FIDE ET VIRTUTE

W. E. Gladstone

St. Deiniol's Library
Hawarden. Clwyd
Founded by
The Rt. Hon. W. E. Gladstone

B
46
21

HAWARDEN.

ST. NICHOLAS LIBRARY,
RAWALPINDI.

ÉVANGILE

SELON

SAINT MATTHIEU

46
21

Bible (St. Mau

SUPERIORUM PERMISSU

IMPRIMATUR

Parisiis, die 22ª novembris 1922.

E. THOMAS
v. g.

ÉTUDES BIBLIQUES

ÉVANGILE

SELON

SAINT MATTHIEU

PAR

LE P. M.-J. LAGRANGE

DES FRÈRES PRÊCHEURS

QUATRIÈME ÉDITION

PARIS

LIBRAIRIE LECOFFRE

J. GABALDA et Fils, Éditeurs

RUE BONAPARTE, 90

—

1927

ST. DEINIOL'S LIBRARY,
HAWARDEN.

AVANT-PROPOS
DE LA PREMIÈRE ÉDITION

Le premier évangile fut toujours le plus cher à la piété et aux prédicateurs. Saint Dominique le possédait avec les épîtres de saint Paul dans le mince bagage qu'il portait lui-même au cours de ses marches apostoliques. Le Christ de saint Matthieu est moins familier que celui de saint Marc, si indulgent envers des disciples lents à comprendre ; il apparaît moins que dans saint Luc comme le Sauveur du monde, et il n'est pas déclaré le Verbe comme dans saint Jean. Il est le révélateur d'une doctrine essentiellement intérieure, et le fondateur de l'institution chrétienne, établie sur le fondement de Pierre, auquel sont associés les apôtres. Doux et humble de cœur, il n'éteint pas la mèche fumante, mais il résiste aux hypocrites et les démasque. Il est le Messie, législateur, non pas comme Moïse, au nom d'un autre, mais en Dieu : le Fils unique qu'Israël a méconnu, et que l'Église écoute. Et si Matthieu n'a pas le réalisme expressif de Marc dans ses récits, ni au même degré la grâce attendrie de Luc, ni le regard de Jean fixé sur les choses divines, il a plus de paroles de Jésus, simples et droites, et si pénétrantes qu'on croit les entendre, avec l'accent et presque les intonations qu'elles avaient sur ses lèvres. Aussi le plus ancien témoin de la tradition ecclésiastique, Papias, a-t-il vu dans l'évangile de Matthieu surtout *les Paroles divines*. Ce sont donc ces paroles que nous devions étudier surtout. Pour toutes les parties communes à Matthieu et à Marc, nous avons pris la liberté de renvoyer, une fois pour toutes, au commentaire de Marc. De même pour plusieurs points traités dans le Commentaire de Luc.

Si nous sommes venu si tard au premier évangile, c'est, nous ne l'avons pas dissimulé, à cause de la difficulté fort sérieuse d'expliquer ses rapports d'origine avec les deux autres synoptiques. Sur

les rapports de saint Luc avec saint Matthieu, nous n'avons rien à ajouter à ce que nous avons dit au Commentaire de Luc. Matthieu ne dépend pas de Luc, cela est toujours aussi clair. Quelle est la dépendance de Luc, et d'où provient-elle? C'est ce qui est toujours aussi obscur, une dépendance indirecte demeurant plus vraisemblable que la connaissance du Matthieu grec, qui est le premier évangile canonique.

Nous ne pouvions nous dérober à l'examen du rapport entre Matthieu et Marc. Il est poursuivi constamment dans ce Commentaire. Ce sera son originalité parmi les ouvrages catholiques, sûrement au détriment de son intérêt pour un très grand nombre de personnes. Mais enfin, il fallait en venir là. Nous avons constaté, avec des ressemblances évidentes, depuis longtemps signalées, des différences qu'on semble laisser dans l'ombre assez volontiers. Pour le dire ici d'un mot, et comme en gros, ce double phénomène nous a paru exiger une solution mixte : indépendance d'un texte primitif araméen de l'apôtre Matthieu, dépendance du traducteur grec par rapport à Marc. Cette solution n'est pas nouvelle, mais peut-être n'avait-elle pas été encore exposée avec autant de développement, comme aussi les indices de l'origine araméenne de l'évangile grec.

Qu'il me soit permis de dédier ce travail, qui sera peut-être le dernier, à mes anciens directeurs de Saint-Sulpice au séminaire d'Issy, et à Mgr Batiffol, puisque notre amitié, presque jubilaire, a commencé dans cette chère maison. Ces maîtres doctes, modestes et pieux, pénétrés d'amour pour les Saintes Lettres, n'omettaient rien pour nous en donner le goût, sans s'arrêter au souvenir de Renan, élève de M. Le Hir, car à Issy nous pouvions remonter au P. Lacordaire, à Fénelon, à Bossuet, à M. Olier le fondateur. C'est que là nous avons appris cette prière, véritable moelle de l'Évangile :

O Jesu, vivens in Maria, veni et vive in famulis tuis in spiritu sanctitatis tuae, in plenitudine virtutis tuae, in perfectione viarum tuarum, in veritate virtutum tuarum, in communicatione mysteriorum tuorum, dominare omni adversae potestati, in Spiritu tuo, ad gloriam Patris.

Jérusalem,
en la fête de l'Annonciation de Marie, 25 mars 1922.

NOTE POUR LA TROISIÈME ÉDITION

Après avoir revu les commentaires de saint Luc et de saint Jean, le R. P. Raphaël Tonneau s'est imposé allègrement l'obligation très pénible d'enlever les taches de ce gros volume, consacré à saint Matthieu. Je n'avais plus qu'à m'approprier ses corrections, soin d'autant plus aisé que cette fois nous pouvions en conférer ensemble. Ceux qui ont fait un accueil si favorable à ces études évangéliques s'associeront à moi dans l'expression très vive de ma gratitude.

J'ai mis à la fin du volume quelques notes et réflexions sur la littérature relative au premier évangile au cours des cinq ou six dernières années.

Jérusalem, fin juin 1927.

Fr. M.-J. LAGRANGE.

BIBLIOGRAPHIE

Sans reproduire ici des renseignements qu'on retrouve partout, et spécialement dans les Commentaires de saint Marc et de saint Luc, nous indiquons les noms ou les abréviations qui reviennent le plus souvent dans ce volume et les ouvrages auxquels ils renvoient.

ALLEN, *A critical and exegetical Commentary on the Gospel according to S. Matthew,* Edinburgh, 1907.

CHRYS[OSTOME], Les 90 ou 91 homélies sur Matthieu, Migne, *P. G.* LVII et LVIII.

DAUSCH, *Die heil. Schrift des n. T.* Commentaire de saint Matthieu, Bonn, 1918.

DEB[RUNNER], *Blass' Grammatik des neutestamentlichen Griechisch,* vierte, völlig neugearbeitete Auflage besorgt von Albert Debrunner, Göttingen, 1913.

DITT[ENBERGER], *Sylloge inscriptionum graecarum,* 2e éd. ou *Orientis graeci inscriptiones selectae.*

Fiebig, *Die Gleichnisreden Jesu in Lichte der rabbinischen Gleichnisse des Neut. Zeitalters,* Tübingen, 1912.

Field, *Notes on the translation of the New Testament,* Cambridge, 1899.

H. E., L'Histoire ecclésiastique d'Eusèbe, éd. Schwartz.

Harnack, *Sprüche und Reden Jesu,* Leipzig, 1907.

Hawkins, *Horae synopticae,* 2e éd., Oxford, 1909.

Hil[arius], Commentaire, *P. L.* IX, c. 917-1078.

Holtz[mann] (H. J.), *Die Synoptiker,* 3e éd., Tübingen, 1901.

Isho'dad, Texte syriaque et traduction en anglais du Commentaire de saint Matthieu, dans *Horae Semiticae,* no. V. Cambridge, 1911.

Jér[ôme], Son Commentaire, *P. L.* XXVI, c. 21-218.

Klost[ermann] (Erich), *Handbuch zum neuen Testament,* II, Matthieu, p. 149-357, Tübingen, 1919.

Kn[abenbauer], *Cursus Scripturae sacrae,* Ev. sec. Matthaeum, 2 vol. Paris, 1892 et 1893.

Loisy, *Les Évangiles synoptiques,* 2 vol. Ceffonds, 1907, 1908.

Mald[onat], *Commentariorum in quattuor evangelistas,* T. I.

Moes[inger], *Evangelii concordantis expositio facta a sancto Ephraemo,* etc., Venetiis, 1876.

M'Neile, *The Gospel according to St. Matthew,* Londres, 1915.

Moulton, *A Grammar of New Testament Greek,* vol. I Prolegomena, Edinburgh, 1906.

MM. (Moulton et Milligan), *The vocabulary of the greek Testament,* rédigé par M. Milligan seul dans Part III à V.

Or[igène], Commentaires en grec, tomes X à XVII, de Mt. XIII, 36 à XXII, 33. Et en latin seulement, *Commentariorum series,* de Mt. XXII, 34 à XXVIII, 13. Dans *P. G.* XIII, c. 835 à 1800.

Plum[mer], *An exegetical Commentary on the Gospel according to S. Matthew,* Londres, 1915.

Schanz, *Commentar über das Evangelium des heiligen Matthaeus,* Freiburg, 1879.

Weiss (Bernhard), *Das Matthaeus-Evangelium,* Achte Auflage, Göttingen, 1890.

WEISS (Johannes),I, *Die Schriften des Neuen Testaments,* Das Matthaeus-Evangelium, Göttingen, 1907.

ZAHN, *Das Evangelium der Matthaeus ausgelegt,* 4e édition, Leipzig et Erlangen, 1922 (1).

ZAHN, *Einleitung in das neue Testament,* II, Leipzig, 1899.

Parmi les ouvrages les plus récents à consulter sur la question synoptique :

BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition,* Göttingen, 1921.

DIBELIUS, *Die Formgeschichte der Evangeliums,* Tübingen, 1919.

SCHMIDT (Karl Ludwig), *Der Rahmen der Geschichte Jesu,* Berlin, 1919.

SCHÜTZ (Roland), *Apostel und Jünger,* Giessen, 1921.

Parmi les catholiques :

SOIRON (Thaddaeus) O. F. M. *Die Logia Jesu,* Münster, 1916.

Dans la traduction :

[ ] indique des mots français ajoutés pour la clarté.

( ) indique des passages qui, plus probablement, ne sont pas authentiques.

(1) Je ne suis pas heureux avec M. Zahn. Son commentaire de saint Matthieu était épuisé quand celui-ci a été composé, et la 4e édition n'a pu être utilisée que pour la correction des épreuves.

INTRODUCTION

CHAPITRE PREMIER

LA TRADITION.

Notre premier évangile, dont l'identité n'est pas douteuse, est attribué par la tradition ecclésiastique à l'apôtre Matthieu, classé par les trois synoptiques parmi les Douze (1), et que le premier évangile est le seul à nommer Matthieu au moment de sa vocation, tandis que Mc. et Lc. le nomment Lévi (2).

Cette tradition a selon nous une valeur décisive. Il semble que personne parmi les critiques n'en conteste l'existence. Mais un très grand nombre de savants non catholiques affirment qu'elle dépend du seul Papias. Même quelques-uns soutiennent encore l'opinion, dominante il y a une trentaine d'années, que Papias, responsable de la tradition, ne regardait pas Matthieu comme l'auteur de notre premier évangile, mais d'un recueil de discours. Si Papias désignait ce recueil, plusieurs pensent qu'il ne s'est pas trompé en l'attribuant à l'apôtre Matthieu. Mais s'il avait en vue le premier évangile, comme on le reconnaît aujourd'hui, il s'est trompé, et il a égaré la tradition toute entière.

Comme Papias affirme en même temps que Matthieu s'est servi de la langue dite hébraïque, la question de sa langue originale se greffe sur la première. Il y a cependant intérêt à les envisager séparément, car si notre première affirmation est d'une très grande portée, il semble qu'il n'en est pas ainsi de cette autre affirmation que Matthieu a écrit en hébreu ou en araméen. En effet, la langue employée ne change rien à la valeur du témoignage. De plus, l'évangile en grec est l'évangile canonique dont l'Église s'est toujours servie comme d'un ouvrage inspiré, le traitant exactement comme le texte de saint Luc, lequel, sans aucun doute, a écrit en grec. On serait donc tenté de traiter ce point comme une question d'érudition pure. En fait, cependant, il a de grandes conséquences

(1) Mt. x, 3; Mc. III, ∞; Lc. VI, 15.
(2) Mt. IX, 9; Mc. II, 14; Lc. V, 27.

quant à l'intégrité de l'évangile, et c'est sur lui que s'arrête la critique moderne. C'est donc celui qui nous retiendra le plus.

§ 1er. — *Les textes.*

La preuve de l'authenticité, qui est le premier point, se fait par l'addition de tous les textes. Une première liste comprendra ceux qui ne nomment pas Matthieu; elle aura donc seulement pour but de signaler l'existence de son évangile et son importance. Dans une deuxième liste, ceux qui nomment Matthieu et parlent aussi de sa langue. L'ordre chronologique de la tradition est l'expression de sa pensée : elle s'attache à l'évangile, qui est la prédication des disciples sur Jésus-Christ, leur Seigneur, et c'est seulement après, qu'elle se préoccupe de celui qui a rédigé cet évangile à sa façon, et de la langue dont il s'est servi. Entre les deux moments il n'y a pas solution de continuité; les plus anciens écrivains ecclésiastiques connaissent le premier évangile, et surtout celui-là, et il n'est pas indifférent de constater comment ils en parlent.

A. *Textes anciens qui font allusion au premier évangile, sans nommer son auteur.*

a. *Les Pères apostoliques.*

Clément romain dans sa lettre aux Corinthiens (vers 95) dite *Prima Clementis.*

XIII, 2, οὕτως γὰρ εἶπεν· Ἐλεᾶτε ἵνα ἐλεηθῆτε, ἀφίετε ἵνα ἀφεθῇ ὑμῖν· ὡς ποιεῖτε, οὕτω ποιηθήσεται ὑμῖν· ὡς δίδοτε, οὕτως δοθήσεται ὑμῖν· ὡς κρίνετε, οὕτως κριθήσεσθε· ὡς χρηστεύεσθε, οὕτως χρηστευθήσεται ὑμῖν· ᾧ μέτρῳ μετρεῖτε, ἐν αὐτῷ μετρηθήσεται ὑμῖν.

Aucune allusion à un évangile écrit, mais plutôt, dans les mots qui précèdent, aux paroles de Jésus : μάλιστα μεμνημένοι τῶν λόγων τοῦ κυρίου Ἰησοῦ, οὓς ἐλάλησεν διδάσκων, et seuls les derniers mots sont tout à fait semblables à Mt. VII, 2, mais presque toutes les idées se trouvent dans Mt. V, 7; VI, 14; VII, 1 s. 12; c'est donc lui qui avait contribué à former l'esprit de Clément, plutôt que Lc. VI, 31. 37 s., car il n'y a rien dans Lc. qui ne se trouve dans Mt.

XLVI, 7, Μνήσθητε τῶν λόγων Ἰησοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν — donc, même introduction : 8 — εἶπεν γάρ· Οὐαὶ τῷ ἀνθρώπῳ ἐκείνῳ· καλὸν ἦν αὐτῷ εἰ μὴ ἐγεννήθη, ἢ ἕνα τῶν ἐκλεκτῶν μου σκανδαλίσαι· κρεῖττον ἦν αὐτῷ περιτεθῆναι μύλον καὶ καταποντισθῆναι εἰς τὴν θάλασσαν, ἢ ἕνα τῶν ἐκλεκτῶν μου διαστρέψαι. Cette fois encore ce sont des réminiscences plutôt qu'une citation, mais si l'on peut citer comme source Mt. XXVI, 24 (Mc. XIV, 21); Mt. XXIV, 24 (Mc. XIII, 22); Mt. XVIII, 6 (cf. Mc. IX, 42), et pour le dernier mot Lc. XVII, 2, on notera que ce dernier mot n'est qu'une reprise du début (*inclusio*), et, comme le

reste est plus voisin de Mt. que de Mc., on reconnaîtra Mt. comme source plutôt que Mc.

L'allocution connue sous le titre de deuxième épître de Clément aux Corinthiens doit être antérieure au milieu du IIe siècle; elle contient des allusions évidentes à Mt. et à Lc.

L'épître dite de Barnabé est d'une date incertaine; on hésite entre la fin du Ier siècle et l'an 130. Elle cite Mt. comme écriture, à la façon dont on citait l'A. T.

IV, 14, ὅταν βλέπετε μετὰ τηλικαῦτα σημεῖα καὶ τέρατα τὰ γεγονότα ἐν τῷ Ἰσραήλ, καὶ οὕτως ἐνκαταλελεῖφθαι αὐτούς· προσέχωμεν μήποτε, ὡς γέγραπται, πολλοὶ κλητοί, ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοὶ εὑρεθῶμεν, allusion à Mt. XXII, 14.

On a cherché diverses échappatoires. Windisch (*Commentaire*) suppose que Barnabé s'est imaginé avoir lu cela dans l'Ancien Testament. Mais comment se tromper sur une si grave parole du Seigneur? Irénée (IV, 36, 6) a bien compris de la même façon l'antithèse entre l'Ancien et le Nouveau Testament : *quemadmodum enim in priori Testamento non in multis illorum bene sensit; sic et hic multi vocati, pauci electi.*

VII, 3 est bien une allusion à Mt. XXVII, 34. 48 (et non à Mc.), car la χολή (*fiel*) ne se trouve que dans Mt. XXVII, 34.

XII, 10 est peut-être une allusion à Mt. XXII, 41-45.

S. Ignace. Allusions évidentes :

Ad Smyrn. I, 1, βεβαπτισμένον ὑπὸ Ἰωάννου, ἵνα πληρωθῇ πᾶσα δικαιοσύνη ὑπ' αὐτοῦ; cf. Mt. III, 15.

Ad Polyc. I, 3, πάντων τὰς νόσους βάσταζε, ὡς τέλειος ἀθλητής; cf. Mt. VIII, 17, βαστάζειν τὰς νόσους n'a pu venir à l'esprit que par réminiscence.

II, 2, φρόνιμος γίνου ὡς ὄφις ἐν ἅπασιν, καὶ ἀκέραιος εἰς ἀεὶ ὡς ἡ περιστερά, cf. Mt. X, 16.

Allusions certaines :

Ad Eph. V, 2 et Mt. XVIII, 16-20.

— XIV, 2 et Mt. XII, 33.

— XVII, 1 et Mt. XXVI, 7 plutôt que Mc. XIV, 3 ou Jo. XII, 3.

— XIX, 2 et Mt. II, 1 ss.

Ad Magn. IX, 3 et Mt. XXVII, 52.

Ad Philad. III, 1 et Mt. XV, 13.

Allusions douteuses :

Ad Rom. VI, 1 et Mt. XVI, 26.

Ad Smyrn. VI, 1 et Mt. XIX, 12.

On remarquera qu'Ignace ne fait aucune allusion certaine à Mc., puisque la seule allusion possible s'explique par Mt., ni à Luc, car *ad Smyrn.* I, 2 n'est pas nécessairement une allusion à Lc. XXIII, 7-12; une

certaine participation d'Hérode à la mort de Jésus était un fait bien connu. Ignace fait allusion à Jean et à Paul.

Mais il est évident que pour lui comme pour Clément romain et Barnabé le premier évangile jouit à tout le moins d'une situation privilégiée, et non pas comme recueil de discours, mais tel que nous le possédons (cf. *ad Smyrn.* I, 1).

La *Didachè*, que l'on peut ranger après les Pères apostoliques, n'est pas datée avec certitude (de la fin du Ier s. à 140). Nous noterons seulement que pour la *Doctrine des douze Apôtres*, le premier évangile est simplement l'évangile du Seigneur :

VIII, 2, μηδὲ προσεύχεσθε ὡς οἱ ὑποκριταί, ἀλλ' ὡς ἐκέλευσεν ὁ κύριος ἐν τῷ εὐαγγελίῳ αὐτοῦ, οὕτω προσεύχεσθε, puis vient le *Pater* d'après Mt. VI, 9-13.

XV, 3, ἐλέγχετε δὲ ἀλλήλους μὴ ἐν ὀργῇ, ἀλλ' ἐν εἰρήνῃ ὡς ἔχετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ, cf. Mt. XVIII, 15.

XV, 4, τὰς δὲ εὐχὰς ὑμῶν καὶ τὰς ἐλεημοσύνας καὶ πάσας τὰς πράξεις οὕτως ποιήσατε ὡς ἔχετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ κυρίου ἡμῶν, cf. Mt. VI, 5-8 et 2-4. Cette préférence pour Mt. dans un ouvrage qui n'est pas judéo-chrétien plaide assurément pour l'antiquité de la *Didachè*.

Quand on réfléchit que Clément écrivait de Rome, où selon toute vraisemblance est né l'évangile de Marc, et qu'Ignace, dans un milieu de Gentils, eût dû avoir une préférence pour Luc, on ne peut expliquer la situation privilégiée de Mt. que par l'avance qu'il avait prise. Il fut le premier dans les mémoires et il garda sa place comme écho des paroles du Seigneur même après que Luc en eût produit un si grand nombre.

b. *Les apologistes* (1).

Athénagore (177 ap. J.-C.) fait allusion au premier et au troisième évangile.

XI. Il cite Mt. V, 44 s. comme οἱ λόγοι, οἷς ἐντρεφόμεθα, ce qui indique à quel point les chrétiens se nourrissaient de l'évangile.

XXXII. ὁ γὰρ βλέπων, φησί, γυναῖκα πρὸς τὸ ἐπιθυμῆσαι αὐτῆς ἤδη μεμοίχευκεν ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ, cf. Mt. V, 28.

XXXIII. Il rejette un second mariage même après la mort de la femme comme un adultère voilé, et en citant Mt. XIX, 9 : ὃς γὰρ ἂν ἀπολύσῃ, φησὶ, τὴν γυναῖκα αὐτοῦ καὶ γαμήσῃ ἄλλην, μοιχᾶται, omettant ainsi μὴ ἐπὶ πορνείᾳ.

(1) Le texte d'Aristide (140 ap. J.-C.) est incertain. Geffcken tire du grec, du syriaque et de l'arménien combinés cette phrase : « Voilà ce qui est enseigné par l'évangile qui a été proféré depuis peu parmi eux (les chrétiens) quand il a été prêché; duquel vous aussi, si vous le lisez, vous reconnaîtrez la vertu qui est sur lui. » Traduit de l'allemand de *Zwei Griechische Apologeten*, 1907, p. 23.

S'il lisait ces mots dans son texte, d'où vient qu'il ait cité Mt. plutôt que Mc. ou Lc. qui ne font aucune exception, si ce n'est que Mt. était l'autorité ordinaire? Cependant il connaissait Luc.

Saint Justin est antérieur, puisqu'il écrivit sa première apologie vers 150 à 155 et la seconde peu après. Mais il occupe une situation intermédiaire entre ceux qui ont cité le (premier) évangile sans nommer Matthieu et ceux qui mettent en vedette le nom de l'auteur. Il serait trop long et inutile de citer ici toutes ses allusions au premier évangile. Dans les deux apologies seulement, il y a des allusions claires à quarante et un versets de Mt., trois de Mc., seize de Lc. Justin est un philosophe qui connaît les classiques. Il a cherché dans leur tradition quelque chose d'analogue à l'évangile pour en expliquer la nature : il a trouvé le mot ἀπομνημονεύματα, les *mémoires*, titre de l'ouvrage de Xénophon pour rappeler surtout les dires mémorables de Socrate : οἱ γὰρ ἀπόστολοι ἐν τοῖς γενομένοις ὑπ' αὐτῶν ἀπομνημονεύμασιν, ἃ καλεῖται εὐαγγέλια (1).

La langue chrétienne n'eût pas gagné au change. L'évangile, prêché d'abord, a en lui-même toute sa valeur, et l'écriture ne fait qu'en conserver les termes, tandis que les mémoires eussent indiqué tout d'abord la notation par un écrivain. Mais Justin ne proposait qu'une comparaison (2). Aux Empereurs il allègue seulement l'autorité des Apôtres, et comme il cite surtout le premier évangile, on peut bien croire qu'il l'attribuait à un apôtre. C'est si bien sa pensée, qu'au moment de citer un trait propre à Luc, la sueur de sang, il note que les mémoires ont été composés par les apôtres et leurs disciples :

Ἐν γὰρ τοῖς ἀπομνημονεύμασιν, ἃ φημι ὑπὸ τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ καὶ τῶν ἐκείνοις παρακολουθησάντων συντετάχθαι (Dial. CIII, 8).

Mais, comme il ne fait cette distinction qu'une fois, on peut croire qu'il n'y attachait pas grande importance quant à l'autorité des ouvrages. Les mémoires des Apôtres, ce sont les évangiles, et c'est aussi l'évangile (Dial. X, 2; C, 1); la personalité des rédacteurs n'entre en scène que lorsqu'il est question de la rédaction elle-même. Mais il va sans dire qu'un ouvrage dont l'identité était parfaitement déterminée devait être attribuée à quelqu'un parmi les chrétiens.

Quand on commença de prononcer un nom, ce fut sans hésitation, comme pour une chose connue, et il n'y eut nulle part de contestation. Ces premiers textes nous ont montré le premier évangile jouissant dans l'Église de l'autorité d'un rapporteur authentique des paroles et des actes du Seigneur, et même d'une situation tout à fait privilégiée, ce qui

(1) I *Apol.*, LXVI; cf. LXVII.

(2) Cependant comme il s'adresse aux païens ou aux Juifs ἀπομνημονεύματα revient quinze fois, et εὐαγγέλια une fois (εὐαγγέλιον deux fois).

est en somme le principal. Les textes suivants donnent le nom comme connu de tous, sans soupçonner qu'il soit rejeté par personne.

On remarquera en effet que personne ne prétend enseigner au public que le (premier) évangile est l'œuvre de Matthieu. Cela tout le monde le sait. Mais on insiste sur la langue, sur la date, sur les circonstances. Les textes que nous allons citer sont donc une manifestation indirecte, et par là même plus solide de l'opinion de tous.

Cependant leur caractère particulier est un témoignage sur la langue primitive de l'évangile, et c'est sous cet aspect que nous les grouperons. Le seul inconvénient est de laisser de côté Tertullien que nous indiquons donc ici : *de Carne Christi,* XXII : *Ipse imprimis Matthaeus fidelissimus evangelii commentator, ut comes Domini* etc., cf. *Adv. Marc.* IV, 2, 5, etc.

B. *Textes sur la langue dans laquelle le premier évangile, celui de saint Matthieu, a été composé.*

1. *Papias.*

H.E. III, 39, 16 : ταῦτα μὲν οὖν ἱστόρηται τῷ Παπίᾳ περὶ τοῦ Μάρκου· περὶ δὲ τοῦ Ματθαίου οὕτω ταῦτ' εἴρηται.

Ματθαῖος μὲν οὖν Ἑβραΐδι διαλέκτῳ τὰ λόγια συνετάξατο (1), ἡρμήνευσεν δ' αὐτὰ ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος.

« Voilà donc ce que Papias a raconté de Marc ; au sujet de Matthieu, voici ce qui en est dit :

Quant à Matthieu, il a mis en ordre les discours en langue hébraïque, et on les a interprétés, chacun comme il pouvait. »

Rufin a traduit : *Matthaeus quidem scripsit Hebraeo sermone, interpretatus est autem ea quae scripsit unusquisque, sicut potuit.*

Le syriaque : Matthieu a écrit l'évangile en langue hébraïque, etc.

2. *Irénée.*

H.E. V, 8, 2, citation d'Irénée : ὁ μὲν δὴ Ματθαῖος ἐν τοῖς Ἑβραίοις τῇ ἰδίᾳ αὐτῶν διαλέκτῳ καὶ γραφὴν ἐξήνεγκεν εὐαγγελίου, τοῦ Πέτρου καὶ τοῦ Παύλου ἐν Ῥώμῃ εὐαγγελιζομένων καὶ θεμελιούντων τὴν ἐκκλησίαν.

« Pour Matthieu, [prêchant] parmi les Hébreux, il leur a aussi donné par écrit l'évangile dans leur propre langue, pendant que Pierre et Paul prêchaient l'évangile à Rome, et fondaient l'Église. »

D'après le latin de Rufin : *Matthaeus quidem Hebraeis propria eorum*

(1) Nous lisons συνετάξατο avec Schwartz, d'après les mss. T E R B D ; et non συνεγράψατο d'après AM, qui laisse tomber la comparaison avec la σύνταξις de Marc, leçon facilitante : « il a écrit l'évangile »...

lingua conscriptum edidit evangelium, cum Paulus et Petrus in urbe Roma evangelizarent, atque ecclesiae inibi fundamenta solidarent.

D'après la traduction latine d'Irénée : *Ita Matthaeus in Hebraeis ipsorum lingua Scripturam edidit evangelii, quum Petrus et Paulus Romae evangelizarent, et fundarent ecclesiam.*

Dans le contexte antécédent d'Irénée, il est question de la prédication des Apôtres; Matthieu prêchait donc comme les autres; mais de plus (καί) il a composé un évangile écrit.

3. *Pantène.*

H.E. v, 10, 3, à propos de l'apostolat de Pantène..... ὁ Πάνταινος, καὶ εἰς Ἰνδοὺς ἐλθεῖν λέγεται, ἔνθα λόγος εὑρεῖν αὐτὸν προφθάσαν τὴν αὐτοῦ παρουσίαν τὸ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον παρά τισιν αὐτόθι τὸν Χριστὸν ἐπεγνωκόσιν, οἷς Βαρθολομαῖον τῶν ἀποστόλων ἕνα κηρῦξαι αὐτοῖς τε Ἑβραίων γράμμασι τὴν τοῦ Ματθαίου καταλεῖψαι γραφήν, ἣν καὶ σῴζεσθαι εἰς τὸν δηλούμενον χρόνον.

« On raconte que Pantène était allé aux Indes, où il aurait trouvé, devançant son arrivée, l'évangile selon Matthieu auprès de quelques habitants qui avaient reconnu le Christ; Barthélemy, l'un des apôtres, aurait été leur prédicateur, et leur aurait laissé l'écrit de Matthieu en caractères hébraïques, lequel aurait été conservé jusqu'au temps indiqué. »

4. *Origène.*

H.E. vi, 25, 4. Citation d'Origène dans le premier livre du commentaire de Matthieu : ὡς ἐν παραδόσει μαθών... ὅτι πρῶτον μὲν γέγραπται τὸ κατὰ τὸν ποτε τελώνην, ὕστερον δὲ ἀπόστολον Ἰησοῦ Χριστοῦ Ματθαῖον, ἐκδεδωκότα αὐτὸ τοῖς ἀπὸ Ἰουδαϊσμοῦ πιστεύσασιν, γράμμασιν Ἑβραϊκοῖς συντεταγμένον.

Origène a donc appris par tradition :

« Que le premier évangile écrit est celui selon l'ancien publicain, plus tard apôtre de Jésus-Christ, Matthieu, qui l'a donné à ceux des croyants qui venaient du judaïsme, composé en caractères hébraïques. »

5. *Eusèbe.*

H.E. iii, 24, 5 : ὅμως δ' οὖν ἐξ ἁπάντων τῶν τοῦ Κυρίου διατριβῶν ὑπομνήματα Ματθαῖος ἡμῖν καὶ Ἰωάννης μόνοι καταλελοίπασιν· οὓς καὶ ἐπάναγκες ἐπὶ τὴν γραφὴν ἐλθεῖν κατέχει λόγος. Ματθαῖός τε γὰρ πρότερον Ἑβραίοις κηρύξας, ὡς ἤμελλεν καὶ ἐφ' ἑτέρους ἰέναι, πατρίῳ γλώττῃ γραφῇ παραδοὺς τὸ κατ' αὐτὸν εὐαγγέλιον, τὸ λεῖπον τῇ αὐτοῦ παρουσίᾳ, τούτοις ἀφ' ὧν ἐστέλλεο, διὰ τῆς γραφῆς ἀπεπλήρου.

« Cependant seuls de ces écoles du Seigneur (les apôtres) Matthieu et Jean nous ont laissé des mémoires, et la tradition porte qu'ils en sont venus à écrire par une sorte de nécessité. Car Matthieu ayant d'abord

prêché aux Hébreux, comme il devait aller vers d'autres, en livrant par écrit dans sa langue paternelle l'évangile qui porte son nom, compensa par l'écriture ce qui manquait de sa présence réelle en faveur de ceux dont il s'éloignait. »

6. *Eusèbe* (2).

Quaest. ad Marinum (Mai, *Nova patr. bibl.* IV, 1, 257 ou *PG.* XXII, 941) : λέλεκται δὲ « ὀψὲ τοῦ σαββάτου » παρὰ τοῦ ἑρμηνεύσαντος τὴν γραφήν· ὁ μὲν γὰρ εὐαγγελιστὴς Ματθαῖος ἑβραΐδι γλώττῃ παρέδωκε τὸ εὐαγγέλιον, ὁ δὲ ἐπὶ τὴν Ἑλλήνων φωνὴν μεταβαλὼν αὐτὸ τὴν ἐπιφώσκουσαν ὥραν εἰς τὴν κυριακὴν ἡμέραν « ὀψὲ σαββάτων » προσεῖπεν.

« Les mots ὀψὲ τοῦ σαββάτου sont l'œuvre de celui qui a traduit le texte; car l'évangéliste Matthieu a livré l'évangile en langue hébraïque, et celui qui l'a rendu dans la langue des Grecs pour dire la première heure du jour du Seigneur a employé ὀψὲ σαββάτων. »

7. *Eusèbe* (3).

In Ps. LXXVII, 2 (*PG.* XXIII, c. 904) : ἀντὶ γὰρ τοῦ « φθέγξομαι προβλήματα ἀπ' ἀρχῆς » Ἑβραῖος ὢν ὁ Ματθαῖος οἰκείᾳ ἐκδόσει κέχρηται εἰπών· « ἐρεύξομαι κεκρυμμένα ἀπὸ καταβολῆς (Mt. XIII, 35).

« Au lieu de « je prononcerai des énigmes du début », Matthieu, étant hébreu, se sert de sa propre édition (c'est-à-dire du texte hébraïque), disant : « je proférerai des choses cachées depuis la création ».

8. *S. Cyrille de Jérusalem.*

Catech. XIV, 15 : Ματθαῖος ὁ γράψας τὸ εὐαγγέλιον Ἑβραΐδι γλώσσῃ τοῦτο ἔγραψεν.

9. *S. Épiphane.*

Haer. XXX, 3 : Ματθαῖος μόνος Ἑβραϊστὶ καὶ Ἑβραϊκοῖς γράμμασιν ἐν τῇ καινῇ διαθήκῃ ἐποιήσατο τὴν τοῦ εὐαγγελίου ἔκθεσίν τε καὶ κήρυγμα.

10 *Épiphane* (2).

Haer. XXX, 6 : τὸ κατὰ Ματθαιον εὐαγγέλιον Ἑβραϊκὸν φύσει ὄν.

11. *Épiphane* (3).

Haer. LI, 5 : καὶ οὗτος μὲν οὖν ὁ Ματθαῖος Ἑβραϊκοῖς γράμμασι γράφει τὸ εὐαγγέλιον καὶ κηρύττει.

12. *S. Chrysostome.*

Hom. in Matth. I, § 3 : λέγεται (Ματθαῖος) δὲ καὶ τῶν Ἰουδαίων πιστευσάντων προσελθόντων αὐτῷ καὶ παρακαλεσάντων, ἅπερ εἶπε διὰ ῥημάτων, ταῦτα ἀφιέναι διὰ γραμμάτων αὐτοῖς καὶ τῇ τῶν Ἑβραίων φωνῇ συνθεῖναι τὸ ευαγγέλιον.

« On dit que Matthieu, sur l'invitation de Juifs devenus chrétiens qui étaient venus le trouver, leur remit par écrit ce qu'il avait dit de vive voix, et qu'il composa l'évangile dans la langue des Hébreux. »

13. *S. Éphrem.*

Mœsinger, p. 286 : *Matthaeus Hebraice Evangelium scripsit, quod postea in linguam graecam versum est.*

14. Icho'dad (environ 850 ap. J.-C.).

Sur Mt. I, 20, il expose deux opinions qui toutes deux supposent que Matthieu a écrit en hébreu, et même quelques-uns croyaient que le syriaque avait été traduit directement de l'hébreu.

Dans sa préface f. 4ª : « Matthieu fit sa composition non selon que le Seigneur avait parlé ou agi, mais sur un autre plan, qu'il pensait s'accorder avec la doctrine; ne disant pas les premières les choses qui étaient arrivées d'abord, et ensuite celles qui étaient arrivées ensuite; mais il leur a préparé un autre arrangement, pour qu'elles soient un beau tissu de doctrine. »

15. *Les manuscrits syriaques.*

Les plus anciens mss. ont, à la fin du premier évangile, des notes dans le genre de celle du mss. 40 (548 ap. J.-C.), soit en latin : *Praedicatio Mattaïi apostoli, quod locutus est hebraïce in Palaestina :* du ms. 15 (vᵉ s.) : *Mattaïi Apostoli, quod prædicavit et scripsit in lingua hebraica in regione Palestinae* (Gwilliam).

16. *Texte copte.*

Le texte copte de M. Lefèbvre (*Lc. Comm.* p. XIII) : « L'évangile selon Matthieu, 27.

« C'est le premier des évangiles. Il fut écrit en Judée. »

17. *S. Jérôme.*

De viris illustr. : Matthaeus qui et Levi, ex publicano apostolus primus in Judaea propter eos, qui ex circumcisione crediderunt evangelium Christi hebraicis literis verbisque composuit, quod quis postea in graecum

transtulerit, non satis certum est. Porro ipsum Hebraicum habetur usque hodie in Caesariensi bibliotheca, quam Pamphilus martyr studiosissime confecit.

Cf. *Praef. in Matth.; Ep. ad Damasum; ad Hedibiam; Praef. in quat. ev. ad Damasum; Comm. in Ies.; in Oseam.*

On peut ajouter Augustin, etc.

§ 2. — *Conclusions.*

D'après ces textes, on doit dire avec la Commission biblique que l'opinion d'après laquelle Matthieu a écrit dans la langue des Juifs Palestiniens est suffisamment établie par le suffrage de la tradition (1).

1. Et d'abord, il est peu vraisemblable que tous ces témoignages dépendent du seul Papias.

On peut dire, il est vrai, que la tradition des Latins qui ne commence qu'à s. Jérôme dépend de celui-ci, et par lui, d'Eusèbe de Césarée. Et comme l'histoire ecclésiastique d'Eusèbe a été traduite en syriaque dès le quatrième siècle, et probablement avant 350, il ne serait pas impossible d'y voir l'autorité qui a entraîné les Syriens. Mais Eusèbe lui-même, qui n'avait qu'une médiocre estime de Papias (2), aurait-il accepté son opinion les yeux fermés? Irénée aurait eu moins de défiance, mais Origène a-t-il été influencé par le seul Irénée? Il s'appuie nettement sur la tradition. Sans doute, dans son commentaire de saint Matthieu il n'a jamais recours à son original hébraïque, pas même, comme l'a fait Eusèbe (nos 6 et 7), pour résoudre une difficulté, pas même pour expliquer le mot *hosanna* (Mt. xxi, 9); il faut donc reconnaître que pour lui l'original hébreu n'avait aucun intérêt pratique. Mais enfin son opinion figurait en tête de son commentaire. C'était donc celle de l'Égypte. Serait-ce seulement l'opinion de Clément, empruntée à Irénée? Pure conjecture, qui ne donne pas satisfaction au texte, ἐν παραδόσει μαθών.

On ne peut faire grand fond sur le fait de Pantène. Eusèbe ne le garantit pas. L'apostolat de Barthélemy aux Indes est une légende contredite par d'autres. Et quelles Indes? D'après le traducteur grec du *De viris illustribus* de Jérôme, qu'on nomme Sophrone, il s'agit des Indiens heureux (3), ce qui peut signifier le Yémen. Certes nous ne prétendons pas que Pan-

(1) *Utrum traditionis suffragio satis fulciri censenda sit sententia quae tenet Matthaeum... primum evangelium patrio sermone... conscripsisse. Resp. Affirmative.*

(2) *H. E.* III, 39, 13 σφόδρα γάρ τοι σμικρὸς ὢν τὸν νοῦν, ὡς ἂν ἐκ τῶν αὐτοῦ λόγων τεκμηράμενον εἰπεῖν φαίνεται... et qui en a entraîné d'autres après lui dans l'erreur, comme Irénée »... Eusèbe est donc bien sur ses gardes.

(3) Βαρθολομαῖος ὁ ἀπόστολος Ἰνδοῖς τοῖς καλουμένοις Εὐδαίμοσιν ἐκήρυξε τὸ εὐαγγέλιον τ. X. καὶ τὸ κατὰ Ματθαῖον αὐτοῖς εὐαγγέλιον ἔδωκεν, ed. von Gebhardt, TU, XIV, 1 b, 7.

tène y a trouvé l'original de Matthieu, et Jérôme a passé les bornes en affirmant qu'il l'avait même apporté à Alexandrie (*De viris illust.* xxxvi). Mais il a pu voir, dans une communauté chrétienne, un évangile en araméen, on a pu lui dire que c'était le texte original de Mt.; l'aurait-il cru si l'on n'avait admis à Alexandrie l'existence d'un Mt. sémitique? Que si, avec Schmidtke (1), on regarde toute cette histoire comme un roman, il est tout à fait plausible qu'on ne l'a inventé que pour justifier une tradition existante.

2. Enfin à supposer que toute la tradition dépende de Papias, ce qui n'est pas probable, il resterait le témoignage de Papias, qu'Eusèbe a lu dans son contexte et qui lui a paru solide.

Quand Papias a-t-il écrit ses cinq livres d'exégèse des Paroles du Seigneur? Un fait nouveau est la publication par de Boor d'un texte grec, conglomérat qui doit remonter à Philippe de Sidè. Papias parlait dans son ouvrage de personnes ressuscitées par le Sauveur et qui auraient vécu jusqu'à Hadrien (2) (117-138). Sur quoi Harnack, suivi par le gros des critiques, place l'ouvrage de Papias après 140. La raison est tout à fait futile, car Papias a pu écrire ces mots dès le début du règne d'Hadrien, et nous ne savons même pas, d'après ce sommaire, comment il s'est exprimé. Il reste donc que Papias, nommé par Irénée un ancien et un compagnon de Polycarpe (3) né en 68/69, qui interrogeait, je ne dis pas l'apôtre saint Jean, mais les disciples des apôtres et spécialement les filles de Philippe, Papias a dû naître vers l'an 70. Rien n'oblige à penser qu'il ait différé son activité littéraire jusqu'à la vieillesse. Il pouvait donc écrire dès l'an 125.

Nous avons déjà dit un mot de son texte. Les anciennes éditions lisaient συνεγράψατο, mais Schwartz lit συνετάξατο, avec cinq mss. contre deux, et cette leçon est sûrement la bonne. Συνεγράψατο est une leçon facile, banale, surtout si par τὰ λόγια on entendait l'Évangile.

Mais la bonne leçon admise, il faut reconnaître que le mot a été choisi pour faire contraste avec la conduite de Marc, qui n'a pas, lui, composé, bien ordonné, les divines Paroles : οὐχ ὥσπερ σύνταξιν τῶν κυριακῶν ποιούμενος λογίων (*eod. loc.*). On peut donc constater que Papias, à propos de Marc, a donné la parole au presbytre, tandis que c'est lui-même qui la reprend ici. Il n'en est pas moins vrai que la clef du passage est dans cette opposition : ordonnance des Paroles dans Mt., non ordonnance dans Mc.

(1) *Neue Fragmente und Untersuchungen zu den judenchristlichen Evangelien*, p. 49.

(2) Περὶ τῶν ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἐκ νεκρῶν ἀναστάντων, ὅτι ἕως Ἀδριανοῦ ἔζων. TU, v, p. 170.

(3) Irénée disait même ὁ Ἰωάννου μὲν ἀκουστής, Πολυκάρπου δὲ ἑταῖρος γεγονώς, ἀρχαῖος ἀνήρ... Eusèbe (*H. E.* III, 39) remet les choses au point, mais quand Papias n'aurait interrogé que ceux qui avaient connu les Apôtres, il ne pouvait conduire une enquête fructueuse que de l'an 100 à l'an 115.

En effet, comme nous l'avons dit dans le Commentaire de Luc (p. LXXXI), nous entendons par τὰ λόγια les paroles sacrées, à savoir celles du Seigneur, aussi autorisées pour un chrétien, et même plus dans un certain sens que les oracles de l'A. T., qui n'avaient pas tous une destination pratique perpétuelle.

Mais il ne s'ensuit pas que Papias ait entendu désigner ainsi le titre de l'ouvrage de Mt. Cette opinion, inaugurée, nous dit-on, par Schleiermacher, est à peu près abandonnée. Schmidtke le dit : « Sauf quelques peu nombreuses exceptions, on est revenu de cette étrange opinion que Papias parle... d'une œuvre précanonique de Mt., et l'on entend la notice avec raison comme Irénée... et Eusèbe de notre premier évangile » (1).

Si Papias a dit que Mt. a mis en ordre les Paroles, c'est parce que ces Paroles sont le sujet même de son ouvrage (2). Il est même probable qu'il justifie ici le parti qu'il a pris de les expliquer dans l'ordre où Mt. les avait mises, et peut-être a-t-il composé cinq livres pour répondre aux cinq grands discours de Mt.

Le sens de λόγια ainsi fixé, que signifie ἡρμήνευσε? Papias vient de faire allusion à un original hébreu : il parle donc ici d'une traduction et non d'une explication exégétique.

Quelle traduction? Zahn (3) a plaidé avec force en faveur d'une traduction orale. Papias aurait fait allusion à la coutume des églises d'Asie : comme on n'y comprenait pas l'hébreu, on aurait expliqué au peuple le texte écrit par une traduction faite de vive voix. On s'expliquerait ainsi le nombre des traducteurs et l'imperfection de ces traductions presque improvisées. Assurément les choses ont dû se passer ainsi quelque part, mais pour le dire il suffisait de l'imparfait, ἡρμήνευε, pour marquer un fait constant, habituel. En employant l'aoriste, Papias doit normalement faire allusion à des cas distincts et notables. Il y eut donc plusieurs traductions, mais puisque nous entendons λόγια dans son sens propre restreint, nous ne sommes pas tenu de conclure à plusieurs traductions de tout l'évangile. Les Paroles ont pu avoir, pour d'autres que Papias, un intérêt spécial. D'ailleurs on peut penser que si l'expression de Papias suggère un certain nombre de traductions, il a pu en augmenter le nombre par conjecture, comme a fait saint Augustin (4) pour les traductions latines, selon l'opinion commune. Peut-être même, ayant entendu parler des recueils de λόγοι qu'on commença à faire de très bonne heure, et dont quelques fragments nous sont connus par les papyrus d'Oxy

(1) *Op. laud.*, p. 44. Cependant l'illustre Ed. Meyer tient encore pour les Logia, dans *Ursprung und Anfänge des Christentums*, I, p. 246 ss. (1921).

(2) *H. E.* III, 39, 1 τοῦ δὲ Παπία συγγράμματα πέντε τὸν ἀριθμὸν φέρεται, ἃ καὶ ἐπιγέγραπται Λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεως.

(3) *Einleitung*, II, p. 257.

(4) *De doctr. Christ.* II, 11.

rhynque, a-t-il pris à tort ces recueils pour des traductions de Matthieu. Mais en dépit de ces restrictions que nous proposons volontiers, on ne peut réduire son affirmation au point de Schmidtke : ce qu'il dit des traductions ne serait qu'une expression inconsciente (*unwillkürliche*) pour faire savoir qu'il n'avait rien appris d'une traduction officielle unique (1). Une pareille échappatoire est désespérée.

Aussi bien les mots ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος ne signifient pas que le premier venu fît une traduction selon ses moyens, mais que les traducteurs, assurément peu nombreux, ont travaillé chacun comme il a pu. Cette clause ne serait même pas aussi désobligeante qu'on pourrait croire, s'il est vrai qu'elle était presque de style en matière de traduction. Zahn a cité un texte égyptien de l'an 55 av. J.-C. : ἀντίγραφον συγγραφῆς πράσεως Αἰγυπτίας, μεθερμηνευομένης κατὰ τὸ δυνατόν (2), « transcription d'un contrat de vente en égyptien, interprété comme on a pu », sans doute : « pour le mieux ».

Cependant un texte traduit, et traduit plusieurs fois, donc de plusieurs manières, semble offrir moins de garantie qu'un original.

Pourquoi Papias a-t-il fait cette remarque? Est-ce pour justifier plus spécialement son recours à la tradition orale ?

Nous ne saurions le dire. S'il avait parlé de l'aboutissement à une traduction acceptée par tous, Eusèbe n'eût pas manqué de le citer.

En dépit de ses obscurités, le texte de Papias est donc l'affirmation formelle d'un original hébreu de saint Matthieu, et, avec moins d'évidence, de plusieurs traductions.

Aussi, en général, on s'abstient de trop solliciter le texte. On déclare plutôt que Papias s'est trompé, et on essaye de le prouver par la critique interne du premier évangile, puis on suggère qu'il a pris pour l'original de Matthieu l'évangile des Nazaréens. Il y a quelques années il eût été nécessaire de parler ici de cet évangile ; aujourd'hui on ne lui accorde plus la même importance. On voudra bien se reporter sur ce point à la *Revue biblique* (3). Nous nous étendrons longuement sur les objections de critique interne, mais dès maintenant on a pu constater que le texte de Papias n'est pas isolé et qu'il n'est pas le guide responsable de toute la tradition.

Nous voulons seulement noter ici que si la tradition a toujours nommé l'hébreu, jamais l'araméen, ce n'est pas qu'elle se soit prononcée sur la langue comme dialecte distinct. On disait l'hébreu, parce que c'était la langue du pays où les Hébreux avaient été installés par le Seigneur. Eusèbe, comme nous l'avons vu (n° 5), a employé plus prudemment le

(1) *Op. laud.* p. 45.
(2) *Einleitung* II³, p. 271, cité par Schmidtke.
(3) 1922, p. 161 ss.; 321 ss.

terme de langue paternelle, πατρίῳ γλώττῃ. Irénée (n° 2) disait : « aux Hébreux dans leur propre langue ». Or Eusèbe savait très bien que la langue du pays était le syriaque, dès le temps des Apôtres, car il les montre demandant à leur maître « de quel parler ils useront avec les Grecs, eux qui ne connaissent que la langue des Syriens? » (1), que nous nommons l'araméen.

Lorsque Paul s'adressa aux Juifs de Jérusalem en hébreu, τῇ Ἑβραΐδι διαλέκτῳ (Act. XXI, 40), il est sûr qu'il parla en araméen, la seule langue qui pût être comprise de tout le monde.

(1) *Dem. ev.* III, 7, 10. Ποίᾳ δὲ χρησόμεθα λέξει πρὸς Ἕλληνας, ἄνδρες τῇ Σύρων ἐντραφέντες μόνῃ φωνῇ; cf. *eod. op.* III, 4, 44.

CHAPITRE II

LE PLAN ET L'ESPRIT DU PREMIER ÉVANGILE; LES DESTINATAIRES.

Nous mettons en tête la liste des petites sections ou péricopes.

§ 1er. — *Les péricopes.*

1 I, 1-17 Généalogie de Jésus-Christ.
2 — 18-25 La conception par l'Esprit-Saint.
3 II, 1-12 Les Mages.
4 — 13-15 La fuite en Égypte.
5 — 16-18 Le massacre des innocents.
6 — 19-23 De l'Égypte à Nazareth.
7 III, 1-6 L'entrée en scène de Jean-Baptiste.
8 — 7-12 La prédication de Jean.
9 — 13-17 Le Baptême de Jésus.
10 IV, 1-11 La tentation.
11 — 12-16 Jésus à Capharnaüm.
12 — 17 Thème de la prédication.
13 — 18-22 Vocation des quatre premiers disciples.
14 — 23-25 Émotion des foules.
15 V, 1-12 Les béatitudes.
16 — 13-16 Ce que les disciples doivent être pour le monde.
17 — 17-20 La Loi et les prophètes élevés par Jésus à une justice plus parfaite.
18 — 21-26 Premier perfectionnement relatif à l'homicide.
19 — 27-30 Deuxième perfectionnement relatif à l'adultère.
20 — 31-32 Troisième perfectionnement au sujet du divorce.
21 — 33-37 Quatrième perfectionnement relatif aux serments.
22 — 38-42 Cinquième perfectionnement : renoncer à son droit.
23 — 43-48 Sixième perfectionnement : aimer ses ennemis. Conclusion.
24 VI, 1-4 La vertu en vue de Dieu seul, 1° L'aumône.
25 — 5-6, 2° La prière.
26 — 7-15 La prière des disciples.
27 — 16-18, 3° Le jeûne.
28 — 19-21 Ne pas thésauriser.

29 — 22-23 L'œil intérieur.
30 — 24 Dieu ou le Mammon.
31 — 25-34 L'abandon au Père céleste pour les nécessités de la vie.
32 VII, 1-5 Ne pas juger.
33 — 6 Ne pas profaner les choses saintes.
34 — 7-11 Efficacité de la prière.
35 — 12 La règle d'or.
36 — 13-14 Les deux voies.
37 — 15-20 Se défier des faux prophètes.
38 — 21-23 L'appartenance extérieure à Jésus n'est qu'un leurre sans la pratique.
39 — 24-27 Conclusion pratique.
40 — 28-29 Impression produite par le Sermon.
41 VIII, 1-4 Guérison d'un lépreux.
42 — 5-13 Le centurion de Capharnaüm.
43 — 14-15 Guérison de la belle-mère de Pierre.
44 — 16-17 Expulsion de démons et guérisons.
45 — 18-22 Dispositions exigées de deux aspirants.
46 — 23-27 Tempête apaisée.
47 — 28-34 Deux démoniaques au pays des Gadaréniens.
48 IX, 1-8 Guérison d'un paralytique.
49 — 9-13 Vocation de Matthieu.
50 — 14-17 Question sur le jeûne.
51 — 18-26 La fille du chef et l'hémorroïsse.
52 — 27-31 Les deux aveugles de Capharnaüm.
53 — 32-34 Le muet démoniaque.
54 — 35-38 Nécessité de pasteurs et d'ouvriers.
55 X, 1-4 Noms des Apôtres.
56 — 5-16 Envoi des Apôtres aux villes d'Israël.
57 — 17-23 Persécutions contre les disciples.
58 — 24-33 Ne craindre ni la calomnie ni les menaces de mort.
59 — 34-39 Séparations et renoncement.
60 — 40-42 Récompenses promises à ceux qui se donnent à Jésus.
61 XI, 1-6 Le message du Baptiste.
62 — 7-15 Témoignage rendu par Jésus au Baptiste. L'ordre nouveau.
63 — 16-19 La sagesse de Dieu méconnue et cependant justifiée.
64 — 20-24 Malheur aux villes des bords du lac.
65 — 25-30 La révélation du Père et du Fils adressée aux petits.
66 XII, 1-8 Première question relative au sabbat : les épis.
67 — 9-14 Deuxième question sur le sabbat : la main desséchée.
68 — 15-21 La douceur et l'humilité de Jésus prédites.
69 — 22-24 Expulsion d'un démon. Calomnie des Pharisiens.
70 — 25-30 Béelzéboul vaincu.

71 — 31-32 Le blasphème contre l'Esprit-Saint.
72 — 33-37 Les actes et les paroles, manifestations du cœur.
73 — 38-45 Triste situation de la génération impénitente.
74 — 46-50 Les vrais parents de Jésus.
75 XIII, 1-9 La parabole du semeur.
76 — 10-17 Double but des paraboles.
77 — 18-23 Explication de la parabole du semeur.
78 — 24-30 La parabole de l'ivraie dans les emblavures.
79 — 31-32 Le grain de sénevé.
80 — 33 Le levain.
81 — 34-35 L'enseignement en paraboles pour la foule.
82 — 36-43 Explication de la parabole de l'ivraie.
83 — 44-46 Le trésor et la perle.
84 — 47-50 Le filet.
85 — 51-52 Le bon maître de maison.
86 — 53-58 Jésus repoussé à Nazareth.
87 XIV, 1-12 Opinion d'Hérode sur Jésus. Mort du Baptiste.
88 — 13-21 Première multiplication des pains.
89 — 22-33 Jésus marche sur le lac, et Pierre avec lui.
90 — 34-36 Jésus à Gennésareth. Guérisons.
91 XV, 1-9 Controverse sur la tradition rabbinique.
92 — 10-11 Parabole sur la pureté de l'homme.
93 — 12-14 Le scandale des Pharisiens.
94 — 15-20 Principes sur la pureté et l'impureté.
95 — 21-28 La Cananéenne.
96 — 29-31 Guérisons au bord du lac.
97 — 32-39 Seconde multiplication des pains.
98 XVI, 1-4 Les Pharisiens et les Sadducéens demandent un prodige.
99 — 5-12 Le levain des Pharisiens et des Sadducéens.
100 — 13-20 Confession de Pierre. L'Église fondée sur Pierre.
101 — 21-23 Première annonce de la Passion. Reproches à Pierre.
102 — 24-27 Se renoncer pour se sauver.
103 — 28 La venue du Fils de l'homme dans son royaume.
104 XVII, 1-8 La transfiguration. Jésus salué par Moïse et par Élie.
105 — 9-13 Tel précurseur, tel Messie.
106 — 14-20 Guérison d'un épileptique possédé.
107 — 22-23 Nouvelle annonce de la passion.
108 — 24-27 La redevance au Temple acquittée.
109 XVIII, 1-4 Le plus humble sera le plus grand.
110 — 5-7 Égards dus aux petits.
111 — 8-9 Sacrifices nécessaires.
112 — 10-14 La brebis égarée.
113 — 15-20 Correction fraternelle et jugement ecclésiastique.

114 — 21-22 Le pardon des offenses.
115 — 23-35 Le débiteur impitoyable.
116 XIX, 1-2 En Judée, au delà du Jourdain.
117 — 3-12 Question sur la répudiation.
118 — 13-15 Jésus impose les mains à des enfants.
119 — 16-22 Le jeune homme riche.
120 — 23-26 Danger des richesses.
121 — 27-30 Récompense promise au détachement effectif.
122 XX, 1-16 La parabole des ouvriers envoyés à la vigne.
123 — 17-19 Troisième annonce de la Passion.
124 — 20-28 Les fils de Zébédée. Le service des chefs.
125 — 29-34 Guérison de deux aveugles qui imploraient le Messie.
126 XXI, 1-11 Entrée messianique à Jérusalem.
127 — 12-17 Jésus chasse les vendeurs du Temple.
128 — 18-22 Le figuier desséché. La foi.
129 — 23-27 La question sur la mission de Jésus.
130 — 28-32 Les deux fils.
131 — 33-46 Parabole allégorique des mauvais vignerons.
132 XXII, 1-14 La parabole des noces royales.
133 — 15-22 Le tribut dû à César.
134 — 23-33 La résurrection, contre les Sadducéens.
135 — 34-40 Le grand commandement.
136 — 41-46 L'origine du Messie.
137 XXIII, 1-7 Silhouette morale des Scribes et des Pharisiens.
138 — 8-12 Qu'on se garde bien de les imiter!
139 — 13-33 Ils causent la ruine morale du peuple.
140 — 34-39 Leur châtiment. Apostrophe à Jérusalem.
141 XXIV, 1-2 Prophétie sur la destruction du temple.
142 — 3 La question sur le dénouement.
143 — 4-14 Détresse. Persécutions à cause de l'évangile.
144 — 15-20 Désolation de la Judée.
145 — 21-22 La détresse suprême et les élus.
146 — 23-25 Apparition de faux Christs et de faux prophètes.
147 — 26-28 La parousie sera inopinée.
148 — 29-31 Signe et avènement du Fils de l'homme.
149 — 32-35 La parabole du figuier. Affirmation solennelle.
150 — 36-41 Incertitude sur l'avènement du Fils de l'homme.
151 — 42-44 Parabole du maître de maison qui veille.
152 — 45-51 Parabole du serviteur principal.
153 XXV, 1-13 Les vierges prudentes et les vierges folles.
154 — 14-30 La parabole des talents.
155 — 31-46 Le dernier jugement.
156 XXVI, 1-5 Le complot et sa date.

157 — 6-13 L'onction à Béthanie.
158 — 14-16 La trahison de Judas.
159 — 17-19 Préparatifs pour la dernière cène.
160 — 20-25 Annonce de la trahison.
161 — 26-29 Institution de l'Eucharistie.
162 — 30-35 Prédiction de l'abandon des apôtres et du reniement de Pierre.
163 — 36-46 La prière à Gethsémani.
164 — 47-56 La trahison. Arrestation de Jésus.
165 — 57-68 Jésus comparaît devant le Sanhédrin.
166 — 69-75 Le triple reniement de Pierre.
167 XXVII, 1-2 Jésus est livré à Pilate.
168 — 3-10 Fin déplorable de Judas.
169 — 11-26 Jésus devant Pilate.
170 — 27-31 Jésus est couronné d'épines et insulté comme roi des Juifs.
171 — 32-44 Le crucifiement. Les moqueries.
172 — 45-56 Derniers moments et mort de Jésus.
173 — 57-61 Jésus est mis au tombeau.
174 — 62-66 La garde du tombeau.
175 XXVIII, 1-8 Le tombeau vide. L'ange.
176 — 9-10 Apparition de Jésus aux femmes.
177 — 11-15 Le témoignage des gardes. Perfidie des Sanhédrites.
178 — 16-20 Apparition aux onze en Galilée. Mission des Apôtres.

§ 2. — *Le plan.*

On est loin d'être d'accord sur le plan du premier évangile.

Il y a deux catégories de systèmes, surtout à partir de IV, 12 jusqu'à l'arrivée à Jérusalem.

Les uns prennent pour point de départ la dépendance par rapport à Mc. Le plan de Mt. serait précisément celui de Mc., avec des additions. Par exemple, Allen distingue 1) le ministère en Galilée (Mc. I, 15-VII, 23 et Mt. IV, 12-XV, 20); 2) le ministère aux environs (Mc. VII, 24-IX et Mt. XV, 21-XVIII, 35); 3) le voyage à Jérusalem (Mc. X, 1-52 et Mt. XIX, 1-XX, 34) etc. Holtzmann fait une part un peu plus large à la conception doctrinale; il distingue : I 1) Prédication (V-VII); 2) dix miracles (VIII, 1-IX, 34); II Les Juifs résistent, et repoussent Jésus (IX, 35-XIII, 58); III Action en Galilée (XIV-XVIII); IV En Judée (XIX-XXV).

Ce qu'il y a de positif dans ce système, ce sont les changements dans la sphère d'action, qui coïncident exactement avec ceux de Mc. Dans les deux évangiles le ministère de Jésus est en Galilée, surtout à Capharnaüm

et aux bords du lac; puis il y a une pointe vers Tyr et Sidon (Mc. VII, 24 et Mt. XV, 21), et un voyage à Jérusalem par la Pérée (Mc. X, 1 et Mt. XIX, 1); sans parler de l'accord sur la montée de Jéricho à Jérusalem.

Mais cette répartition dans Mt. est plus superficielle. D'autres ont pu analyser le plan sans en tenir compte.

Les conservateurs, comme Zahn et Cornely, ne s'attachent qu'au fond des choses.

D'après Cornely : I Jésus apparaît comme Messie, ce qui suscite des inimitiés (IV, 12-XIV, 12); II Il prépare la fondation de l'Église (XIV, 13-XX, 28); III Il réprouve la Synagogue et fonde l'Église (XX, 29-XXVIII, 20).

D'après Zahn : I Action de Jésus en Galilée (IV, 12-XI, 1); II La séparation s'accentue; Jésus jette les fondements de sa communauté (XI, 2-XX, 34); III Jésus à Jérusalem (XXI, 1-XXV, 46); Passion etc.

Parcourant presque une à une toutes les péricopes, Zahn a montré leur lien, et il conclut que le plan de Mt. domine tous les détails et qu'il n'y a rien dans la Bible d'aussi fortement conçu.

Il est certain en effet que le premier évangile est admirablement ordonné pour mettre en relief certaines idées, mais puisqu'elles sont encadrées par des théâtres divers, il semble qu'il faut aussi tenir compte de cet élément. Qui sait si la différence des pays n'était pas pour quelque chose dans le mode de développement du thème?

C'est en conciliant ces deux éléments que nous distinguons plusieurs parties :

PREMIÈRE PARTIE : L'origine du Christ, ses pérégrinations de Bethléem à Nazareth (I-II).

DEUXIÈME PARTIE : L'investiture du Messie, Fils de Dieu (III, 1-IV, 11).

TROISIÈME PARTIE : La manifestation du Christ en Galilée (IV, 12-XIII, 58).

QUATRIÈME PARTIE : Préambules à la fondation de l'Église, à la périphérie de la Galilée (XIV, 1-XX, 16).

CINQUIÈME PARTIE : Ministère à Jérusalem (XX, 17-XXV).

SIXIÈME PARTIE : La Passion et la Résurrection (XXVI-XXVIII).

Nous revenons sur chacune de ces parties :

I. L'ORIGINE DU CHRIST, SES PÉRÉGRINATIONS DE BETHLÉEM A NAZARETH.

Le Christ descend de David et d'Abraham. La généalogie est trop incomplète pour le prouver; mais Mt. a moins en vue une preuve de ce fait qu'un argument légal tiré de la situation dont Jésus était en possession. C'est une manière de dire : voilà bien ce qu'on exigeait du Messie. Nous sommes en règle (1). Mais comment concilier la descendance davidique avec la foi des chrétiens sur la conception surnaturelle, annoncée par l'Écriture? Par le fait que Joseph a accepté Marie pour femme (2). Quand les Mages arrivent, les Juifs auraient dû s'émouvoir : ils se

contentent de leur indiquer le chemin d'après l'Écriture... N'est-ce pas ce qu'ils font encore par rapport aux gentils (3)? Jésus a dû fuir en Égypte, se réfugier à Nazareth. C'était par la faute des Juifs ou du moins de leur état social. Qu'ils n'y voient pas une infériorité pour le Messie, un motif de le disqualifier, car les deux points étaient prédits (4-6).

II. L'investiture du Messie, Fils de Dieu.

C'est un très grand ascète qui a été chargé d'une condition préalable au Messianisme, la prédication de la pénitence (7-8).

Quand Jésus vient au baptême, c'est pour accomplir toute justice, pour suivre le cours du plan divin, et c'est devant Jean qu'il est déclaré Fils de Dieu (9).

Tenté par le démon, il demeure fidèle à ce rôle de Messie que Dieu lui avait tracé, et terrasse l'adversaire en se servant de l'Écriture (10).

III. La manifestation du Christ en Galilée.

Il y a plusieurs sections : 1) *Préludes*. Choix du théâtre de la manifestation, Capharnaüm et les rives du lac, où, d'après la prophétie, devait apparaître la lumière (11 et 12); l'appel des quatre premiers apôtres qui paraît étranger au schème (13); le thème général : prédication et guérisons (14).

En exécution de ce programme : 2) *prédication* ou le discours sur la montagne (15-40).

3) *Dix miracles* (41-53). Nous renvoyons au commentaire pour les subdivisions. Il est clair que le sermon sur la montagne est le programme d'un législateur qui ne veut pas détruire la révélation, œuvre de Dieu, mais la porter à sa perfection. N'était-ce pas le programme du docteur royal qu'attendaient les Juifs? Quant aux miracles, ils manifestaient sa puissance d'une manière éclatante. Si bien que la lumière avait vraiment brillé; ἐφάνη de IX, 33 répond comme une *inclusio* à φῶς de IV, 16.

4) *La mission des apôtres.* Cependant pour faire plus de lumière (54), Jésus envoie ses apôtres, dont nous connaissons incidemment le groupe et les noms (55). Il les envoie seulement aux brebis d'Israël (56), pour consacrer son privilège, et parce qu'il est vraiment son Messie. Mais il les avertit de ce qu'ils auront à attendre de la mauvaise volonté des pouvoirs (57); aussi il les prémunit et les encourage (58-60). La démonstration ainsi faite que Jésus avait eu tous les égards pour Israël, Mt. néglige même de nous dire quand les apôtres sont revenus.

5) *Le rôle du Baptiste est rempli et le règne de Dieu est commencé.* A ce moment, la démonstration était faite que Jésus était le Christ : le message du Baptiste est l'occasion de préciser son œuvre, et celle qui commence désormais (61 et 62). Mais si quelques-uns s'empressent, les Juifs tournent le dos à Jésus comme à celui qui l'avait annoncé (63). L'excès de la lumière accordée aux villes du lac rendra pire leur

condamnation (64). Cependant la révélation suprême du Fils et du Père est accordée aux petits (65).

6) *Aveuglement et obstination méchante des Pharisiens.* Deux questions sur le sabbat sont des pièges (66 et 67). Il est vrai que Jésus n'a rien d'un roi vainqueur, mais son action humble et douce avait été prédite (68). La mauvaise volonté des Pharisiens s'exaspère jusqu'au blasphème contre l'Esprit-Saint (69-72). La situation est pire qu'avant (73). Les disciples seuls sont les vrais parents de Jésus (74); cette dernière péricope ne rentre pas très bien dans le plan.

7) *Incapacité de la foule à comprendre les mystères du règne de Dieu; ils sont révélés aux disciples.* Au chap. XII, la situation paraissait désespérée. Cependant il n'avait pas été question de la foule. C'est à elle que s'adressaient les paraboles, enseignement simple et familier. Mais ce bienfait lui aussi se tourne en obstacle par la faute de la foule, et Jésus est obligé de réserver à ses disciples un enseignement plus complet. Terminée par le mauvais accueil de la population de Nazareth, cette série de péricopes (75-86) clôt les efforts directs envers le peuple et inaugure la formation des apôtres.

IV. PRÉAMBULES A LA FONDATION DE L'ÉGLISE, A LA PÉRIPHÉRIE DE LA GALILÉE.

1) *Préludes.* L'opinion d'Hérode sur Jésus prélude seulement à celle des disciples, et la mort de Jean-Baptiste n'est qu'un épisode (87). Il y a encore des miracles, car il y en eut toujours, et il était bon de le rappeler (90, 96, 97), mais on voit que la multiplication des pains (88) a surtout pour but la formation des apôtres (99), comme la marche de Jésus sur les eaux, surtout en vue de Pierre (89). Les controverses avec les Pharisiens se terminent par une leçon aux disciples (91-94). Mais Jésus est si peu disposé à abandonner son rôle envers Israël qu'il ne cède à la Cananéenne que lorsqu'elle en a reconnu le privilège (95).

2) *Le Messianisme de l'avenir.* Pierre confesse que Jésus est Messie et Fils de Dieu; il est désigné pour être le fondement de l'Église, et il doit se plier à la conception du Christ souffrant, type de ceux qui seront sauvés (100-103).

3) *Moïse et Élie* reconnaissent eux aussi le Messie (104) et le défaut de la venue d'Élie n'est pas une objection; en réalité il est venu (105). La guérison du lunatique est un épisode (106). Pour le moment, et dans la perspective de la Passion (107), Jésus paie la redevance au Temple, pour lui et pour Pierre (108).

4) *Organisation anticipée de l'Église.*

Le principe ayant été posé par l'investiture de Pierre (100), il restait à donner aux apôtres des instructions sur ce que seraient l'esprit de l'Église et les devoirs de ses chefs, de tous les membres entre eux. C'est à cela que se rattache l'instruction sur l'humilité nécessaire aux chefs (109), les

égards dus aux petits (110), le zèle envers les égarés (112), la correction fraternelle et le jugement ecclésiastique (113), le pardon des offenses (114), mis en lumière par une parabole (115). La péricope 111 n'a qu'une attache verbale à ce contexte.

Le changement de scène (116) ne change rien à la suite des idées. Car la question sur la répudiation amène une règle nouvelle pour l'avenir (117), l'approche des enfants sert à fixer l'esprit nouveau des disciples (118). Le dépouillement effectif des richesses sera un des ressorts du règne de Dieu (119-121). Dans la parabole des ouvriers, le don par grâce remplace le salaire dû à la simple prestation (122).

V. Le ministère a Jérusalem.

1) *En route vers Jérusalem.* En vue de Jérusalem, la prévision de la Passion est plus prochaine (123). Les idées fausses qui subsistent encore chez les disciples sont corrigées par la notion du service des chefs (124). Deux aveugles acclament le Messie (125).

2) *Jésus est acclamé comme Messie* (126) *et agit comme tel* (127) en citant l'Écriture. Spécialement dans Mt. il est le prophète de Galilée, et son humble équipage prophétisé. Le figuier (128).

3) *Les Sanhédrites se mettent à la traverse.* Discussions qui se terminent par une allusion de Jésus à l'origine du Messie, Seigneur de David (129-136). Ce qui est propre à Mt., accentue la mauvaise volonté des Juifs (130-135) et les menace plus expressément du châtiment (132).

4) *Discours contre les Scribes et les Pharisiens,* presque entièrement propre à Mt. et qui rejette sur eux la responsabilité de la ruine du peuple (137-140).

5) *Enseignements aux disciples sur la ruine du Temple* et l'obligation de veiller en attendant la venue du Fils de l'homme (141-155). Il y a donc à l'intérieur de cette partie, entre 3) et 4) par rapport à 5), le même rapport qu'entre III et IV; après un dernier effort pour vaincre la mauvaise volonté des Pharisiens, Jésus se tourne vers ses disciples. Les parties tout à fait propres à Mt. sont des avis importants pour l'époque où les disciples seront privés de leur maître: veiller (153) et cependant servir ses intérêts (154), le chercher et le servir dans la personne des pauvres et des affligés (155).

VI. La Passion et la Résurrection.

Les faits priment tout, et doivent être racontés pour eux-mêmes. L'intention de Mt. apparaît cependant dans les traits qui lui sont propres. 1) Il est fort détaillé sur Judas, sans cependant en faire le type d'Israël. Ce misérable pousse à l'extrême la faute de ses compatriotes : le prix est fixé, la somme versée, il parle à la Cène, Jésus lui parle après sa trahison (Lc. mais non Mc.), son regret sombre dans le désespoir : diverses prophéties (158. 160. 168).

2) Le crime du peuple éclate davantage : la femme de Pilate essaye de

sauver Jésus, et tandis que Pilate se lave les mains, le peuple appelle le sang sur sa tête (169).

3) Le tremblement de terre et les ressuscités rendent témoignage à leur façon (172).

4) Les chefs s'obstinent, demandent des gardes à Pilate, et ensuite leur conseillent de mentir en les achetant (177).

5) Jésus retrouve ses disciples en Galilée, et c'est là qu'il leur donne leur mission à tous les peuples, en vertu de son autorité universelle (178).

§ 3. — *Le but et les destinataires.*

Que conclure de cette analyse sur le but que s'est proposé Matthieu? D'après Cornely les interprètes modernes sont d'accord là-dessus avec les anciens : le but de Matthieu fut dogmatique, et de démontrer que Jésus était le Christ ou le Messie (1).

Assurément cette preuve se trouve dans Mt., mais son dessein est bien plus vaste. Il n'écrivait pas spécialement pour les Juifs non convertis, comme Cornely le concède, mais pour les fidèles du Christ. Leur prouver que Jésus était le Messie eût été une catéchèse non seulement élémentaire, mais insuffisante. Car enfin Jésus était l'objet de leur culte, le Fils de Dieu, le Seigneur, associé aux hommages qu'ils rendaient à Dieu par lui. Et on voit bien, dans Mt. même, quelque chose de cela. Il ne faut pas exagérer non plus le caractère argumentatif de l'ouvrage (2). Ce n'est point une histoire à la grecque. Ce n'est pas surtout une histoire *ad narrandum*. Les faits sont groupés pour qu'on en tire une conclusion. Mais le cadre est historique et solide.

Le grand fait historique mis en lumière, c'est que Jésus, condamné par les Juifs comme faux Messie et usurpateur blasphématoire du titre de Fils de Dieu, s'était cependant révélé à Israël comme son Messie, continuant le plan divin dans la ligne de la révélation, et autorisé par des œuvres divines. Les chefs d'Israël et le peuple même l'ayant rejeté, ils s'étaient privés d'une révélation plus haute (3), accordée par une grâce divine aux petits et surtout à Pierre, ce qui impliquait leur réprobation comme peuple de Dieu et leur châtiment. Jésus néanmoins avait fait l'œuvre de son Père en organisant d'avance une église, en dehors du judaïsme, et ouverte à toutes les nations.

(1) *Intr. spec.*, III, 56.

(2) PATRIZI, *De Evangel.*, I, p. 7 : Matthaei itaque opus non ἱστορικόν est, sed ἐλεγχτικόν, cité par Cornely, p. 57.

(3) C'est par ce trait essentiel que ce résumé se distingue de celui de Cornely, p. 58. Il réserve ce que Mt. dit clairement non seulement du messianisme, mais de la divinité de Jésus.

Si l'on ne tenait compte que de la première partie, il faudrait dire que Mt. est essentiellement une apologie du Christ, une défense de ses fidèles contre les attaques ou les objections du judaïsme. Mais il est impossible de faire abstraction de tout ce qui est une lumière pour l'avenir, et il faut reconnaître dans Mt. une intention didactique.

L'idéal du Christ n'est pas celui des Juifs; ces derniers ont eu le tort de s'y buter, mais les fidèles doivent le suivre. Si Mt. n'était qu'une démonstration défensive, on ne s'expliquerait pas l'empire extraordinaire qu'il a eu sur les âmes. La conception chrétienne opposée à l'aveuglement judaïque exerce directement sa séduction.

On s'explique ainsi très naturellement cette double apparence de Mt., qu'on a dit tantôt universaliste, et tantôt judéo-chrétien, ou tous les deux à la fois, le produit d'une combinaison, comme voulait l'école de Tubingue. En réalité Mt. n'a pas de tendances judéo-chrétiennes, si par là on entend l'union des observances juives et des pratiques chrétiennes. Aucun des deux autres synoptiques n'a mis l'évangile dans une opposition plus triomphante avec l'esprit juif. Mais précisément pour mettre les Juifs dans leur tort, il fallait leur montrer que Jésus n'avait contrarié en rien leur respect de la Loi. Lui-même l'avait observée. Il s'est présenté, répétons-le, comme leur Messie. Il n'a pas voulu prêcher à d'autres. S'ils avaient été dociles, les Juifs l'auraient suivi et auraient compris en quoi consistait la vraie perfection de la Loi. Ils se sont cabrés, et sont seuls responsables de la rupture. Mais désormais elle est consommée, Mt. le montre avec la dernière énergie. Jusqu'au bout, et par delà la tombe du Christ, le judaïsme officiel s'est obstiné, jusqu'à recourir au mensonge vulgaire; désormais son châtiment est certain, conséquence de sa réprobation. Les nations sont convoquées au baptême, dans la formule de la révélation suprême de Jésus, non à la pratique de la Loi qui va disparaître avec le Temple, sauf ses éléments éternels, perfectionnés dans le christianisme.

Zahn a raison de dire de Mt. : « C'est une apologie historique du Nazaréen et de sa communauté contre le Judaïsme. » Mais il faut ajouter : et une exposition lumineuse de la conception religieuse enseignée par Jésus et qui a Jésus pour objet. « Heureux qui n'aura pas été scandalisé en moi » (XI, 6)! car « la Sagesse a été justifiée par ses œuvres » (XI, 19), c'est le mot de la première partie; « apprenez aux nations à pratiquer ce que je vous ai ordonné » (XXVIII, 20), c'est le dernier mot de la seconde. Par la force des choses, les déductions découlant de l'histoire, ce double fil se retrouve un peu partout. C'est la lumière qui luit dans les ténèbres, qui lutte avec les ténèbres.

Dans Lc. la part des ombres est extrêmement réduite. C'est qu'il s'adressait aux Gentils. Mais il avait fallu dès le début indiquer clairement comment le christianisme se rattachait authentiquement à la révé-

lation accordée à Abraham et aux Israélites, en quoi l'esprit nouveau différait de l'ancien, comment le Pharisaïsme ayant égaré le peuple de Dieu s'était à plus forte raison montré incapable de le guider vers son Messie, prouver qu'il était dans son tort, et que les chrétiens devaient braver les anathèmes et les mauvais traitements à la suite du Christ. Or c'était surtout à des Juifs qu'il fallait le dire. Le seul plan de l'évangile confirme entièrement l'opinion des Pères, que Matthieu a écrit en Palestine et pour les Palestiniens. On en trouve encore des indices dans le détail. Mais c'est un point sur lequel nous aurons à revenir.

CHAPITRE III

CRITIQUE LITTÉRAIRE.

§ 1er. — *Saint Matthieu et saint Marc.*

La question des rapports du premier évangile avec le second est des plus ardues. Nous ne pouvons nous dispenser de l'examiner en détail. Mais un examen détaillé enchâssé dans une exposition méthodique ferait perdre de vue les grandes lignes de l'argumentation. Il nous paraît urgent, sur un point si délicat, d'exposer ce que nous jugeons le plus probable, sauf à renvoyer pour les preuves à l'enquête qui sera poursuivie, souvent dans les termes mêmes des critiques d'une autre opinion.

A. VUE D'ENSEMBLE.

I. *État de la question.* — En dehors de l'Église, l'opinion dominante est celle qu'on nomme des deux sources. Théodore Zahn est le seul savant en renom qui tienne pour la dépendance pure et simple de Mc. par rapport à Mt., mais seulement par rapport à Mt. araméen (Ma.). Les autres, malgré des divergences parfois radicales sur certains points, estiment que les ressemblances entre Mt. et Lc. supposent à tout le moins une source commune, dite autrefois *Logia* et aujourd'hui Q (*Quelle*, source), même en Angleterre et en France. Cette source que plusieurs tiennent pour une traduction en grec d'un original araméen (1), est le plus souvent censée antérieure à Mc., qui l'aurait exploitée d'après des critiques assez nombreux (2), et quelques-uns l'attribuent à l'apôtre Matthieu, ou du moins ne voient aucune raison de la lui refuser.

Outre cette source, contenant uniquement ou presque uniquement des discours, Mt. se serait servi de l'évangile de Mc. ; et, selon le plus grand nombre, il le lisait à peu près tel que nous le lisons aujourd'hui. Au moyen de cette première esquisse d'un évangile, et des discours (Q) écrits peut-être par l'apôtre Matthieu, un inconnu aurait composé en grec notre premier évangile.

(1) Loisy, *Les évangiles synoptiques* (p. 81 ss.) : « Il n'est pas tout à fait certain que le document primitif ait été rédigé en araméen. »

(2) Le même : « La dépendance de Marc à l'égard de ce document paraît incontestable. » Cf. notre Com. de Mc., p. CIII ss.

Il y a là deux points contraires à la tradition, telle que nous l'avons reconnue : le premier évangile aurait été écrit en grec, et non en araméen; il serait postérieur au second qu'il aurait exploité presque tout entier pour le faire servir à son plan personnel. D'ailleurs ces deux points sont connexes. Si le premier évangéliste a écrit en grec, il sera très difficile sinon impossible de prouver qu'il n'a pas suivi Mc. Si d'autre part il a suivi Mc., il est tout à fait invraisemblable qu'il ait écrit en araméen. Tandis que s'il a écrit en araméen, la dépendance de Mc., si elle existe, pourrait être le fait du traducteur.

On ne saurait donc céder un des deux points de la critique sans les abandonner tous les deux. C'est la position qu'il faut envisager telle qu'elle est. Les deux opinions sont logiques.

Celle des critiques a pour nous, catholiques, deux graves inconvénients.

1) Nous venons de dire qu'elle est contraire à la tradition.

2) Mais de plus, si Mt. n'est plus qu'un développement de Mc., de la manière que disent les critiques, son autorité est ébranlée. L'auteur n'est plus un apôtre, comme l'antiquité l'a affirmé, et on se demande où il a puisé ses compléments.

Les critiques en voient la raison d'être dans une transposition au temps de Jésus des croyances dues à l'évolution des idées et des institutions dans l'Église, ce qui est nier leur authenticité.

Si l'on songe qu'un de ces prétendus compléments est la promesse faite par Jésus à Pierre (xvi, 17-19), véritable fondement de tout l'ordre ecclésiastique, on aura jugé d'un mot de la gravité de cette allégation.

Quant à ce second point, il y aurait lieu, en tout état de cause, de distinguer. On prouverait que les compléments de Mt. et spécialement ce texte, loin d'être des adaptations arbitraires d'un écrivain — ou d'une communauté — en verve créatrice, sont des éléments de la plus ancienne tradition palestinienne. Dans ces conditions il serait moins dangereux de renoncer à la tradition littéraire d'authenticité. C'est pourquoi des critiques non-catholiques assez modérés croient pouvoir associer l'opinion moderne à leur respect de la tradition.

Ils estiment que la tradition est sauve, pourvu que l'apôtre Matthieu ait été l'auteur de ce qui fait l'originalité du premier évangile, l'enseignement du Sauveur, quand bien même cet enseignement aurait été complété d'après Mc. et enchâssé dans son cadre biographique.

Cette prétendue *via media* qui est surtout suivie dans l'Église anglicane (1), est prohibée par un décret de la Commission biblique, qui pose

(1) Plummer, *Com.* p. x. L'auteur inconnu : used a great deal of material which was probably collected by S. Matthew, whose name thus became connected with the First Gospel as we have it.

en même temps certains principes de liberté. Il a été répondu (26 juin 1912) affirmativement à la question suivante :

Utrum, servatis quae iuxta praecedenter statuta omnino servanda sunt, praesertim de authenticitate et integritate trium evangeliorum Matthaei, Marci et Lucae, de identitate substantiali Evangelii graeci Matthaei cum eius originali primitivo, nec non de ordine temporum quo eadem scripta fuerunt, ad explicandum eorum ad invicem similitudines aut dissimilitudines, inter tot varias oppositasque auctorum sententias, liceat exegetis libere disputare et ad hypotheses traditionis sive scriptae sive oralis vel etiam dependentiae unius a praecedenti seu a praecedentibus appellare?

En conséquence il a été répondu négativement à la question suivante :

Utrum ea quae superius statuta sunt, ii servare censeri debeant, qui, nullo fulti traditionis testimonio nec historico argumento, facile amplectuntur hypothesim vulgo duorum fontium *nuncupatam, quae compositionem Evangelii graeci Matthaei et Evangelii Lucae ex eorum potissimum dependentia ab Evangelio Marci et a collectione sic dicta sermonum Domini contendit explicare; ac proinde eam libere propugnare valeant?*

On pourrait relever ici des nuances. La Commission entend-elle avant tout barrer le chemin à ceux qui s'y engagent légèrement (*facile*), tandis qu'elle serait plus indulgente à ceux qui essaieraient de s'appuyer sur la tradition ou sur l'histoire, ou bien qui feraient des prétendus *Logia* un ouvrage où figureraient des récits historiques? Nous n'avons pas à trancher ce point. Elle semble avoir maintenu avant tout le caractère canonique et par conséquent inspiré du Matthieu grec. Il ne serait pas licite, pensons-nous, parce que contraire à la tradition la plus claire, de récuser l'affirmation du texte grec comme on pourrait le faire pour le texte de la Vulgate latine, pour la raison qu'il n'est qu'une traduction. L'Église ne songe pas à faire moins de cas du seul texte qui figure dans son histoire, définitions et exégèse, pour lui préférer un texte hébreu ou araméen qu'en somme elle ne connaît pas. La Commission exige cependant qu'on tienne le texte canonique comme étant en substance celui de l'Apôtre Matthieu. Et sans doute ce n'est pas sans raison qu'au lieu de déclarer simplement le grec authentique, comme l'Église l'a fait pour la Vulgate, la Commission parle seulement d'une identité substantielle. On pourra donc alléguer entre le grec connu et l'araméen inconnu, à tout le moins autant de différences qu'il y en a entre les textes originaux et la Vulgate. Et personne ne prétend que la traduction grecque dite des Septante, que saint Augustin tenait pour inspirée, n'est pas identique en substance avec la Parole de Dieu. Cela laisse évidemment une certaine marge. Mais il y a plus. Si, comme nous venons de le dire, on n'est pas autorisé à rejeter les affirmations de Mt., traducteur grec, c'est qu'il était inspiré. Comme tel il pouvait sans doute disposer sa traduction avec

une certaine indépendance qui faisait défaut aux Septante et à saint Jérôme.

Aussi, même depuis le décret de la Commission, des auteurs catholiques très sûrs, qui sont en même temps des critiques distingués, lui ont reconnu ce droit. Voici par exemple comment s'exprime M. Sickenberger, dans un manuel très répandu et approuvé : « L'identité substantielle entre le Matthieu grec et sa base araméenne, donc le témoignage de l'ancienne tradition, est en sûreté, quand on admettrait que l'arrangeur grec a introduit encore des péricopes considérables, et des transformations dans l'ordre des matériaux (1). » C'est à peu près ce que veut dire aussi M. Camerlynck (2).

II. *Solution proposée.* — La position que doivent garder les exégètes catholiques leur est donc indiquée par l'autorité ecclésiastique. Ce n'est point une raison pour ne pas examiner les faits. D'autre part, les critiques qui ne reconnaissent pas cette autorité ne sauraient, sans manquer aux règles de leur art, tenir la tradition comme non avenue. Aussi avons-nous vu qu'ils ont tenté de la restreindre au seul témoignage de Papias — qui se serait trompé. Si les raisons de critique interne étaient décisives dans ce sens, ils devraient sans doute en venir là. Mais si les raisons pour et contre étaient égales, il ne serait que juste de s'en tenir à la tradition. Voyons donc d'abord le système de la critique, et demandons-nous s'il conclut contre la tradition, mais telle qu'elle est : l'œuvre de l'apôtre Matthieu antérieure à Marc est un écrit araméen; la traduction le reproduit en substance, mais il n'est pas dit qu'elle soit antérieure à Mc. ou indépendante de lui.

Nous ne demandons pas aux critiques d'établir entre Mc. et Mt. une dépendance littéraire quelconque. Le fait nous paraît constant, quoique d'une nature différente de ce que nous avons constaté entre Mc. et Lc., d'après l'ordre des faits, les doublets et le style.

A propos de l'ordre des faits, saint Augustin a exagéré l'impuissance de la mémoire (3). Incontestablement elle peut recevoir une certaine discipline sans le secours de l'écriture. Il faut sans doute reconnaître ce phénomène dans la tradition du *Credo*. Encore est-il qu'on en a recueilli plusieurs formes. Mais si du moins le principe de la discipline est clair sur ce point, il est au contraire certain que l'autorité ne s'est pas exercée dans le même sens à propos des paroles et des actes de Jésus.

(1) *Kurzgefasste Einleitung in das Neue Testament*, 2e éd., p. 60.

(2) *Synopsis*, 1921, p. LIV etc.

(3) *De consensu ev.* II, XXI (51) : quia enim nullius in potestate est, quamvis optime fideliterque res cognitas quo quisque ordine recordetur — quid enim prius posteriusve homini veniat in mentem, non est ut volumus, sed ut datur — etc. Quoi qu'on pense de cette théorie, il est clair que saint Augustin ne suppose pas une catéchèse qui se serait imposée à la mémoire.

Si l'on avait demandé aux chrétiens de les savoir et de les réciter dans le même ordre et dans les mêmes termes, on n'aurait pas permis aux écrivains de suivre chacun leur voie avec tant de divergences. Il faut tenir compte du respect pour les paroles du Sauveur qui ne permettait pas de les altérer, de la ténacité de certaines mémoires, des habitudes prises, de la coutume dans certains groupes plus ou moins fermés de répéter les histoires dans les mêmes termes.

Mais tout cela n'explique pas que certains événements ou certains enseignements aient été reproduits dans le même ordre, surtout lorsque cet ordre ne s'imposait ni par une réalité constatée, ni par une logique nécessaire.

A propos de saint Luc, nous avons tenu compte aussi du phénomène des doublets. L'argument ne consiste pas dans le fait de la répétition par un auteur des mêmes paroles, mais dans ce fait que la répétition se présente la seconde fois dans un contexte où l'on retrouve en même temps l'ordre d'un autre auteur.

La troisième preuve de dépendance est la similitude des termes, surtout lorsqu'il s'agit de termes rares, et qu'elle est prolongée. Retrouvant ce phénomène d'accord entre Mc. et Mt. nous devons conclure à une dépendance.

Une certaine dépendance admise, quel est l'imitateur? Si de deux auteurs l'un paraît original, spontané, presque incorrect, en tout cas peu soigné, si l'autre est plus régulier, quoique moins savoureux, s'il a l'air d'avoir voulu améliorer, cette amélioration ayant pour résultat de rendre le texte moins expressif et de diminuer le contact avec les faits, on n'hésitera guère à se prononcer. De même si l'on s'aperçoit que de l'un à l'autre il y a progrès sinon dans la foi, du moins dans la précision des croyances.

C'est ainsi que nous avons regardé Luc comme dépendant de Marc. Dans ce cas la tradition et la critique assignent le même rang; il n'y a aucune difficulté.

Or si Mt. était par rapport à Mc. dans la même situation littéraire que Lc., cette évidence de la critique interne ne doit-elle pas prévaloir sur la tradition de l'ordre chronologique?

On nous affirme que la cause est la même, qu'on l'examine quant à l'ordre, quant aux doublets, quant à la ressemblance des termes. Et, en effet, comme on le verra dans les études de détail, nous concédons une certaine ressemblance dans l'ordre ou dans l'acolouthie des péricopes, quelques doublets dans Mt., un style assez souvent identique dans tous les deux, mais plus régulier dans Mt. Cela posé, Mc. ne peut être l'imitateur : 1) parce qu'il n'a tout au plus qu'un doublet; 2) parce que son style est original; 3) il n'a pas non plus imité l'ordre de Mt. En effet l'ordre n'est tout à fait le même qu'après le ch. XIII de Mt. Dans la

première partie l'ordre de Mt. paraît voulu pour grouper ensemble des matières connexes.

On comprendrait que Mt. ait changé l'ordre de Mc. pour le réduire à son système; on ne comprendrait pas pourquoi Mc. qui n'a aucune prétention chronologique aurait d'abord corrigé Mt. pour le suivre ensuite. A s'en tenir donc au critère suivi pour Lc., il faudrait déjà conclure que Mc. ne dépend pas de Mt.

C'est donc que Mt. dépend de lui ou d'une source commune? Mais quelle peut être cette source commune? Ce serait une histoire comme celle de Mc., dans le même ordre, dans les mêmes termes. Si elle existait, pourquoi Mc. aurait-il écrit?

Que si l'on compare la physionomie, l'économie totale des deux évangiles, tout proclame, dit-on, l'antériorité de Mc.

En effet, si Mt. existait, quelle raison Marc avait-il d'écrire? Il se serait donc contenté de faire des extraits de Mt., d'y ajouter de vives couleurs, et quelques épisodes très rares? Mais était-ce une raison suffisante, et ne risque-t-on pas de compromettre le précieux réalisme de réalité de ses tableaux en n'y voyant plus que des traits ajoutés à un dessin déjà exécuté?

Que si au contraire nous admettons, nous, conservateurs, que Marc a été en contact avec la réalité et si nous le comparons à Mt., lequel des deux fait figure de témoin oculaire?

Si ce Mc. si vivant, si mêlé aux événements, qui les voit venir en spectateur, n'est pas même un témoin oculaire, puisqu'il dépend d'après nous de la catéchèse de Pierre, de quel droit attribuer les récits décolorés de Mt. à un Apôtre?

Manifestement, nous dit-on, l'évangile de Marc est la première esquisse biographique de la vie de Jésus, mise à profit par Mt. dans un ouvrage doctrinal, par Mt. soucieux de remédier aux inégalités de Mc., ainsi que le prouvent les points nombreux où il apparaît comme un adroit correcteur.

Nous ne pensons pas avoir affaibli les grandes lignes de l'argumentation, dont on trouvera le détail plus loin.

Nous répondons en admettant pleinement l'indépendance littéraire de Marc, si ce n'est pour l'ordre de la seconde partie. Mais cet ordre et le choix des épisodes ne dépendent pas nécessairement de notre Mt. comme nous essaierons de l'expliquer. Quant à la manière de présenter les faits, il nous paraît de plus en plus établi par la critique — conformément à la tradition — que Mc. a suivi une source orale, c'est-à-dire la catéchèse de Pierre.

C'est donc concéder une certaine dépendance de Mt.

Mais d'abord ce n'est pas une dépendance de fond dans la manière de concevoir l'ouvrage. Si Mt. était un ouvrage historique sur le même plan

que Mc., il semblerait en effet qu'il serait postérieur, et conçu comme un développement, ajoutant par exemple ce qui était relatif à la naissance du Christ.

Mais en exposant son plan, tel qu'il résulte avec évidence de tout l'enchaînement des péricopes, nous avons vu que l'auteur s'est bien plutôt proposé pour but de soutenir les disciples du Christ dans leur foi, soit en la défendant contre les attaques des Juifs, soit en mettant en lumière l'enseignement de Jésus. Les adeptes de l'hypothèse des deux sources en conviennent en général, sans reconnaître que c'est renoncer à prouver une dépendance de Mt. telle, qu'il aurait seulement voulu compléter Mc. Assurément on peut concevoir qu'un écrivain se soit proposé de fondre en un seul ouvrage un recueil des enseignements de Jésus et quelques traits de sa vie. Mais il faut voir si cette possibilité a été réalisée dans Mt. Il serait bien étrange qu'une pareille compilation ait pu se faire sans qu'on aperçoive encore une certaine disparité dans les morceaux, des notes différentes dans le style. Or ce n'est pas le cas, et Jülicher lui-même nous dit qu'il ne faudrait pas prendre Mt. pour un compilateur (1). Son style est, dans son genre, aussi constant que celui de Mc. et beaucoup plus schématique. Je lis dans un dictionnaire quelconque cette définition du schéma : « Figure simplifiée servant uniquement à la démonstration, et qui représente, non la forme, mais les relations et le fonctionnement des objets. » C'est bien ainsi que procède le style de Mt. Tandis que pour Mc. les faits se présentent, se déroulent, font impression comme des tableaux qui respirent la vie, dans Mt. ils ne sont amenés que pour servir à la manifestation d'une doctrine. C'est un point qui n'est guère contesté, quoiqu'on évite de le mettre en lumière. L'ouvrage a donc été écrit tout entier, et jusque dans le détail, sous l'empire d'une pensée. Encore une fois il est très difficile d'affirmer que tel résultat littéraire a été réalisé de telle ou de telle façon. Mais en présence d'une pareille unité, il faudrait des preuves bien solides pour qu'on traite l'auteur de compilateur, ce qu'on fait en réalité sans lui en donner le titre.

Dira-t-on qu'un système aussi bien ordonné ne peut être la première manifestation des écritures chrétiennes? Ce serait une affirmation gratuite et même assez contraire à l'évolution telle que nous pouvons la constater. Luc, oui, est en progrès sur Mc. dans le sens de l'histoire. Il a tendu et très délibérément vers une biographie plus complète et plus caractérisée comme telle. Jean lui-même, malgré ses préoccupations doctrinales, a donné des indications sur la chronologie du ministère

(1) *Einleitung in das N. T.* (p. 195) : Mit einer Compilation können wir es nicht zu thun haben, wo die Eigenart des Verfassers in Diction und Tendenz, in Klang und Gedankenfarbe sich von Anfang bis zu Ende so fühlbar macht.

de Jésus. On allait donc bien vers le genre littéraire de l'histoire. Mt. serait un mouvement en sens contraire, car même les récits de la Nativité ne figurent que pour compléter la démonstration.

Et de la sorte il répondait au premier et au plus urgent besoin de la communauté chrétienne. A peine les Apôtres eurent-ils prêché le Christ que la controverse commença, et son terrain était naturellement la vie de Jésus et sa doctrine en face de l'Écriture. M. Burkitt et M. Rendel Harris (1), suivis désormais de beaucoup d'autres, ont imaginé comme premier livre composé par des chrétiens un recueil de témoignages bibliques, destiné à la controverse. Ce serait une sorte de Proto-Matthieu.

Il y a là une indication, quoique la portée en soit exagérée. Car on ne comprend pas un recueil de ce genre sans sa contre-partie, c'est-à-dire la base de comparaison dans la vie et la doctrine du Christ. Plus tard, ce dernier point étant acquis, on a pu isoler les témoignages et en compléter la liste. Mais au début on ne pouvait engager la controverse sans avoir assuré le terrain des faits nouveaux. C'est ainsi que dans le procès de saint Étienne il fallait savoir si oui ou non Jésus avait réprouvé la Loi et le Temple. L'évangile de Mt. répondait à ce besoin.

Étant l'œuvre d'un esprit spéculatif, il n'a rien qui décèle à nos yeux le témoin oculaire. C'est ce qu'il faut concéder. Nous ne disons pas que l'évangile est d'un apôtre parce qu'on y reconnaît un témoin oculaire ou un collaborateur de Jésus, mais, la tradition étant ferme sur le nom, nous disons que ce nom garantit la réalité des faits. Quand l'auteur écrivait, on savait qui il était, et les disciples avaient confiance en lui.

Il excelle à présenter les faits succinctement, nettement, et à exprimer avec lucidité l'enseignement qui en résulte. Sa méthode est droite, son style limpide. On pourrait imaginer qu'il a réduit les formes opulentes de Mc. à une esquisse où il ne manque rien d'essentiel. Mais sa manière propre peut être le don de cet écrivain, comme Marc a eu le naturel et Luc le sentiment. Ce peut être un premier jet, et il y a lieu de le conclure, si c'est bien la manière qu'il fallait à son dessein. Il y a des témoins oculaires très sérieux, mais qui ne savent pas voir ou ne savent pas exprimer la physionomie des faits.

Nous reconnaissons cependant que s'il s'agit de la forme, il est des cas où Mt. a bien l'air de corriger Mc. dans le sens de la clarté et de la correction du grec. Et c'est parce que Mt. est si indépendant pour le fond, tout en dépendant pour la forme, que nous admettons un Matthieu araméen (Ma.) et une traduction grecque (Mt.). D'un fait complexe nous donnons une explication complexe. Elle s'impose, croyons-nous, à ceux qui tiennent pour un Mt. araméen (ou hébreu) et c'est ce qu'a bien

(1) *Testimonies*, I et II, 1916 et 1920; cf. *RB.* 1921 p. 612 ss.

compris M. Belser, catholique très conservateur, qui s'est prononcé très nettement pour la dépendance du Mt. grec envers Mc. (1).

Il est d'ailleurs une raison que les partisans de la catéchèse orale ne semblent pas avoir soupçonnée. La transmission orale des faits dans une même langue pourrait peut-être expliquer la ressemblance des termes dans deux auteurs. Mais si l'un écrit dans une langue sémitique, l'autre en grec, la ressemblance de la traduction grecque du premier avec le texte original de l'autre ne peut se résoudre en une source orale commune. Tous ceux-là le comprennent assez qui savent de combien de manières un texte sémitique peut être traduit en grec. Les tenants de la tradition doivent donc admettre une influence de Mc. sur Mt., à moins qu'ils ne prétendent que Mc. se soit servi du Matthieu grec, ce qui serait tout à fait invraisemblable.

Quant aux critiques, ils n'acceptent pas cette distinction, parce qu'ils soutiennent que Mt. est un ouvrage original en grec. C'est ce qu'ils ne peuvent prouver, si l'on s'en tient à la pure philologie. Nous estimons même que la dépendance de Mt. envers un original sémitique, admise par plusieurs critiques pour les discours, n'est pas moins probable pour l'ensemble.

On ajoute que Mt. ayant cité les Septante n'a donc pas écrit en araméen (ou en hébreu). Le fait est certain, mais doit se concilier avec un autre fait, qui est le recours de Mt. au texte hébreu original de l'Ancien Testament. Nous ne nions pas qu'un écrivain grec ait pu adopter les deux manières, puisque c'est le cas de Paul. Mais à tout le moins l'argumentation des critiques n'est pas décisive, puisque la complexité du phénomène s'accommoderait très bien cette fois encore d'une solution complexe.

Nous admettons donc que le traducteur de Ma. a retouché son texte d'après Mc. — Dans quelle mesure?

D'après ce que nous avons dit, c'est toute l'ossature, toute la substance qui est demeurée la même. Les raisons que nous donnons ont une valeur par elles-mêmes, sans parler de la tradition. On conclura à un emprunt fait à Mc. s'il s'agit d'une de ses expressions favorites, comme εὐθύς. De même pour une note tout à fait caractéristique de Mc., comme la recommandation du silence. Le critère adopté pour Lc. nous obligera aussi à attribuer certains doublets, peu nombreux, à l'influence de Mc. Que Ma. ait écrit une seule fois ou deux fois la même sentence, cela ne change évidemment pas sa substance. Le point délicat, ce sont les narrations. Lorsqu'elles n'aboutissent pas à un enseignement, et que d'ailleurs les termes de Mt. semblent calqués sur ceux de Mc. en les modifiant, on sera tenté de conclure à un emprunt. Cela n'altère pas la substance, de

(1) *Einleitung...* p. 42.

même que les Septante sont bien encore substantiellement la Bible inspirée, quoiqu'ils aient d'assez longues narrations, encore reçues dans l'église grecque catholique, mais absentes de la Vulgate officielle latine. L'addition serait la moindre de toutes si c'était une seconde multiplication des pains, ou quelques cadres historiques. Le commentaire montrera que sur ce point nous sommes extrêmement prudent, parce que presque toujours il y a des raisons de reconnaître l'originalité de Mt. Nous réservons plutôt une certaine latitude en principe que dans les cas concrets, et sans jamais rien avancer avec une complète assurance.

Les choses étant ainsi, comment pouvons-nous tenir encore la complète indépendance de Mc?

Cette indépendance sera en effet complète à l'égard du Mt. grec. A l'égard du Ma. araméen, elle est très difficile à apprécier. Matthieu ayant écrit pour les Juifs chrétiens dans leur langue, il n'est pas impossible de concevoir que Mc. ait cru devoir écrire les mêmes choses pour les gréco-romains en grec. Mais s'il avait suivi Mt. il aurait dû, semble-t-il, faire une plus large part à l'enseignement de Jésus. Nous maintenons donc qu'il s'en est tenu à la catéchèse de Pierre à Rome, allégée de tout un ensemble de discours plus ou moins engagés dans la controverse juive. Au surplus, la dépendance du Mt. grec étant admise, il ne reste plus qu'à expliquer comment il se fait que Mc. et Mt. contiennent les mêmes morceaux, et dans le même ordre à partir du ch. XIV de Mt., accord qui a son point maximum dans le récit de la Passion.

Rien n'empêche d'attribuer cet accord à la situation de la catéchèse à Jérusalem. Avant de prêcher à Rome, Pierre a enseigné à Jérusalem, il est peu probable qu'il ait ensuite changé sa manière. Témoin de toutes les heures, c'était à lui qu'il appartenait de mettre en relief les points principaux de la vie de Jésus. Et si Matthieu, ancien comptable, était le plus en état de les écrire, ses rédactions ont pu à leur tour avoir quelque influence sur Pierre. D'autres ont pu fixer leurs souvenirs par écrit. Parce que Matthieu était un témoin oculaire, les catholiques semblent répugner à admettre qu'il se soit servi des écrits des autres. Certes il n'en avait pas besoin pour évoquer le souvenir des faits. Mais, il ne faut pas l'oublier, en Orient un écrit a une valeur par lui-même; il n'appartient à personne, et il s'impose à tout le monde. Quand une chose a été racontée d'une certaine façon, elle prend en quelque sorte une existence scripturaire. La raconter différemment, c'est troubler les habitudes. Les partisans de la catéchèse orale, qui tiennent pour la fixité de la tradition, devraient peut-être en faire honneur à la fixité de l'écriture. Quand un certain nombre de faits eurent été racontés et écrits, ils formèrent comme une sorte de canon dans la prédication de l'Évangile. Luc l'a élargi, parce qu'il fait œuvre d'historien et qu'il veut tout raconter. Pierre à Rome se contentait sans doute de ce qu'on avait dit et écrit à Jérusalem.

Tandis que des apologistes catholiques ont trop insisté sur le caractère historique, au sens de genre littéraire, de l'ouvrage de Matthieu témoin oculaire, les protestants libéraux ont prêté aux premiers chrétiens leurs préoccupations : ils auraient voulu connaître avant tout les préceptes de morale laissés par le Maître (1). Les uns et les autres sont peut-être trop absorbés par les préoccupations de leur temps. Il ne semble pas, à lire saint Paul, que les disciples du Christ aient été très anxieux de connaître la biographie de Jésus dans le cadre de la chronologie et de la géographie. Le Christ était l'objet de leur culte. Mais ce n'est pas une raison pour dire avec M. Schmidt que leur littérature dut être tout à fait surhistorique (2). En somme, le Seigneur avait vécu parmi eux. Lorsqu'ils pratiquaient l'Eucharistie, parce que Jésus leur avait dit de renouveler la Cène, il s'imposait d'en faire le récit, comme, à la Pâque, les Juifs récitaient l'Exode. C'est l'épisode de la vie de Jésus auquel saint Paul (I Cor. XI, 23 ss.) fait le plus longuement allusion. On dut l'écrire de très bonne heure. On ne pouvait l'isoler de l'histoire de la Passion, que les habitants de Jérusalem pouvaient connaître. De là un premier récit, que Ma. devait recueillir; pourquoi l'aurait-il changé? — à supposer qu'il ne l'ait pas écrit lui-même! Avec ses deux chants du coq, Mc. paraît bien être celui qui a ajouté une précision. Naturellement Mt. a pu ajouter quelques traits. A Jérusalem, où se fonda l'Église, comme on ne saurait le nier sans un scepticisme extravagant, on pouvait savoir et rappeler dans leur ordre les controverses de Jésus avec ses adversaires, ses enseignements aux disciples.

Pour ce qui regarde ce dernier théâtre des faits, l'accord de Mc. et de Mt. s'explique donc assez naturellement par une première forme prise par la catéchèse, orale ou écrite, orale et écrite. Pour la Galilée il n'y a pas d'accord sur l'ordre; le choix des épisodes peut remonter à Pierre. Il reste ce voyage vers le Nord et ensuite dans la Pérée, qui contient peu de faits, cadre que Lc. a élargi pour y placer ce qu'il a appris par ses recherches personnelles. Ce cadre répond dans Mc. et dans Mt. à l'instruction spéciale des disciples. L'isolement y prêtait, et peut-être l'accord est-il fondé sur une réalité. Mais si l'arrangement est systématique, c'est Mt. qui doit avoir créé cet ordre plutôt que Mc. Influence de Pierre dans le choix des thèmes en Galilée, qui devait s'imposer même à Mt., influence de Ma. sur Pierre pour l'ordre en dehors de la Galilée à moins que tous deux ne dépendent des faits,

(1) PLUMMER, *op. l.* (p. x) : The selection was determined by the needs and hopes of the first Christians, who wanted moral guidance for the present and revelation as to the future. — La question était d'être ou de ne pas être chrétiens. La morale plus parfaite supposait l'adhésion de la foi.

(2) *Der Rahmen...* p. VI.

influence de Mc. peut-être sur l'ordre de Mt., ou sur l'insertion de certains éléments, ce sont des actions et des réactions qu'on ne peut préciser rigoureusement, qui pour ce fait ne satisfont pas complètement les esprits épris de simplicité, mais qui sont sans doute plus près de la vie qu'un thème réduit et rigide.

Le système des deux sources est fortement conçu, mais de telle façon que la vérité sur une source suppose la vérité sur l'autre. Il peut demeurer certains doutes critiques sur notre opinion de la dépendance de Mt. non de Ma., par rapport à Mc. On se dit que l'hypothèse d'un seul Mt. résoudrait aussi bien la plupart des difficultés. Nous ne saurions le nier, du moins en toute assurance. Mais alors il faut supposer que ce Mt. écrivain original a aussi mis en œuvre un ouvrage dit Q, dont les grandes lignes sont fixées par l'usage parallèle de Lc. Alors nous aboutirions à une absurdité. Réduite à ces proportions, la source Q est un non-sens, une non-chose. Il faut nécessairement la compléter, et personne n'est en état de lui fixer des limites. Elle s'annexe, du droit du bon sens et du goût, tout l'ensemble de Mt. C'est dire qu'elle se transforme en Matthieu araméen. C'est bien le fait que la tradition avait transmis.

Et c'est, pensons-nous, ce qui résultera de l'enquête que nous allons poursuivre. Ayant indiqué les lignes directrices, il nous sera loisible d'examiner les faits en eux-mêmes et pour leur valeur propre, sans les enrégimenter comme les éléments d'une thèse.

B. RAPPORTS DE MT. ET DE MC. POUR LE CONTENU ET L'ORDRE DES PÉRICOPES.

I. *Passages qui sont en plus dans Mc.* Mt. renferme tout le contenu de Mc., sauf certains morceaux.

Nous ne relevons que des faits bien distincts, dont on pourrait à la rigueur faire des péricopes :

Mc. I, 23-28. Guérison d'un possédé dans la synagogue de Capharnaüm (Lc.).
— I, 35-38. Jésus quitte secrètement Capharnaüm (Lc.).
— III, 20-21. Inquiétude des parents de Jésus.
— IV, 26-29. Parabole du grain qui pousse tout seul.
— V, 18-20. Vocation du possédé (Lc.).
— VI, 12-13. Exécution de la mission (Lc.).
— VI, 30. Retour des apôtres (Lc.).
— VII, 32-37. Guérison d'un sourd bègue.
— VIII, 22-26. Guérison d'un aveugle à Bethsaïde.
— IX, 38-40. Zèle intempestif de Jean (Lc.).
— XII, 41-44. L'obole de la veuve (Lc.).
— XIV, 51-52. Le jeune inconnu à Gethsémani.

De ces douze morceaux, Lc. en a sept. Il est donc plus près de Mc., et on ne voit pas bien pourquoi Mt. les aurait tous omis. Mais il a pu avoir ses raisons, qu'il serait peut-être plus facile de soupçonner que d'assigner la cause qui aurait poussé Marc à écrire seulement pour ajouter à Mt. ces petites additions. Il est vrai qu'il en est beaucoup d'autres plus menues dans les péricopes communes, mais on se demande toujours si Marc a écrit un évangile pour ces deux sortes d'additions? Si Mt. avait écrit en grec, cette objection demeurerait sans réponse. Si Matthieu a écrit en araméen, Marc avait un motif d'écrire un évangile en grec pour les Romains et autres fidèles de langue grecque. Mais la difficulté est presque aussi grande. Décidé à faire connaître en grec les trésors de l'évangile araméen de Matthieu, pourquoi aurait-il pris si peu de discours? Ne valait-il pas mieux reproduire davantage de l'enseignement du Sauveur que d'ajouter ces quelques faits et des détails si intéressants qu'ils soient? L'indépendance de Mc. apparaît donc déjà ici.

D'autre part Matthieu aurait-il pu insérer dans son évangile presque toute la matière de celui de Mc. sans le connaître? On ne peut guère l'affirmer sans recourir à la catéchèse, source commune de tous deux, qui pouvait rouler sur les mêmes thèmes.

II. *L'ordre de Mc. et celui de Mt.*

L'immense majorité des critiques estime que Mc. a servi de cadre à Mt. Si l'on entendait par là que Mt. s'est contenté de placer des additions dans le cadre chronologique de Mc., la proposition serait évidemment contraire aux faits, car Mt. s'est proposé un plan didactique à lui, et ne saurait passer pour un compilateur. On prétend donc seulement que Mt. a ménagé l'ordre de Mc. dans la mesure où son plan le lui permettait.

Quels sont les faits? En traitant de Lc., nous avons regardé comme une preuve de sa dépendance envers Mc. le fait qu'il a suivi le même ordre. Devons-nous conclure de même des rapports de Mc. et de Mt.?

Distinguons deux grandes sections.

A. De III à XIII inclus.

a) Dans Lc. nous avons reconnu une première section (IV, 31-VI, 19) où Lc. suit Mc. I, 21-III, 12, si ce n'est la transposition de la vocation des Apôtres, mise plus loin, et la visite à Nazareth, avancée. Sauf ces deux points, c'est le même ordre sans l'omission d'une seule idée importante.

Pour le groupement correspondant à ces quinze péricopes de Lc., Mt. aurait omis I, 23-28 et I, 35-38, on ne sait pourquoi. Il a en commun : la vocation, IV, 18-22 = Mc. I, 16-20 la prédication en Galilée, IV, 23 dans ses termes à lui; cf. Mc. I, 39; l'effet produit, IV, 24-25, beaucoup plus loin dans Mc. III, 7-12, et en termes très différents.

b) Entre deux sections marciennes dans Lc., Mc. III, 13-35 :

Mc. III, 13-19. Choix des Apôtres, est remplacé beaucoup plus loin par un catalogue (X, 1-4).

III, 20-21. Rien dans Mt.

— 22-30. Béelzéboul. Placé plus loin dans Mt. XII, 22-45, d'après des renseignements beaucoup plus complets, suivis par Lc.

III, 31-35. Les vrais parents. Dans Mt. XII, 46-50, donc beaucoup plus loin, et peut-être d'après Mc.

c) Deuxième section marcienne de Lc. VIII, 4-IX, 50 d'après Mc. IV, 1-IX, 41.

Lc. suit Mc. de très près, avec une addition, VIII, 19-21, qui est une transposition d'après Mc. III, 31-35.

Dans Mt. l'ordre est très différent.

Le point de départ est le même, en ce sens que la journée des paraboles suit Béelzéboul et les vrais parents, Mc. IV, 1-34 et Mt. XIII, mais c'est dans Mt. avec ses sept paraboles que la journée est vraiment caractérisée comme telle. Aussitôt après dans Mc. IV, 35 Jésus passe le lac; viennent la tempête apaisée (IV, 36-41), le possédé de *Gérasa* (V, 1-20), Jaïre avec l'intermède de l'hémorroïsse (V, 21-43). Dans Mt. tout cela avait été déjà placé. Départ (VIII, 18); deux vocations, en plus de Mc. (Mt. VIII, 19-22); la tempête apaisée (VIII, 23-27); les deux possédés de *Gadara* (VIII, 28-34), en omettant la vocation du possédé (Mc. V, 18-20) qui est dans Lc. Et tandis que Lc. continuait avec Mc., Mt. insère le paralytique (IX, 1-8), la vocation de Matthieu (IX, 9-13), la question du jeûne (IX, 14-17). C'est seulement alors qu'il vient au chef qu'il ne nomme pas Jaïre (IX, 18-26), avec l'intermède de l'hémorroïsse, puis deux aveugles guéris (IX, 27-34 propre), la mission des apôtres avec le catalogue et le discours de mission (IX, 35-38) etc.

Nous reprenons le fil de Mc. :

VI, 1-6^{a}. Visite à Nazareth; elle est placée dans Mt. XIII, 53-58 après les paraboles, depuis longtemps dépassées dans Mc.

VI, 6^{b}-11. Mission, qui a déjà paru dans Mt. X, 1-42 avec des renseignements plus complets et sûrement primitifs.

VI, 12-13 exécution de la mission, omis par Mt.

Dire que Mt. revient toujours au fil de Mc., c'est un trompe-l'œil.

On ne revient pas à un fil qu'on a brisé. Il y a simplement quelques coïncidences qui peuvent s'expliquer par le souvenir commun des réalités.

Nous ne nions pas que Mt. aurait pu, pour des raisons de lui connues, changer l'ordre de Mc. On a essayé d'assigner le principal motif, la nécessité de faire cadrer les faits de Mc. avec l'arrangement artificiel qui groupait les miracles. Mais il lui eût été très facile de ménager davantage l'ordre de Mc. sans sacrifier son propre plan.

En tout cas nous avons le droit de dire que pour toute cette section de III à XIII l'ordre est tellement différent qu'on ne saurait donner l'acolouthie des morceaux comme une preuve de dépendance, ainsi que nous l'avons fait pour Lc. Marc et Matthieu ont suivi chacun l'ordre qui leur convenait. Les faits suggèrent l'indépendance des deux côtés, plutôt que la dépendance.

B. De XIV-XXVIII. Ici les faits sont bien différents, quoique le dessein de Mt. ne soit pas moins didactique. Désormais Mc. et Mt. marchent ensemble.

a) De Mc. VI à IX.

Mc. VI, 14-16 et Mt. XIV, 1-2. Opinions sur Jésus.
— 17-29 — 3-12. Mort du Baptiste.
VI, 30. Retour des disciples. Mt. om.
— 31-44 — 13-21. Multiplication des pains : mais le point de départ est différent.
— 45-52 — 22-33. Jésus sur le lac, + Pierre.
— 53-56 — 34-36. Retour à l'ouest.
VII, 1-23 XV, 1-20. Discussion sur la pureté.
— 24-30 — 21-28. La Syrophénicienne ou la Cananéenne.
— 31 — 29. Situation à l'est.
— 32-37. Le sourd bègue. Omis.
— 30-31. Nombreuses guérisons.
VIII, 1-10 XV, 32-39. Deuxième multiplication des pains.
— 11-13. Refus d'un signe. XVI, 1-4. Pas de signe que Jonas.
— 14-21 — 5-12. Le levain des Pharisiens (et des Sadducéens).
— 22-26. L'aveugle de Bethsaïda. Mt. omis.
— 27-30 — 13-20. Confession de Pierre + Promesse à Pierre.
— 31-33 — 21-23. Première annonce de la Passion.
— 34-38 — 24-27. Suivre Jésus.
IX, 1 — 28. Avènement prochain.
— 2-8 XVII, 1-8. Transfiguration.
— 9-13 — 9-13. Élie.
— 14-29 — 14-20. Épileptique, lunatique.
— 30-32 — 22-23. Deuxième annonce de la Passion.
— 24-27. Le didrachme.
— 33-37 XVIII, 1-5. Dispute entre les disciples.
— 38-40. Exorciste. om.
— 41. Verre d'eau — ailleurs, X, 42.
— 42-50 XVIII, 6-9. Scandale.

D'après les principes que nous avons suivis pour Lc., un pareil accord n'a pu se réaliser sans une certaine dépendance. Il cesse il est vrai à

partir de Mt. XVIII, 1, car il y a désormais bien des divergences. Il reste un accord sur XIV-XVII.

Nous sommes disposé à l'attribuer en partie à l'action du traducteur grec de Ma.

Par exemple pour XV, 32-39; XVI, 1-4, déjà dans Mt. XII, 38 s.; pour XVI, 24-25, déjà dans X, 38.39; comme pour XVIII, 8-9, déjà V, 29-30.

D'autre part, si le naturel de Mc. interdit de le regarder comme dépendant de Matthieu, grec ou araméen, Ma. (ou Mt.) n'aurait pas soudé la première multiplication des pains à la mort du Baptiste s'il avait lu Mc., car la distraction eût été trop forte d'omettre le retour des disciples. Enfin, dans l'épisode de la Cananéenne et dans la promesse faite à Pierre, Mt. se montre en possession d'une tradition sémitique excellente. On serait donc porté à conclure à une source commune, peut-être orale.

b) Voyage vers Jérusalem.

Matthieu, poursuivant son thème d'enseignement en vue de la communauté future, a plusieurs péricopes étrangères à Mc., ainsi XVIII, 10-14 Brebis perdue; XVIII, 15-20 Correction fraternelle; 21-22 Pardon; 23-35 le créancier implacable.

Sauf cette dernière parabole, tout cela est dans Lc. De plus ce qui est dit aux disciples XVIII, 18 se rattache manifestement à XVI, 19. Il y a donc dans Mt. une suite dans laquelle Mc. n'est pour rien.

Ils se retrouvent au départ pour Jérusalem :

Mc. X, 1	et Mt. XIX, 1-2. En route !
— 2-12	— 3-12. Répudiation.
— 13-16	— 13-15. Enfants bénis.
— 17-27	— 16-26. Le riche.
— 28-31	— 27-30. La récompense des disciples.
	XX, 1-16. Parabole des ouvriers.
— 32-34	— 17-19. Troisième annonce de la Passion en route.
— 35-45	— 20-28. Demande des fils de Zébédée (par leur mère).
— 46-52. Bar Timée	— 29-34. Deux aveugles.

L'accord sur cette acolouthie est d'autant plus remarquable que Lc. a mis dans cet intervalle un très grand nombre de récits qui lui sont propres.

D'autre part le plus souvent les différences de détail entre Mc. et Mt. sont considérables, et beaucoup plus notables en tout cas que lorsque nous concluons que Lc. a suivi Mc. Nous pouvons donc, en suivant le même critérium, ne pas admettre une dépendance de Mt., sauf peut-être pour l'ordre; encore pouvait-il être traditionnel sur ces péricopes peu nombreuses.

c[1]) L'enseignement à Jérusalem.

Mc. XI, 1-11	et Mt. XXI, 1-11. Entrée à Jérusalem : à Béthanie (Mc.). Impressions (Mt.)
— —	— 12-17. Les vendeurs chassés du Temple.
— 12-14. Figuier maudit en venant de Béthanie.	
— 15-19. Les vendeurs chassés du Temple.	
	XXI, 18-19. Figuier maudit en venant de Béthanie.
— 20-24	— 20-22. Figuier desséché, prière.
— 25. Pardon avant de prier, peut-être ajouté d'après Mt. VI, 14.15.	
— 26. Ajoute postérieure certaine.	

Pour cette partie, ce sont les mêmes faits, que chacun arrange à sa façon. Il a pu y avoir influence de Mc. sur Mt. dans le détail, mais Mt. suit sur plusieurs points une tradition différente, et plutôt antérieure. Si le grec suit Mc. pour les termes, quand l'ordre est assez différent, n'est-ce pas le fait d'un traducteur qui ménage cependant son original?

c^2) XI, 27-33	XXI, 23-27. Question du pouvoir.
— —	— 28-32. Les deux fils.
XII, 1-12	— 33-46. Les Vignerons.
— —	XXII, 1-14. Le repas nuptial.
— 13-17	— 15-22. Le tribut.
— 18-27	— 23-33. Les Sadducéens.
— 28-34	— 34-40. Le grand commandement.
— 35-37^a	— 41-46. Le Fils de David.
— 37^b-40	XXIII, 1-36. Le (grand) discours contre les Pharisiens.
— 41-44. Obole de la veuve	omis.
XIII, 1-37	Mt. XXIV et XXV. Le discours eschatologique.

Dans cette partie, Lc. suit Mc. de très près, sauf qu'il omet la question sur le grand commandement, déjà traitée (X, 25 ss.). Sa dépendance est assez évidente, mais elle ne fait que souligner les différences de Mt. Absolument parlant, Mt. aurait pu faire ces changements à Mc., mais ils existent et empêchent de conclure comme pour Lc. L'indépendance de Mt. se manifeste surtout par son discours sur les Pharisiens que Lc. a ailleurs, et par le caractère particulier de son discours eschatologique. Nous ne pouvons entrer ici dans le détail; voir le Commentaire où nous reconnaissons l'influence de Mc. sur Mt. traducteur.

d) La Passion et la résurrection.

Mc. XIV et XV sont strictement parallèles à Mt. XXVI et XXVII. Les additions de Mt., un ou deux traits de plus dans Mc. ne changent rien à ce fait d'autant plus saillant que Lc. s'écarte d'eux plus d'une fois (1).

(1) Voir *Comm. Lc.*

Mc. XVI, 1-8 et Mt. XXVIII, 1-10 sont parallèles avec plus de nuances. Mc. XVI, 9-20 se rattache plutôt à Lc. tandis que Mt. a sa finale propre.

On sait que les récits de la résurrection ont leurs difficultés spéciales.

Quant à la Passion, l'accord de Mc. et de Mt. sur l'ordre pourrait s'expliquer par la conformité avec les faits, l'ordre ayant été changé par Lc. pour des raisons de sa convenance. Mais l'accord dans l'acolouthie se fortifie d'un accord tel dans les termes qu'il faut conclure à une dépendance. Cet accord se fait sur des récits courts, où Mc. ne semble pas avoir développé son originalité et tout son génie naturel. D'autre part on ne saurait admettre que sur ce point seul il se soit conformé au premier évangile comme tel. Il est donc assez indiqué de recourir à une source commune. Il est vraisemblable qu'un récit de la Passion a été rédigé de très bonne heure à Jérusalem, peut-être par Matthieu le publicain et qu'il a fait loi.

C. LES DOUBLETS.

Nous donnons le nom de doublets à deux passages du même évangile qui se ressemblent tout à fait. Dans le même sens on pourrait parler de triplets, s'il s'en trouvait. A ce propos on peut se demander si l'évangéliste a entendu reproduire deux fois le même objet en des termes très peu différents. La preuve de l'identité incomberait à celui qui soutiendrait l'unité du fait, car ce n'est pas l'usage qu'un narrateur dise deux fois la même chose. Le cas concret que supposent certains critiques, c'est que l'auteur aurait suivi deux sources rapportant les mêmes paroles, qui en somme ont pu être prononcées plusieurs fois. Raison de plus pour leur demander de faire la preuve de l'unité, surtout s'il s'agit d'un écrivain attentif. Mais peu nous importe ici, car nous ne cherchons dans le doublet qu'un indice de composition littéraire : on peut supposer qu'un écrivain, même soigneux, ayant déjà énoncé un fait ou une parole du Christ, retrouvant quelque chose d'analogue ou de semblable dans un document qu'il suit volontiers, n'ait pas hésité à encourir le reproche de répétition, parce qu'on peut toujours penser que le fait s'est reproduit ou que la même parole a été redite. C'est ainsi qu'à propos de Luc nous n'avons pas craint de dire (1) que ses doublets étaient un indice très sérieux qu'il suivait Mc. de très près.

Peut-on en dire autant de Mt.? Nous ne saurions avoir deux poids et deux mesures et conclure autrement s'il est avéré que les faits sont les mêmes, avec le même élément caractéristique de la répétition d'une chose déjà dite, mais répétée quand elle se retrouve dans le fil de Mc.,

(1) *Comm.* p. 411 ss.

et avec une ressemblance des termes dans ce second cas qui n'apparaît pas dans le premier.

Avant de faire cet examen, il est juste de tenir compte des caractères particuliers de Mt. (1).

1) Sans parler de Mc. qui n'a qu'un doublet peu caractérisé (IX, 35 et X, 43.44), dans les onze cas de Lc. signalés par Hawkins, il n'en est pas un seul où Lc. se répète sans avoir une des deux fois un parallèle dans Mc. ou dans Mt.

Au contraire dans Mt. nous trouvons deux fois la même citation IX, 13 et XII, 7. Ce cas est donc exclus de la discussion présente puisqu'il ne nous apprendrait rien sur les rapports avec Lc. et Mc. Mais il décèle une tendance de Mt. à se répéter sans scrupule, tendance qu'on constate dans le refrain souvent signalé : καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν κ. τ. λ. VII, 28; XI, 1 : XIII, 53; XIX, 1; XXVI, 1; autre refrain, VIII, 12; XIII, 42, 50, etc.

2) Mt., écrivain sémitique, procède par encadrement ou *inclusio*. En pareil cas il n'y a pas proprement de doublet. Encadrement des béatitudes (V, 3 et 10) par : « car le royaume des cieux est à eux ». Encadrement par la formule : « les premiers seront derniers » etc. (XIX, 30 et XX, 16); par la formule « Veillez donc » etc. (XXIV, 42 et XXV, 13).

3) Mt. a composé de grands discours, et les critiques admettent très volontiers qu'il y a fait figurer des paroles prononcées dans d'autres circonstances. Il serait donc très naturel qu'il y soit revenu dans ces circonstances sans être entraîné par le fait de Mc., ce qu'on ne saurait dire de Lc.

Sous le bénéfice de ces observations nous citons les doublets tels qu'ils ont été notés par Hawkins, en les commentant assez différemment.

N° 1.

A) Mt. V, 29.30 εἰ δὲ ὁ ὀφθαλμός σου ὁ δεξιὸς σκανδαλίζει σε, ἔξελε αὐτὸν καὶ βάλε ἀπὸ σοῦ, συμφέρει γάρ σοι ἵνα ἀπόληται ἓν τῶν μελῶν σου καὶ μὴ ὅλον τὸ σῶμά σου βληθῇ εἰς γέενναν· καὶ εἰ ἡ δεξιά σου χεὶρ σκανδαλίζει σε, ἔκκοψον αὐτὴν καὶ βάλε ἀπὸ σοῦ, συμφέρει γάρ σοι ἵνα ἀπόληται ἓν τῶν μελῶν σου καὶ μὴ ὅλον τὸ σῶμά σου εἰς γέενναν ἀπέλθῃ.

B) Mt. XVIII, 8.9 εἰ δὲ ἡ χεὶρ σου ἢ ὁ πούς σου σκανδαλίζει σε, ἔκκοψον αὐτὸν καὶ βάλε ἀπὸ σοῦ· καλόν σοί ἐστιν εἰσελ-

Mc. IX, 43.45.47. Καὶ ἐὰν σκανδαλίσῃ σε ἡ χεὶρ σου, ἀπόκοψον αὐτήν· καλόν ἐστίν σε κυλλὸν εἰσελθεῖν εἰς τὴν ζωὴν ἢ

(1) ZAHN, *Einleitung* II, 320 s.

θεῖν εἰς τὴν ζωὴν κυλλὸν ἢ χωλόν, ἢ δύο χεῖρας ἢ δύο πόδας ἔχοντα βληθῆναι εἰς τὸ πῦρ τὸ αἰώνιον· καὶ εἰ ὁ ὀφθαλμός σου σκανδαλίζει σε, ἔξελε αὐτὸν καὶ βάλε ἀπὸ σοῦ· καλόν σοί ἐστιν μονόφθαλμον εἰς τὴν ζωὴν εἰσελθεῖν, ἢ δύο ὀφθαλμοὺς ἔχοντα βληθῆναι εἰς τὴν γέενναν τοῦ πυρός.

τὰς δύο χεῖρας ἔχοντα ἀπελθεῖν εἰς τὴν γέενναν, εἰς τὸ πῦρ τὸ ἄσβεστον· καὶ ἐὰν ὁ πούς σου σκανδαλίζῃ σε, ἀπόκοψον αὐτόν· καλόν ἐστίν σε εἰσελθεῖν εἰς τὴν ζωὴν χωλὸν ἢ τοὺς δύο πόδας ἔχοντα βληθῆναι εἰς τὴν γέενναν· καὶ ἐὰν ὁ ὀφθαλμός σου σκανδαλίζῃ σε, ἔκβαλε αὐτόν· καλόν σέ ἐστιν μονόφθαλμον εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ ἢ δύο ὀφθαλμοὺς ἔχοντα βληθῆναι εἰς τὴν γέενναν.

Que penser de cette ressemblance? Tout le passage B) n'est dans un contexte logique ni dans Mt. ni dans Mc. Le scandale entendu d'un membre est une métaphore amenée par le sujet du scandale proprement dit. Au contraire le contexte de Mt. A) est très bon. Si nous suivons, comme nous devons le faire, les principes admis pour Lc., nous devrons conclure que Mt. B) a été écrit d'après Mc. Cependant on notera que si Mt. se rapproche de Mc., il se rapproche encore plus de lui-même : le présent σκανδαλίζει, le soin de distinguer l'acte d'arracher et celui de jeter au loin; et ces particularités sont d'un écrivain sémitique. Μονόφθαλμος a pu être emprunté à Mc. par le traducteur grec qui n'aura pas perdu de vue la manière de Ma. dans A).

A tout prendre cependant la dépendance de Mt. qui aurait ajouté un passage à Ma. nous paraît plus probable.

N° 2.

A) Mt. v, 32 ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν ὅτι πᾶς ὁ ἀπολύων τὴν γυναῖκα αὐτοῦ παρεκτὸς λόγου πορνείας ποιεῖ αὐτὴν μοιχευθῆναι, καὶ ὃς ἐὰν ἀπολελυμένην γαμήσῃ, μοιχᾶται.

Lc. xvi, 18 πᾶς ὁ ἀπολύων τὴν γυναῖκα αὐτοῦ καὶ γαμῶν ἑτέραν μοιχεύει, καὶ ὁ ἀπολελυμένην ἀπὸ ἀνδρὸς γαμῶν μοιχεύει.

B) Mt. xix, 9 λέγω δὲ ὑμῖν ὅτι ὃς ἂν ἀπολύσῃ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ μὴ ἐπὶ πορνείᾳ καὶ γαμήσῃ ἄλλην μοιχᾶται.

Mc. x, 11.12 ὃς ἂν ἀπολύσῃ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ καὶ γαμήσῃ ἄλλην μοιχᾶται ἐπ' αὐτήν, καὶ ἐὰν γυνὴ ἀπολύσῃ τὸν ἄνδρα αὐτῆς καὶ γαμήσῃ ἄλλον μοιχᾶται.

Dans ce cas, beaucoup plus que dans le précédent, il est clair que le *locus principalis* de Mt. est le second, où la question est largement traitée. C'est de là qu'il a extrait le court article du nouveau Code qui figure v, 32. Quant à la discussion elle-même, elle a mieux conservé dans Mt. son cachet primitif (cf. *Com.*). Mt. ne dépend donc que de lui-même. Quant à Lc. il a suivi Mt. v, 32 directement ou indirectement.

N° 3.

Mt. VII, 16-18 pose un principe général, dont Mt. XII, 33-35 est une application, suivie d'une autre maxime qui résulte du même cas particulier.

Luc a mis le tout VI, 43-45 sous la forme de maximes. C'est lui qui dépend.

Mc. n'est pas en cause.

N° 4.

Mt. X, 15 est une application spéciale, mais moins particulière que Mt. XI, 24, qui d'ailleurs est peut-être une glose. Lc. X, 12 va avec Mt. X, 15. Si Mt. s'est répété, c'est plutôt d'après son génie propre que d'après une source. En tout cas Mc. n'est pas en cause.

N° 5.

A) Mt. X, 22 καὶ ἔσεσθε μισούμενοι ὑπὸ πάντων διὰ τὸ ὄνομά μου.

B) Mt. XXIV, 9 καὶ ἔσεσθε μισούμενοι ὑπὸ πάντων τῶν ἐθνῶν διὰ τὸ ὄνομά μου. Mc. XIII, 13 καὶ ἔσεσθε μισούμενοι ὑπὸ πάντων διὰ τὸ ὄνομά μου. De même Lc. XXI, 17.

La bonne place est celle de B). Faut-il supposer que Mt. ayant déjà placé cet avis hors de son contexte l'a remis à sa place d'après Mc.? Mais en fait, c'est Mt. X, 21.22 qui ressemble le plus à Mc. XIII, 12 à 13. L'imitation de Mc. aurait donc été anticipée dans le ch. X? Ce serait bien étrange et ce n'est plus l'hypothèse. Il semble donc plutôt que Ma. ayant ces paroles dans la mémoire les a placées d'abord dans le discours de la mission israélite, sauf à y revenir au bon endroit, toujours à propos de mission, en ajoutant τῶν ἐθνων.

N° 6.

A) Mt. X, 22 ὁ δὲ ὑπομείνας εἰς τέλος οὗτος σωθήσεται.

B) Mt. XXIV, 13 même texte. Mc. XIII, 13 même texte.

C'est exactement le même cas qu'au n° 5. De plus dans Mt. XXIV, 14 τέλος revient dans un contexte très serré qui manque dans Mc.

Ce qui vient d'être dit des n^{os} 5 et 6 doit s'entendre aussi de tout le passage XXIV, 9-14, moins semblable à Mc. XIII, 9-13 que Mt. X, 17-22. Voir le commentaire à Mt. XXIV, 9-14.

N° 7.

A) Mt. x, 38 καὶ ὃς οὐ λαμβάνει τὸν σταυρὸν αὐτοῦ καὶ ἀκολουθεῖ ὀπίσω μου, οὐκ ἔστιν μου ἄξιος.		Lc. xiv, 27 ὅστις οὐ βαστάζει τὸν σταυρὸν ἑαυτοῦ καὶ ἔρχεται ὀπίσω μου, οὐ δύναται εἶναί μου μαθητής.
B) Mt. xvi, 24 εἴ τις θέλει ὀπίσω μου ἐλθεῖν ἀπαρνησάσθω ἑαυτὸν καὶ ἀράτω τὸν σταυρὸν αὐτοῦ καὶ ἀκολουθείτω μοι.	Mc. viii, 34 εἴ τις θέλει ὀπίσω μου ἐλθεῖν, ἀπαρνησάσθω ἑαυτὸν καὶ ἀράτω τὸν σταυρὸν αὐτοῦ καὶ ἀκολουθείτω μοι.	Lc. ix, 23 εἴ τις θέλε ὀπίσω μου ἔρχεσθαι, ἀρνησάσθω ἑαυτὸν καὶ ἀράτω τὸν σταυρὸν αὐτοῦ καθ' ἡμέραν, καὶ ἀκολουθείτω μοι.

C'est encore le cas d'une parole de Jésus mise d'avance dans Mt. dans un grand discours, car elle n'est bien à sa place qu'après l'annonce de la passion. Mais on ne peut dire ici que Mt. dépend de lui-même. Les deux formules sont assez distinctes; la première est négative et sans le reniement de soi-même, la seconde est exactement celle de Mc. Il semble donc que Mt. a introduit le doublet d'après Mc.

N° 8.

A) Mt. x, 39 ὁ εὑρὼν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἀπολέσει αὐτήν, καὶ ὁ ἀπολέσας τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἕνεκεν ἐμοῦ εὑρήσει αὐτήν.		Lc. xvii, 33 ὃς ἐὰν ζητήσῃ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ περιποιήσασθαι ἀπολέσει αὐτήν, καὶ ὃς ἐὰν ἀπολέσει ζωογονήσει αὐτήν.
B) Mt. xvi, 25 ὃς γὰρ ἐὰν θέλῃ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ σῶσαι ἀπολέσει αὐτήν· ὃς δ' ἂν ἀπολέσῃ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἕνεκεν ἐμοῦ εὑρήσει αὐτήν.	Mc. viii, 35 ὃς γὰρ ἐὰν θέλῃ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ σῶσαι ἀπολέσει αὐτήν· ὃς δ' ἂν ἀπολέσει τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἕνεκεν ἐμοῦ καὶ τοῦ εὐαγγελίου σώσει αὐτήν.	Lc. ix, 24 ὃς γὰρ ἂν θέλῃ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ σῶσαι ἀπολέσει αὐτήν· ὃς δ' ἂν ἀπολέσῃ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἕνεκεν ἐμοῦ, οὗτος σώσει αὐτήν.

A) et B) de Mt. suivent A) et B) dans le n° précédent. C'est donc encore un cas où Mt. a mis dans un grand discours une pensée qui eût dû venir plus loin à son rang historique.

Cette fois Mt. est fidèle à lui-même pour l'idée de « trouver » son âme, plus exactement parallèle à « perdre » son âme. C'est la réflexion qui a fait remplacer dans Mc. « trouver » par « sauver » qui est l'explication dans le sens moral. « A cause de moi », dans ce contexte, est plus en situation que « à cause de l'évangile », qui a une nuance paulinienne (1). Il est donc moins clair que Mt. a écrit d'après Mc., mais il a pu s'inspirer aussi du style de Ma. dans x, 39.

Le texte de Lc. xvii, 33 est une rédaction originale d'après le souvenir laissé par cette parole de Jésus.

(1) D et quelques latins, syrsin, ont omis ἐμοῦ καί dans Mc. En admettant l'authenticité de ces mots, τοῦ εὐαγγελίου n'en a que plus l'air d'une addition.

N° 9.

A) Mt. XII, 39 γενεὰ πονηρὰ καὶ μοιχαλὶς σημεῖον ἐπιζητεῖ, καὶ σημεῖον οὐ δοθήσεται αὐτῇ εἰ μὴ τὸ σημεῖον Ἰωνᾶ τοῦ προφήτου.

Lc. XI, 29 ἡ γενεὰ αὕτη γενεὰ πονηρά ἐστιν· σημεῖον ζητεῖ, καὶ σημεῖον οὐ δοθήσεται αὐτῇ εἰ μὴ τὸ σημεῖον Ἰωνᾶ.

B) Mt. XVI, 4 γενεὰ πονηρὰ καὶ μοιχαλὶς σημεῖον ἐπιζητεῖ, καὶ σημεῖον οὐ δοθήσεται αὐτῇ εἰ μὴ τὸ σημεῖον Ἰωνᾶ.

Mc. VIII, 12 τί ἡ γενεὰ αὕτη ζητεῖ σημεῖον; ἀμὴν λέγω ὑμῖν, εἰ δοθήσεται τῇ γενεᾷ ταύτῃ σημεῖον.

Ce cas est très intéressant. Mt. et Lc. sont d'accord sur le contexte général du premier cas, si ce n'est que Mt. a renfermé l'épisode du signe dans celui de Béelzéboul par une *inclusio* XII, 39 et 45. Si le texte B) de Mt. était vraiment parallèle à Mc. on dirait que Mt. a puisé successivement à la même source que Lc. puis dans Mc. Mais en réalité dans Mc. le signe est refusé; Mt. n'avait pas besoin de son texte pour dire une chose différente, d'autant qu'il est à lui-même sa propre source, puisque A) et B) sont complètement semblables. Il y a plus, Lc. XII, 54-56 est une autre manière d'exprimer Mt. XVI, 2^b-3, versets que nous tenons sans hésiter pour authentiques et qui supposent la demande d'un signe d'après une autre source que Mc. Celui-ci n'est donc pour rien dans le doublet de Mt. qui exprime de la même façon deux situations distinctes.

La demande de signes a été fréquente: Jo. II, 18; VI, 30; cf. I Cor. I, 22.

N° 10.

A) Mt. XIII, 12 ὅστις γὰρ ἔχει, δοθήσεται αὐτῷ καὶ περισσευθήσεται· ὅστις δὲ οὐκ ἔχει, καὶ ὃ ἔχει ἀρθήσεται ἀπ' αὐτοῦ.

Mc. IV, 25 ὃς γὰρ ἔχει, δοθήσεται αὐτῷ· καὶ ὃς οὐκ ἔχει, καὶ ὃ ἔχει ἀρθήσεται ἀπ' αὐτοῦ.

Lc. VIII, 18 ὃς ἂν γὰρ ἔχῃ, δοθήσεται αὐτῷ, καὶ ὃς ἂν μὴ ἔχῃ, καὶ ὃ δοκεῖ ἔχειν ἀρθήσεται ἀπ' αὐτοῦ.

B) Mt. XXV, 29 τῷ γὰρ ἔχοντι παντὶ δοθήσεται καὶ περισσευθήσεται· τοῦ δὲ μὴ ἔχοντος καὶ ὃ ἔχει ἀρθήσεται ἀπ' αὐτοῦ.

Lc. XIX, 26 λέγω ὑμῖν ὅτι παντὶ τῷ ἔχοντι δοθήσεται, ἀπὸ δὲ τοῦ μὴ ἔχοντος καὶ ὃ ἔχει ἀρθήσεται.

Cette fois le parallèle avec Mc. est dans le premier emploi d'un proverbe. Tandis que Mc. et Lc. le placent au même endroit, avec d'autres sentences, Mt. lui donne une application plus directe aux disciples et à la foule, *avant* d'expliquer la parabole du semeur. Rien ne prouve donc sa dépendance.

De plus Mt. a deux fois, lui seul, καὶ περισσευθήσεται. Hawkins y voit une addition d'éditeur. Mais ce mot convient très bien à la parabole

des talents, où il fait image, et c'est de là qu'il a dû être pris par Mt. lui-même. Nous voyons donc toujours le même phénomène. Mt. emploie d'avance des paroles dont le texte est déjà établi pour lui; d'ailleurs on peut penser que le v. XIII, 12, qui est comme une parenthèse, est une addition à Ma.

N° 11.

A) Mt. XVII, 20 ἀμὴν γὰρ λέγω ὑμῖν, ἐὰν ἔχητε πίστιν ὡς κόκκον σινάπεως, ἐρεῖτε τῷ ὄρει τούτῳ Μετάβα ἔνθεν ἐκεῖ, καὶ μεταβήσεται, καὶ οὐδὲν ἀδυνατήσει ὑμῖν.

Lc. XVII, 6 εἰ ἔχετε πίστιν ὡς κόκκον σινάπεως, ἐλέγετε ἂν τῇ συκαμίνῳ ταύτῃ Ἐκριζώθητι καὶ φυτεύθητι ἐν τῇ θαλάσσῃ· καὶ ὑπήκουσεν ἂν ὑμῖν.

B) Mt. XXI, 21 ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἐὰν ἔχητε πίστιν καὶ μὴ διακριθῆτε, οὐ μόνον τὸ τῆς συκῆς ποιήσετε, ἀλλὰ κἂν τῷ ὄρει τούτῳ εἴπητε Ἄρθητι καὶ βλήθητι εἰς τὴν θάλασσαν, γενήσεται.

Mc. XI, 23 ἔχετε πίστιν θεοῦ· ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι ὃς ἂν εἴπῃ τῷ ὄρει τούτῳ Ἄρθητι καὶ βλήθητι εἰς τὴν θάλασσαν, καὶ μὴ διακριθῇ ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ ἀλλὰ πιστεύῃ ὅτι ὃ λαλεῖ γίνεται, ἔσται αὐτῷ.

Ce cas est extrêmement difficile. Le texte de Lc. que nous avons mis en face de Mt. ne répond ni à Mt. si ce n'est par la comparaison du grain de sénevé, ni à Mc., si ce n'est par le thème de la foi, commun aux quatre textes. D'ailleurs Lc. est si plausible, qu'on n'est pas autorisé à rejeter son expression, qu'il a placée dans une circonstance qui ne répond ni à Mt. ni à Mc.

Il reste donc que Mt. après avoir placé dans un bon contexte le déplacement d'une montagne, tout à fait comme I Cor. XIII, 2, serait revenu à ce thème, pour rédiger comme Mc. C'est en effet le plus probable, d'après la ressemblance des termes et leur caractère. Mais ce n'est point la preuve que tout l'épisode a été écrit d'après Mc., car Ma. avait peut-être en cet endroit un arbre comme dans Lc. (Voir *Comm.*). Encore est-il que ἀμὴν λέγω ὑμῖν est plus dans sa manière que dans celle de Mc. On peut noter aussi que tout cet endroit de Mc. a l'aspect d'un conglomérat, et que le « quiconque » au lieu des personnes présentes, détonne un peu avec « cette » montagne.

N° 12.

A) Mt. XIX, 30 et B) Mt. XX, 16 ne sont que l'encadrement d'une parabole. La pensée se trouve assez isolée dans Mc. X, 31. Il faut un parti pris étrange pour dire que Mt. dépend de Mc. dans le premier cas et de Q dans le second! Lc. XIII, 30 est dans un contexte différent des deux.

N° 13.

A) Mt. XX, 26.27 οὐχ οὕτως ἔσται ἐν ὑμῖν· ἀλλ' ὃς ἂν θέλῃ ἐν ὑμῖν μέγας γενέ-

Mc. X, 43.44 οὐχ οὕτως δέ ἐστιν ἐν ὑμῖν· ἀλλ' ὃς ἂν θέλῃ μέγας γενέσθαι ἐν

σθαι ἔσται ὑμῶν διάκονος, καὶ ὃς ἂν θέλῃ ἐν ὑμῖν εἶναι πρῶτος ἔσται ὑμῶν δοῦλος.	ὑμῖν, ἔσται ὑμῶν διάκονος, καὶ ὃς ἂν θέλῃ ἐν ὑμῖν εἶναι πρῶτος, ἔσται πάντων δοῦλος.
B) Mt. XXIII, 11 ὁ δὲ μείζων ὑμῶν ἔσται ὑμῶν διάκονος.	Mc. IX, 35 εἴ τις θέλει πρῶτος εἶναι ἔσται πάντων ἔσχατος καὶ πάντων διάκονος.

Lc. XXII, 26 a rédigé à sa manière dans un autre contexte.

Les passages B) ne sont pas dans le même contexte dans Mt. et dans Mc., et le texte est assez différent pour qu'il n'y ait aucune dépendance.

Au contraire A) dans Mt. et Mc. ont exactement le même contexte. Or Mt. avec ὑμῶν est tout à fait dans le thème : deux fois ὑμῖν, deux fois ὑμῶν. Le second ὑμῶν est remplacé dans Mc. par πάντων qui introduit la situation ecclésiastique. C'est donc plutôt lui qui est secondaire; et ce πάντων était déjà dans Mc. IX, 35, deux fois.

N° 14.

A) Mt. XXIV, 42 γρηγορεῖτε οὖν, ὅτι οὐκ οἴδατε ποίᾳ ἡμέρᾳ ὁ κύριος ὑμῶν ἔρχεται.	Mc. XIII, 35 γρηγορεῖτε οὖν, οὐκ οἴδατε γὰρ πότε ὁ κύριος τῆς οἰκίας ἔρχεται.
B) Mt. XXV, 13 γρηγορεῖτε οὖν, ὅτι οὐκ οἴδατε τὴν ἡμέραν οὐδὲ τὴν ὥραν.	

A) et B) de Mt. forment un encadrement où B) s'est évidemment inspiré de A).

Ce n'est donc pas un doublet proprement dit. Cette pensée est tellement en situation qu'il n'y a aucune raison d'y voir un emprunt à Mc.

Passages narratifs.

N° 15.

Mt. IV, 23 a tracé un tableau de l'activité de Jésus avant le discours sur la montagne, et il se répète presque textuellement IX, 35 avant le discours de mission. Le parallélisme de Mc. I, 39 avec Mt. IV, 23, nécessaire dans la situation et sans rapprochement verbal significatif, n'a pas besoin d'être expliqué. Il est plus étonnant que Mc. VI, 6^{b} contienne au même endroit que Mt. IX, 35 une allusion à une prédication avec le même mot περιῆγεν. Mais comme c'était déjà le mot de Mt. IV, 23 il n'avait pas à l'emprunter à Mc. dont le verset un peu sec est une simple transition.

Lc. IV, 44 est simplement parallèle au premier cas.

N° 16.

Mt. IX, 27-31 raconte la guérison de deux aveugles. Ce ne doit pas être le même miracle que Mt. XX, 29-34; du moins il n'y a pas d'indices tout à fait convaincants.

Il est certain que Mt. XX, 29-34 est dans la situation de Mc. X, 46-52 (et de Lc. XVIII, 35-43). Mais les différences sont assez grandes. S'il y a eu deux miracles distincts dans Mt., le second récit aurait été écrit d'après le premier. S'il n'y a qu'un miracle répété, Mt. s'est servi d'avance du récit qu'il avait recueilli pour Jéricho. Ce qui serait le doublet véritable dépendrait de Mt. et non de Mc. Le récit principal serait à juger d'après les critères ordinaires : il y a trop de différences pour qu'on conclue à une dépendance d'aucun côté.

N° 17.

Dans le commentaire nous admettons comme probable que Mt. a raconté deux fois le même miracle (IX, 32-34 et XII, 22-24), la première fois dans un tableau général, la seconde fois dans ses circonstances historiques propres. Cela nous est suggéré par Lc. XI, 14.15. Mais Mc. n'est pas en cause.

N° 18.

Mt. XII, 38.39 est l'introduction au n° 9 A), et Mt. XVI, 1.2 est l'introduction au n° 9 B). Mt. a trouvé la première dans Q d'après les critiques et la seconde dans Mc. VIII, 11.12. Mais s'il était indépendant de Mc. dans le premier cas, ce que prouve Lc. XI, 16, il a dû s'imiter lui-même pour le cadre historique comme pour la réponse, sans recourir à Mc. qui allait au refus d'un signe.

N° 19.

A) Mt. III, 2... κηρύσσων ἐν τῇ ἐρήμῳ τῆς Ἰουδαίας λέγων Μετανοεῖτε, ἤγγικεν γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν. Mc. I, 4, Lc. III, 3 ... κηρύσσων βάπτισμα μετανοίας.

B) Mt. IV, 17 ... ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς κηρύσσειν καὶ λέγειν Μετανοεῖτε, ἤγικκεν γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν. Mc. I, 14.15 ... ἦλθεν ὁ Ἰησοῦς ... ἐν τῷ εὐαγγελίῳ.

Cette fois encore on prétend que Mt. a d'abord développé puis résumé les textes de Mc. C'est au contraire un cas très clair où il se copie lui-même, et avec une simplicité étonnante, car il prête au Baptiste la même prédication qu'à Jésus, à savoir l'approche du royaume des cieux.

La réflexion et la nuance ne sont-elles pas du côté de Mc. et de Lc.?

N° 20.

A) Mt. III, 10 πᾶν οὖν δένδρον μὴ ποιοῦν καρπὸν καλὸν ἐκκόπτεται καὶ εἰς πῦρ βάλλεται. Lc. III, 9 πᾶν οὖν δένδρον μὴ ποιοῦν καρπὸν καλὸν ἐκκόπτεται καὶ εἰς πῦρ βάλλεται.

B) Mt. VII, 19 πᾶν δένδρον κ. τ. λ.

Même cas; Mt. met dans la bouche de Jésus une parole qu'il a attribuée au Baptiste, comme γεννήματα ἐχιδνῶν XII, 34 et XXIII, 33, aussi dans III, 7 = Lc. III, 7.

Autant d'indices du peu de soin qu'il prend de ne pas se répéter. Nous avons déjà dit que nous ne pouvons considérer comme un doublet dans la discussion présente la répétition d'une citation Mt. IX, 13 et XII, 7, qui est le n° 21 de Hawkins.

Son n° 22 est l'emploi pour un cas distinct d'une formule transposée, Mt. XVI, 19 et XVIII, 18, ce qui donne l'impression d'une reproduction fidèle selon les procédés de l'esprit sémitique.

Nous ne saurions donc voir dans les doublets de Mt., la preuve ou même l'indice qu'un écrivain original ait suivi le texte de Mc., car ce que nous avons dit de 1, 7, 8, 11 peut avoir été l'œuvre du traducteur. On peut aussi conclure de cet examen que, avant de rédiger son livre, Ma. avait déjà écrit beaucoup d'épisodes et de paroles de Jésus. Lorsqu'il a composé son évangile, et spécialement ses grands discours, il a puisé dans des matériaux déjà mis au net pour produire un certain effet, sauf à revenir aux faits eux-mêmes. Naturellement il a dû lui arriver aussi comme à tout le monde d'écrire deux événements de la même manière.

D. LE STYLE DU PREMIER ÉVANGILE DANS SES RAPPORTS AVEC MARC.

Nous entendons style dans un sens assez large, comprenant la composition des faits et des discours, et même la manière d'envisager la personne de Jésus et les Apôtres. Ce faisant nous suivons l'argumentation des critiques partisans des deux sources, du Rév. Allen en particulier, suivi d'assez près par le Rév. Plummer. Ils emploient la méthode qui consiste à supposer le principe résolu. Mt. étant censé avoir utilisé Mc., quand il est moins long, il a abrégé, quand il est plus long, il a amplifié. Naturellement ces constatations, en elles-mêmes, ne prouvent pas la dépendance. Mais le problème est serré de plus près quand on en vient à l'attitude des deux évangélistes par rapport au Sauveur. On prétend que Mt. le place plus résolûment dans la sphère divine : preuve, dit-on, qu'il est postérieur. Et de même il ménage les Apôtres, soucieux de taire les paroles désobligeantes de Mc. Même rapport entre les deux

évangiles par rapport aux expressions : Mt. est plus correct, il a donc corrigé Mc. L'ensemble de cette argumentation, poussée vigoureusement par M. Allen, ne laisse pas d'impressionner le lecteur.

Cependant il s'en faut que les faits se laissent ranger docilement dans la même catégorie de la transformation de Mc. Nous constatons une situation complexe. Entre Mc. et Mt. dans la manière de présenter les faits il y a des différences qui vont jusqu'à des divergences assez embarrassantes pour une exégèse trop scrupuleusement attachée aux mots. Comment s'expliquer que le même écrivain, parfois si fidèle à Mc. dans le choix des mots et des tournures, sauf des nuances très ténues, ait été si libre sur des points plus importants? On prétend assimiler l'attitude de Mt. à celle de Lc., ce qui devrait logiquement nous conduire à la même conclusion sur la dépendance par rapport à Mc. Mais entre Lc. et Mt. il y a, selon nous, cette différence essentielle : Lc. change très librement les mots et les tournures pour se rapprocher de l'élégance grecque, mais il reproduit tous les traits qui donnent aux faits leur physionomie, ou pour parler autrement, il a non seulement l'essentiel, mais encore l'intégrité des récits de Mc. Or Mt. présente le phénomène contraire. Il est beaucoup plus rapproché de Mc. par le choix et l'ordre des mots, mais plus différent pour la façon de présenter les choses.

L'exposition de ce fait capital résultera, nous l'espérons, de ce que nous dirons du style et de la langue de Mt. La raison qu'on en doit donner, si Mc. n'est pas tributaire de Mt., ce que nous excluons, c'est que Mt. dépend de Mc. comme traducteur, mais qu'il a dû cependant rester fidèle au texte araméen.

Dans l'intérêt de la clarté, et parce qu'une discussion gagne à rester sur le terrain où elle a d'abord été placée, nous suivrons d'assez près l'argumentation de M. Allen (1).

I. *Les prétendues abréviations de Mt.*

Allen prétend que Mt. abrège Mc. Le fait est qu'il est plus court; y voir une preuve de dépendance serait une pure pétition de principe (2). Et même si l'on constate que Lc. abrège beaucoup moins, il faudra plutôt conclure que Mt. se servait de Mc. plus librement, ou ne s'en servait pas du tout. Mc. est si redondant qu'on peut écrire d'une façon plus concise sans avoir l'intention de l'abréger.

(1) Introduction, p. xvii ss. 3. Abbreviation. 4. Expansion of discourses. 5. Linguistic changes (que nous retrouverons à l'article suivant). 6. Changes with respect to the Person and Miracles of Christ. 7. Changes with reference to the Apostles. 11. Some alteration in fact.

(2) Il n'y a pas si longtemps qu'on retranchait du Proto-Marc tout ce que Lc. ne contenait pas, d'après le canon, d'ailleurs fantaisiste, qu'un évangéliste subséquent n'aurait rien retranché de la matière évangélique.

a) Une première liste d'Allen indique les cas où telle expression redondante de Mc. ne se trouve pas dans Mt.

I, 15 πεπλήρωται ὁ καιρὸς καὶ ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ· μετανοεῖτε καὶ πιστεύτε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ. Mt. IV, 17 dit simplement : μετανοεῖτε· ἤγγικεν γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν. Et Mt. n'avait pas besoin de Mc. pour trouver son texte par abréviation; c'était déjà la formule du Baptiste, III, 2, simplicité sans nuances qui est un gage d'antiquité, comme nous l'avons dit.

I, 32 ὀψίας δὲ γενομένης ὅτε ἔδυσεν ὁ ἥλιος. Un des deux était de trop. Lc. a écrit Δύνοντος δὲ τοῦ ἡλίου, et nous pensons qu'il a suivi Mc., mais aussi est-ce la seule fois qu'il a employé δύνω. Mt. a écrit ὀψίας δὲ γενομένης comme Mc., mais il emploie encore cette expression six autres fois. Dans ce passage Lc. a les guérisons et les exorcismes dans le même ordre et la défense de parler comme Mc.; Mt. a l'ordre différent et une citation. Visiblement il suit son chemin. Il faudrait discuter de cette façon chacun des cas de Allen, mais ce serait un autre commentaire. De ce que Mt. comme Lc. évite le double emploi, cela prouve seulement que ni l'un ni l'autre n'avait la tendance de Mc. Cette autre tendance pouvait s'exercer d'original.

b) On peut en dire autant des détails omis par Mt. Cette fois on ne saurait parler d'une imperfection de Mc. Écrivant *ad narrandum*, il devait s'étendre. Ma. écrit *ad probandum*. Quelquefois il est trop concis, mais précisément il ne fût pas tombé dans ce défaut s'il avait eu Mc. sous les yeux, par exemple lorsqu'il omet l'exécution de la mission des disciples et leur retour (Mc. VI, 12.30) que Lc. n'a eu garde d'omettre. De même Mc. VII, 3-4 ne lui est pas venu à la pensée, écrivant pour des Juifs qui savaient ce que c'était que l'impureté des mains.

On peut d'ailleurs supposer que si Ma. avait contenu la mention d'Abiathar (Mc. II, 26), le traducteur avait pu l'enlever comme a fait Lc. Autant ce serait manquer de tact que de voir des additions dans les délicieux traits vécus de Mc., autant il serait étrange de se figurer qu'on ne saurait écrire autrement.

Allen et Plummer relèvent spécialement les endroits où Mc. parle de la foule qui se pressait auprès du Sauveur (I, 33.45; III, 9.10.20; VI-31). Mais pourquoi Mt. aurait-il délibérément rayé ces traits qui étaient honorables pour le Sauveur, et ne faisaient que mettre en plus mauvaise posture les chefs du peuple qu'il accuse de l'avoir trompé?

c) Allen semble argumenter plus sérieusement en indiquant des passages de Mc. que Mt. n'a pas reproduits à l'endroit parallèle parce qu'il les avait déjà mis. Si vraiment Mt. avait pris d'avance à Mc. certains traits pour les mieux placer, leur absence à l'endroit où ils sont dans Mc. pourrait passer pour une correction. Encore est-il que la meilleure preuve de la dépendance, c'est de reproduire des passages

placés comme au hasard, sans un contexte satisfaisant. C'est le cas de Lc. VIII, 16-18, par rapport à Mc. IV, 21-25. Si Lc. dépend parce qu'il suit Mc., dirait-on que Mt. dépend aussi parce qu'il omet? D'autant que les passages se trouvent dans Mt. non seulement dans un contexte meilleur, mais dans une situation que les critiques devraient avouer convenir à Mt., ou du moins, d'après leurs principes, à la source Q. A propos de Mc. IV, 21-25, la difficulté n'est pas d'expliquer le silence de Mt. mais la présence de ces passages à cet endroit de Mc. Voici la liste d'Allen (1).

Mc. IV, 21.22.24.25 ne sont pas placés après Mt. XIII, 23, parce qu'ils sont déjà dans Mt. V, 15; X, 26; VII, 2; XIII, 12. — Mais ces endroits conviennent beaucoup mieux, avec des contextes naturels.

IX, 37^{b} est omis à XVIII, 5 parce qu'il était dans X, 40. Il est vrai que l'omission de Mt. contraste avec la docilité de Lc. (IX, 48), mais il serait étrange d'y voir une preuve de dépendance; tandis que Mc. n'a pas de contexte, Mt. X, 40 allait bien à la fin d'un discours de mission.

IX, 41 est omis à XVIII, 5, parce qu'il était dans X, 42. Il était à sa place, tandis que Mc. n'a pas de contexte *ante*.

IX, 50 n'est pas dans Mt. XVIII, 9 parce qu'il était dans V, 13. Encore à sa place, tandis que le texte de Mc., très obscur, est isolé.

XI, 25 omis XXI, 22 parce que dans VI, 14. Même cas.

XIII, 9^{b}. 11.12, omis dans XXIV, 8, parce que dans X, 17-20. C'est la question du discours eschatologique, voir *Com.*

Tous ces cas sont des paroles de Jésus. Peut-on supposer que Mt., si riche en enseignements de cet ordre, n'aurait pas mis ces paroles dans leur contexte où souvent elles appartiennent au document connu de Lc., s'il ne les avait au préalable extraites de passages de Mc. où elles n'étaient pas dans leur contexte, et où Lc. les a le plus souvent reproduites?

d) Venons aux récits. C'est le fort de Mc. On dit que Mt. l'a abrégé à dessein. Exemples d'Allen :

Mc. III, 7-12 a été serré dans deux versets XII, 13-15. Ce n'est pas du tout exact. Ce que Mc. a III, 7-12 est bien plutôt parallèle à Mt. IV, 24.25. Ce n'est pas le même moment, et les termes diffèrent beaucoup, mais enfin il s'agit dans les deux cas d'une grande diffusion de la réputation de Jésus. Le but de Mt. XII, 13-15 est de montrer que Jésus ne recherchait pas ce bruit, ce qui réalise une prophétie. La ressemblance de Mc. III, 12 et de Mt. XII, 16 est purement matérielle dans les termes puisque le silence est imposé dans Mc. aux démons, dans Mt. aux hommes.

Il est évident que Mt. VIII, 28-34; IX, 18-26 est beaucoup plus concis que Mc. V, 1-43 (Gérasa, Jaïre, l'hémorroïsse). Même relation entre XIV,

(1) Un peu rectifiée à cause d'un *lapsus calami*.

1-12 et XVII, 14-20 d'une part et Mc. VI, 14-29 (Décollation du Baptiste), IX, 14-29 (le jeune épileptique). Il serait absurde de dire que Mc. a développé Mt., mais il est d'autant plus hasardeux de dire que Mt. a abrégé Mc. que Lc., qui dépend de lui, n'a omis aucun trait notable. Si notre conclusion n'est pas la même, c'est que les faits sont différents.

Il y aurait un argument si l'on présentait les faits à la façon de Bultmann (1). La preuve que Mt. a bien abrégé Mc., c'est qu'il l'a trop réduit, de façon que son récit à lui devient inintelligible. Par exemple, Mt. n'ayant pas dit que ses deux possédés avaient des démons nombreux comme une légion, on ne comprend pas que ces diables se soient jetés dans les porcs (VIII, 32). Et de fait quand on lit les deux récits dans une synopse, on voit aussitôt dans Mc. l'explication du trait des porcs. Encore est-il que Mt. ne les a pas évalués à deux mille, et que ses deux possédés pouvaient être tourmentés chacun par plusieurs démons.

De même Mt. ayant omis le trait si vivant de Mc. II, 2-4, on ne comprend pas pourquoi Jésus dit dans Mt. IX, 2 « Jésus ayant vu leur foi ». Mais ne fallait-il pas de foi simplement pour apporter un paralytique?

On trouvera des objections semblables sur Mt. XIV, 3-12. Bultmann accuse Mt. d'avoir oublié que la mort de Jean n'était qu'une parenthèse. — Ce serait donc une preuve qu'il ne suivait pas Mc., car on ne peut lui attribuer à la fois les corrections les plus élégantes et les distractions les plus choquantes. Il suivait son plan, voilà tout.

e) A ces différentes sortes d' « omissions » relevées par Allen, il faudrait en ajouter une autre beaucoup plus significative, parce qu'elle touche au plan de Mt.

Après la journée des paraboles (XIII), l'enseignement proprement dit est réservé aux disciples. Mt. observe cette règle plus strictement que Mc., et cela est d'autant plus remarquable qu'auparavant il insistait sur l'enseignement (IV, 23; V, 2; XI, 1, rien dans Mc.; IX, 35, cf. Mc. VI, 6[b]).

Il est vrai que Jésus enseigne encore dans la synagogue de Nazareth (XIII, 54) comme dans Mc. Mais Mc. ajoute : VI, 6 καὶ περιῆγεν τὰς κώμας κύκλῳ διδάσκων, Mt. n'a rien.

A la première multiplication des pains, Mc. VI, 34, la compassion de Jésus le pousse à instruire, ἤρξατο διδάσκειν αὐτοὺς πολλά, mais Mt. XIV, 14 καὶ ἐθεράπευσεν τοὺς ἀρρώστους αὐτῶν.

Exactement le même cas : Mc. X, 1 καὶ ὡς εἰώθει πάλιν ἐδίδασκεν αὐτούς (les foules); Mt. XIX, 2 καὶ ἐθεράπευσεν αὐτοὺς ἐκεῖ. Et en effet dans Mt. Jésus ne s'adresse aux foules que pour une courte parabole qu'il explique ensuite à ses disciples (XV, 10). Voilà qui est très conséquent. A Jérusalem on dirait que tout change. Il y aurait une raison, car l'instruction des

(1) *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, p. 215.

disciples est terminée, la foule a montré sa bonne volonté dans l'entrée; c'est à elle qu'il faut dénoncer les Pharisiens; le discours du ch. XXIII s'adresse à la foule comme aux disciples.

Si le passage de Mc. XI, 18 manque dans Mt. à cet endroit, on le retrouve plus loin XXII, 33 : οἱ ὄχλοι ἐξεπλήσσοντο ἐπὶ τῇ διδαχῇ αὐτοῦ, où l'on peut voir un emprunt de Mt. grec. Dans XXI, 23 Mt. ajoute même l'enseignement à Mc. XI, 27, mais διδάσκοντι manque dans *af it syrcur* et *sin*, un cursif grec; l'omission ne s'explique pas, l'addition est d'après Lc. XIX, 47.

Dans Mc. XIV, 49 ἤμην... ἐν τῷ ἱερῷ διδάσκων. Dans Mt. XXVI, 55 καθ' ἡμέραν ἐν τῷ ἱερῷ ἐκαθεζόμην διδάσκων, mais si c'est la leçon de ℵBL, d'autres (CD etc.) ont ἐν τῷ ἱερῷ après ἐκαθεζόμην, d'autres (A etc.) lisent ἐκαθεζόμην διδάσκων ἐν τῷ ἱερῷ, tandis que 1. 209 omettent διδάσκων. Il est très vraisemblable que ce mot a été ajouté.

Mais, quoi qu'il en soit de Jérusalem, les deux genres d'enseignement sont beaucoup plus logiquement délimités selon le temps dans Mt. que dans Mc. Faut-il supposer que cette logique s'est exercée sur Mc., ou n'est-elle pas plutôt antérieure, faisant partie du plan original de Ma.? La seconde solution est plus vraisemblable, si l'on ne veut pas donner une divergence comme une preuve de dépendance.

II. *Développements de Mt.*

M. Allen nous dit ensuite que Mt. qui raccourcit les narrations de Mc. a développé ses discours. Exemples :

Mc. I, 7-8, la prédication du Baptiste; dans Mt. III, 7-12. — Mais ce développement est aussi dans Lc. Si Mt. avait alors pour source comme on le dit le document Q, tout au plus pourrait-on conclure qu'il a combiné deux documents, non pas qu'il a amplifié Mc. D'ailleurs la partie que Mt. III, 11 a en parallèle avec Mc. (III, 7-8) se prolonge par le v. 12 en union avec Lc. III, 17. C'est donc Mc. qui donne ici l'impression d'un extrait.

Mc. III, 22-26, Béelzéboul, serait développé dans Mt. XII, 24-45. — Mais toujours avec Lc., c'est-à-dire d'après les critiques, en suivant Q!

Mc. IV n'a que trois paraboles, Mt. en a sept. — Ce ne serait pas une amplification, mais une addition. L'importance que donnent Mc. et Mt. à cette manifestation en paraboles est en faveur du plus grand nombre comme thème original, sinon dans la réalité des faits.

Mc. VI, 8-11 développé dans Mt. X, 5-42. — Il est clair que Mt. a profité de la Mission pour composer un grand discours de mission. Mais était-ce pour amplifier Mc? C'est son dessein même.

Mc. IX, 35-50, enseignement sur la grandeur, développé dans Mt. XVIII, 2-35. — C'est bien autre chose! Après une partie plus ou moins parallèle à Mc., où Mt. pourrait bien avoir ajouté quelque chose à Ma. d'après Mc.,

par exemple Mt. XVIII, 8-9, Mt. donne les enseignements nécessaires à la communauté. Mt. ne pouvait-il prendre la première partie où il a pris la seconde?

Mc. XII, 37ᵇ-40 est le noyau du ch. XXIII. — Certainement non!

A supposer que Ma. soit distinct de Q, Mt. n'avait pas besoin de Mc. ayant à sa disposition une source si riche. Voir le *Com.*

Mc. XIII est développé dans Mt. XXIV-XXV au double de sa longueur. Mt. est plus riche, mais par son contenu, non par une amplification. Sur ce discours eschatologique, voir *Com.*

III. *Changements relatifs à la Personne de Jésus.*

Voici qui est très important. On admet que les écrivains chrétiens parlant du Christ lui ont témoigné toujours plus de respect. Marc, dit-on, ne se fait aucun scrupule de mettre en lumière les côtés humains du Christ, et les limitations que lui impose sa nature humaine. Mt. efface ou estompe ces traits. Il est donc le plus récent. — Distinguons ce qui regarde l'expression de la sensibilité, de la connaissance, et du pouvoir.

a) Mt. omet les émotions exprimées par Mc.

Mc. III, 5 περιβλεψάμενος αὐτοὺς μετ' ὀργῆς συνλυπούμενος.

— I, 41 σπλαγχνισθείς, ou d'après D ὀργισθείς.

— I, 43 ἐμβριμησάμενος.

— III, 21 ἐξέστη (Opinion que Mc. ne prend pas à son compte).

— VIII, 12 ἀναστενάξας τῷ πνεύματι.

— X, 14 ἠγανάκτησεν.

— X, 21 ἐμβλέψας αὐτῷ ἠγάπησεν αὐτόν.

— XIV, 33 ἐκθαμβεῖσθαι est remplacé par λυπεῖσθαι (qui prépare mieux la tristesse que Jésus va exprimer).

On peut ajouter IX, 36; X, 16 ἐναγκαλισάμενος αὐτό (αὐτά).

Si ces cas étaient des omissions, et si elles étaient systématiques, cela supposerait que Mt. n'a pas voulu laisser voir la compassion du Sauveur, qu'il exprime ailleurs quatre fois (IX, 36; XIV, 14; XV, 32; XX, 34), ni son indignation, trait beaucoup plus saillant dans son évangile que dans tout autre (ch. XXIII!). Si les démonstrations affectueuses, l'amitié de Jésus devaient dès lors être dissimulées, le quatrième évangile sera le premier de tous. Si Mt. a refusé les soupirs au Sauveur, parce que ce n'était plus de son temps, pourquoi Lc. et Jo. lui accordent-ils les pleurs?

Il faut simplement constater que Mt. n'avait aucune raison d'omettre ces traits. S'il avait suivi Mc. il les eût peut-être notés. Mais d'ailleurs ils ne venaient pas naturellement sous sa plume. Il faut toujours répéter qu'il ne fait pas voir les choses.

b) La question de la science de Jésus est plus délicate.

Mt. n'emploie jamais περιβλέπομαι, pour le regard circulaire que Jésus

promène autour de lui, comme pour savoir, en tout cas pour voir (Mc. v, 32).

Maintes fois dans Mc. Jésus pose des questions qui ne figurent pas dans Mt.

Mc. v, 9 τί ὄνομά σοι; (récit très court).

— v, 30 τίς μου ἥψατο τῶν ἱματίων; (récit très court).

— vi, 38 πόσους ἔχετε ἄρτους; Mais Mt. a cette question xv, 34 = Mc. viii, 5.

— viii, 12 τί ἡ γενεὰ αὕτη ζητεῖ σημεῖον; figure de langage.

— viii, 23 εἴ τι βλέπεις; (récit absent).

— ix, 12 πῶς γέγραπται ἐπὶ τὸν υἱὸν τ. ἀ.; figure.

— ix, 16 τί συνζητεῖτε πρὸς αὐτούς; (pas de parallèle).

— ix, 21 πόσος χρόνος ἐστὶν ὡς τοῦτο γέγονεν αὐτῷ; (récit très court).

— ix, 33 τί ἐν τῇ ὁδῷ διελογίζεσθε; (tout le tour est différent).

— x, 3 τί ὑμῖν ἐνετείλατο Μωυσῆς; figure.

— xiv, 14 ποῦ ἐστὶν τὸ κατάλυμά μου; (la question sera posée par les disciples).

Il semble donc qu'il n'y a pas lieu d'attacher beaucoup d'importance à cette absence d'interrogations. Le style de Mc., beaucoup plus vivant, en comporte davantage. Dans les récits courts, on ne saurait prétendre que Mt. a raccourci pour éviter les interrogations. D'autant que lui-même sait très bien que Jésus, comme homme, doit se tourner pour voir, ix, 22, στραφεὶς καὶ ἰδών.

L'absence du regard circulaire est donc seulement la carence d'un trait pittoresque. D'ailleurs ce qui prouve bien que Mt. n'enlève pas systématiquement les interrogations, c'est que Jésus en pose : viii, 26 ; xiv, 31 ; xvi, 8. 15 ; xvii, 25 ; xix, 17, xxii, 20 etc. Que si aucune de ces interrogations — non plus que dans Mc. — n'empêche d'admettre la pénétration dans les cœurs que Mc. comme Mt. reconnaissait au Sauveur, il faut simplement enregistrer leur foi à la science surnaturelle de Jésus, parfaitement compatible avec ces interrogations.

Pour ἐθαύμαζεν, Mc. vi, 6, l'omission de Mt. xiii, 58 paraît bien volontaire.

Pour le figuier xxi, 19, voir *Com.*

Dans xxiv, 36, le texte de Mt. doit bien être le même que celui de Mc. xiii, 32; la question de correction ne se pose pas.

c) Plus délicate encore est la question du pouvoir.

Mc. vi, 5 οὐκ ἐδύνατο ἐκεῖ ποιῆσαι οὐδεμίαν δύναμιν. Mt. xiii, 58 οὐκ ἐποίησεν ἐκεῖ δυνάμεις πολλάς. Ce qui nous paraît être une atténuation de Mc. Ce n'est pas que la foi des deux évangélistes ne soit pas la même ; mais Mt. beaucoup plus théologien répugne à employer des expressions qui pourraient créer une équivoque. Ce passage pourrait bien avoir été ajouté ou retouché par Mt.

VI, 48 ἤθελεν παρελθεῖν αὐτούς. Trait charmant. Si Mt. l'avait évité comme jetant un doute sur le pouvoir du Christ ou la constance de ses desseins, il aurait bien mal compris. Mais on sait qu'il ne raconte pas ces péripéties.

VII, 24 οὐδένα ἤθελεν γνῶναι καὶ οὐκ ἠδυνάσθη λαθεῖν. Même réflexion.

Jésus n'est pas mieux obéi dans Mt. IX, 30 s.

VIII, 4 πόθεν τούτους δυνήσεταί τις ὧδε χορτάσαι; Mt. XV, 33 évite ce doute qui a l'air de porter sur Jésus.

IX, 30 καὶ οὐκ ἤθελεν ἵνα τις γνοῖ.

Mt. ne pouvait-il de lui-même se passer de ce trait du silence et du secret?

XIV, 58 καταλύσω. Mt. XXVI, 61 δύναμαι καταλῦσαι. Si le changement est volontaire, Mt. a plutôt pour but d'atténuer une menace trop précise contre le Temple.

d) Sentiment de révérence pour la personne de Jésus.

Mc. VI, 3 ὁ τέκτων, Mt. XIII, 55 ὁ τοῦ τέκτονος υἱός, peut-être volontaire.

X, 18 τί με λέγεις ἀγαθόν; Mt. XIX, 17 τί με ἐρωτᾷς περὶ τοῦ ἀγαθοῦ; sûrement volontaire, mais peut-être d'un copiste. Voir à cet endroit.

Mt. qui a dit πτῶμα, cadavre, du Baptiste (XIV, 12), dit σῶμα de Jésus (XXVII, 58 s.) où Mc. a une fois πτῶμα (XV, 45).

D'une façon plus générale, on dit volontiers, dans le langage de l'exégèse libérale, que Mt. fait monter Jésus dans la sphère du divin.

Mt. l'y suppose, nous le reconnaisons volontiers, mais pas plus que Mc. Nous ne parlons pas des textes où Mc. a un parallèle dans Mt. :

Mc. VIII, 34 = Mt. XVI, 24; IX, 2-8 = Mt. XVII, 1-8; XIII, 9-13 = Mt. X, 17-22.

Qu'ensuite Mt., dans un ouvrage beaucoup plus considérable, trouve d'autres occasions de parler de Jésus comme du maître pour lequel les disciples seront persécutés, etc. il n'y a rien que de naturel.

Voici les textes cités par M. Bultmann (1) :

Mt. V, 11 s. mais cela est aussi dans Lc. VI, 22 s., donc de Q des critiques.

X, 32 = Lc. XII, 8 s.

XI, 27 = Lc. X, 22.

XXIII, 34-39 = Lc. XI, 49-51; XIII, 34-35.

Il y a la confession de Pierre XVI, 17-19 qui dépasse la simple confession messianique de Mc., mais d'après un texte tout empreint de sémitisme, et manifestement ancien. D'ailleurs le titre de Fils de Dieu est le thème même de Mc.

XVIII, 20 marque la présence de Jésus au milieu des siens. Cela implique bien la divinité, mais cela est dit très simplement à propos de

(1) *L. l.* p. 219.

l'Église. Le texte ne dépasse pas Mt. XI, 27 qui est dans Lc. Si donc ici nous dépassons les formules — non pas la pensée de Mc. —, ce n'est point une nouveauté.

Mt. aurait pu nommer le Jésus de l'histoire « le Seigneur », sans altérer sa physionomie. Luc l'a fait assez souvent. Dans Mt. ὁ Κύριος ne se dit de Jésus que XXI, 3 = Mc. XI, 3 et XXIV, 42 (ὁ Κύριος ὑμῶν) = Mc. XIII, 35.

Après la résurrection XXVIII, 6, ὁ κύριος n'est pas authentique.

Il est cependant un trait où Mt. est beaucoup plus précis, c'est sur le jugement d'après les œuvres. Mc. n'ignorait pas qu'on serait jugé d'après son attitude par rapport à Jésus, quand il reviendrait dans sa gloire (VIII, 38).

Dans cet endroit Mt. XVI, 27 parle du jugement d'après la conduite; et le tableau du jugement donne fortement la même impression (XXV, 31-44), quoique la charité se ramène à l'amour du Christ, principe du discernement dans Mt., X, 33 et dans Lc. XII, 9 s.

Tout cela suppose bien la même catéchèse, plus rapprochée dans Mt. de la formule classique de la rétribution, ce qui n'a rien d'évolué.

On peut noter aussi dans le sens inverse que le raccourci de Mt. XXVI, 17-20 fait disparaître une preuve de la science surnaturelle de Jésus.

IV. *Changements relatifs aux Apôtres.*

On nous dit aussi que l'estime pour les douze disciples choisis s'est beaucoup augmentée dans Mt.

a) Dans Mc. leur manque d'intelligence est fortement souligné! C'est même à un tel degré qu'il est très naturel que personne autre n'ait autant insisté sur cette particularité. Encore est-il que Lc. a conservé quelques-uns de ces traits, ce qui prouve sa dépendance, tandis que Mt. en a bien moins. Il se pourrait donc qu'il ne soit pas entré dans son plan de parler de l'inintelligence des apôtres. Mais on dit qu'il l'a remplacée par l'intelligence. Voyons :

Mc. IV, 13 remplacé par une bénédiction Mt. XIII, 16-17. Mais elle est dans Lc. et donc dans Q, que nous appelons Ma.; l'enchaînement est parfaitement logique. Il serait étonnant que Mt. ait eu ces ressources sous la main à point nommé pour transformer Mc.

IV, 40 οὔπω ἔχετε πίστιν = ὀλιγόπιστοι VIII, 26, qui adoucit un peu le reproche, comme a fait Lc. (VIII, 25 mais plus près de Mc.) ποῦ ἡ πίστις ὑμῶν;

VI, 52, dans Mt. XIV, 33, rien, à moins que les hommes ne soient les disciples.

VIII, 17, adouci dans Mt. XVI, 9, mais au v. 12 les disciples ont enfin compris. Dans Mt. XVII, 13, les disciples ont compris; Mc. IX, 13 ne le dit pas.

IX, 5 dans Mt. XVII, 4, rien; Lc. IX, 33 a retenu le trait.

IX, 10, les apôtres se posent une question sur la résurrection; rien dans Mt.

IX, 32, inintelligence remplacée dans XVII, 23 par la tristesse qui est bien en situation; Lc. IX, 45 a l'inintelligence voulue de Dieu.

XIV, 40, les trois disciples ne savent que répondre; rien dans Mt. XXVI, 43.

X, 24 et 32 ἐθαμβοῦντο, des disciples, n'est pas dans Mt.

S'il y a un parti pris, c'est plutôt celui de ne pas mettre en relief l'inintelligence des disciples. On ne concevrait pas que Mc. ait ajouté tous ces traits au texte de Mt.; on comprendrait mieux que Mt. les ait retranchés ou transformés, mais la position de Mt. se comprendrait sans la connaissance de Mc.; celle de Lc. beaucoup moins bien.

b) Dans Mc. les disciples font preuve de familiarité, presque de sans-gêne vis-à-vis de Jésus. Les traits ne se trouvent pas dans Mt., on ne saurait dire si c'est par respect pour Jésus ou pour ménager les disciples; la seconde hypothèse est cependant la plus naturelle.

Mc. IV, 38 et Mt. VIII, 25, où Mt. est moins savoureux, mais d'ailleurs normal.

VI, 37 où Mt. XIV, 17 n'a pas la parole des disciples.

VIII, 4 et Mt. XV, 33 cité plus haut à propos du pouvoir de Jésus.

Cette imperfection des apôtres tient encore à la non intelligence. Mais on allègue des imperfections morales que Mt. aurait omises.

Mc. IX, 33-34, les disciples discutaient qui serait le plus grand. Lc. qui suit Mc. a retenu ce trait (IX, 46) sans les circonstances. Mt. XVIII, 1 suppose bien la même chose, sans le dire.

X, 35, les fils de Zébédée montrent de l'ambition; dans Mt. XX, 20, c'est leur mère; mais ce trait a toute chance d'être réel; d'ailleurs dans Mt. les deux frères semblent bien avoir poussé leur mère, ce qui, de plus, manquerait de franchise. Enfin, pour la question de priorité, il ne faut pas oublier que Lc. a transporté la dispute qui suivit en pleine Cène (XXII, 24).

Et il faudrait aussi citer les cas inverses :

Mt. XVI, 23, Jésus dit à Pierre : « tu es un scandale pour moi », ce qui manque à Mc. VIII, 33.

Mc. XIV, 4, des τίνες s'indignent d'une action qui sera louée par Jésus; dans Mt. XXVI, 8 ce sont les disciples.

Mt. XVIII. 3, les disciples ont besoin de conversion ; rien dans Mc.

Et dans Mt. XIX, 27, Pierre est moins réservé que dans Mc. X, 28.

Dans XIX, 10-12 propre à Mt. les disciples paraissent mécontents de l'enseignement de Jésus.

Il n'y a donc rien dans tout cela qui permette de conclure à la priorité absolue de Mc. Et l'extrême ancienneté du mode de Mt., même son antériorité, peut se reconnaître à un autre signe. Mt. suppose il est vrai

qu'il existe un corps de douze disciples. Sur ce point il est au même niveau que Mc. Encore est-il que Mc. nomme dix fois les Douze tout court (III, 16; IV, 10; VI, 7; IX, 35; X, 32; XI, 11; XIV, 10. 17. 20. 43), tandis que Mt. dit les douze disciples quatre fois (X, 1; XI, 1; XX, 17; XXVI, 20) et deux fois (1) les Douze (XXVI, 14. 47) à propos de Judas. Mais le plus remarquable, c'est que Mc. raconte le choix des Douze (III, 14), et si dans cet endroit il ne les nomme pas apôtres, du moins ce nom paraît dans VI, 30, tandis que dans Mt. X, 2, on trouve seulement « les noms des douze apôtres » en tête d'un catalogue inséré avant leur mission. Or il paraît certain que le terme d'apôtres a dû désigner surtout ceux qui exerçaient la prédication au loin. Mt. est donc demeuré fidèle, plus que Lc. et même plus que Mc., à la conception primitive du temps de Jésus. Si Jésus a nommé les Douze « Apôtres » (Lc. VI, 13) ce peut être par anticipation. Mt. qui s'en tient au ministère de Jésus parmi les circoncis n'avait pas à en tenir compte. Ceux que Jésus envoie prêcher à toutes les nations sont encore les Onze disciples (XXVIII, 16).

V. *Esprit logique et clarté.*

Ayant à comparer Mt. à Mc. pour le style, nous croyons devoir distinguer un certain art de la composition et les expressions. Le premier point n'a pas été mis en relief et c'est le plus important.

I. Nous disons que dans l'immense majorité des cas, Mt. est mieux ordonné, plus clair, plus logiquement déduit que Mc. La supériorité de Mc. comme peintre plus attentif aux faits n'est pas touchée dans cet examen. Nous avons essayé ailleurs d'apprécier son genre d'esprit; il s'agit maintenant de Mt., aussi supérieur pour la lucidité de sa composition, qu'il est inférieur pour la vie. Nos indications ne sont guère qu'un renvoi au commentaire.

Mt. III, 1-6, au lieu de commencer par une citation entre parenthèses, Mt. présente le fait de Jean, indique la prophétie, insiste sur son aspect personnel, et note enfin le résultat. Ordre plus soigné que Mc. I, 1-6.

III, 16 εὐθύς mieux placé, l'esprit mieux distingué de la colombe que Mc. I, 10.

IV, 21, on voit Zébédée dès le début, tandis que dans Mc. I, 20 on ne se doute de sa présence que quand on le quitte.

IV, 24 s., ordre plus logique; la renommée se répand, on apporte les malades, guérisons, foules. Dans Mc III, 7 ss. on voit le grand concours, puis on en apprend la cause.

IX, 36, la compassion de Jésus a pour résultat une importante mission; dans Mc. VI, 34 un discours ordinaire.

XIII, 2 est plus limpide que Mc. IV, 1.

(1) Dans X, 5, « ces » douze sont les apôtres.

XIII, 10-18, la question est plus nette et il y est répondu ; cf. Mc. IV, 10-13.

XV, 7-13, attitude des Pharisiens, prédite par l'Écriture ; tandis que Mc. VII, 6-13 commence par l'Écriture, ce qui oblige à reprendre le discours.

XV, 22-25, lumière qui permet de comprendre ce qui suit ; Mc. VII, 25 om.

XVII, 9-12, mieux ordonné, moins surchargé que Mc. IX, 9-13.

XVII, 13, explication qui lève le voile ; Mc. IX, 13 om.

XIX, 3-12, question posée, réplique ; plus scolastique que Mc. X, 2-12.

XIX, 13-15, Jésus accorde précisément ce qu'on lui a demandé ; dans Mc. X, 13-16 il fait plus.

XIX, 16-26, le détachement est considéré comme une perfection expressément distincte des commandements, trait qui manque à Mc. X, 17-27.

XIX, 27-30, la question suppose « laisser et suivre » ; aussi la réponse est double ; dans Mc. X, 28-31 la réponse ne porte que sur « laisser ».

XXI, 3, plus simple que Mc. XI, 3.

XXII, 15-22, Jésus demande à voir non pas un denier (Mc. XII, 15), mais la monnaie du tribut ; si c'est une correction, elle est d'une finesse merveilleuse.

XXII, 25, construction plus claire, même que celle de Lc. XX, 29 s. qui suit Mc. XII, 20 s.

XXIV, 3, double question plus nette que Mc. XIII, 4, suivi par Lc. XXI, 7.

XXIV, 5 ὁ Χριστός pour la clarté ; cf. Mc. XIII, 6 ἐγώ εἰμι.

XXIV, 15 ἐν τόπῳ ἁγίῳ plus clair que ὅπου οὐ δεῖ (Mc. XIII, 14).

XXVI, 26-27 φάγετε... πίετε, tandis que Mc. n'a ni l'un ni l'autre et seulement ἔπιον (XIV, 23).

XXVII, 27-31, mieux ordonné que Mc. XV, 16-20.

On trouve à l'inverse des cas où Mt. paraît moins clair :

XII, 1, les disciples se trouvent auprès de Jésus : on ne sait quand ils sont revenus (Mc. VI, 30).

XIV, 9, la tristesse d'Hérode n'est pas claire, tandis qu'elle l'est dans Mc. VI, 26.

XIV, 24 ne s'explique bien que par Mc. VI, 48 : Jésus a vu ses disciples dans la peine.

XV, 5 s., moins clair que Mc. VII, 11 s., et charge davantage les Pharisiens.

XIX, 17, déjà cité, comparé à Mc. X, 18.

XX, 20-24, les critiques trouvent mauvais que Jésus passe de la mère aux fils. Mais c'est un trait exquis. Pour cette fois Mc. X, 35-41 a une régularité moins expressive.

XXII, 34, situation moins claire que Mc. XII, 28 et qui charge davantage les Pharisiens.

XXVI, 12, moins clair que Mc. XIV, 8.

XXVI, 68 moins clair que Mc. XIV, 66 faute du mot περικαλύπτειν. Mt. l'aurait-il omis s'il avait eu Mc. sous les yeux?

Malgré ces légères imperfections, on conviendra que Mt. écrit avec plus de clarté et de logique. Pour corriger Mc. dans ce sens, il fallait posséder ces dons à un degré éminent. On peut supposer très naturellement qu'ils se sont exercés de source. A chacun ses avantages. Mt. n'excelle pas à représenter les faits, mais à en saisir la portée. Il est moins historien que Mc., mais plus théologien. Cette manière est en parfaite harmonie avec son plan. Il a déployé cette faculté maîtresse dans les discours qui ne doivent rien à Mc.; il a pu s'en servir aussi sans avoir Mc. sous les yeux pour écrire les récits traditionnels. Aussi bien nous ne nions pas que le traducteur grec n'ait pu exercer son action dans ce domaine, surtout pour les expressions.

VI. *Expressions.*

L'emploi du même mot dans deux endroits parallèles, surtout s'il s'agit d'un mot rare qui ne paraît pas suggéré par le sujet lui-même, doit être regardé, semble-t-il, comme un indice de dépendance littéraire. Encore est-il que l'argument peut être retourné. Ce sont les mots rares qui s'accrochent à la mémoire, et que la transmission orale emploiera toujours dans un récit au moment voulu. En effet ce mot, fût-ce seulement par sa rareté, paraît caractéristique; c'est le seul qui soit fait pour donner la note juste. Et il faut ajouter : surtout lorsqu'on a conscience de se servir d'une langue différente de celle de ceux qui ont parlé les premiers. On voit par l'exégèse, depuis les Pères, et spécialement chez les Latins, qu'ils s'imaginaient trouver dans leur traduction pour chaque mot une précision rendant parfaitement le sens du terme traduit, si bien qu'ils se croyaient autorisés et même obligés à le scruter dans toutes ses modalités.

Une fois que les récits de l'Évangile (y compris les paroles de Jésus) eurent été prêchés en grec, on dut s'appliquer à n'y rien changer, de peur de conséquences qu'on ne pouvait mesurer. On mettrait bien un mot à la place d'un autre si l'on voyait clairement que le sens est le même, mais si le mot est déjà un mot traduit, sait-on si l'on ne va pas gâter le sens?

Il faut donc beaucoup de circonspection avant d'admettre une dépendance littéraire pour les mots, surtout si la ressemblance se produit seulement pour un ou deux mots isolés. Si même ces mots étaient changés de place ou employés avec des modalités différentes, il faudrait plutôt conclure à l'action de la tradition orale, qui retient mieux les mots que leur place ou leur sens précis dans le discours, comme l'a fait observer Hawkins (1).

(1) *L. l.* p. 67.

La dépendance littéraire reconnue plus probable, lorsqu'il faut désigner le chef de file, il est à propos de constater si le mot, familier à un évangéliste, ne se trouve dans un autre que rarement, ou cette fois seulement. De cela tout le monde convient.

Nous proposons de tenir compte aussi de l'influence possible des Septante. Sir J. Hawkins a dressé la liste des mots qui ne sont employés qu'une fois par Mt. Mc. ou Lc., et quels sont ceux de ces mots qui se retrouvent dans les Septante. Il en résulte que « Mc. est de beaucoup le moins familier avec les LXX, car sur 71 mots qui lui sont particuliers, il en est 31 qui ne figurent pas dans les LXX, soit environ cinq douzièmes, près de la moitié (1). » Mt. occupe une place intermédiaire ; 36 mots sur 112 ne sont pas dans les LXX, soit un peu moins d'un tiers. Lc. est le plus familier avec les LXX, 73 sur 261, un peu plus du quart, ne sont pas dans les LXX.

Il semble donc que si le mot en question n'est pas dans les LXX, il aura plutôt été introduit dans l'évangile par Mc., et dans le cas contraire par un des deux autres.

Et de fait, Hawkins, qui ne paraît pas avoir entrevu cette conséquence, sur une liste de 7 mots rares communs à Mc. et à Lc. seulement, ou plutôt sur six mots (2), dit quatre fois qu'ils ne sont pas dans les LXX ; pour les deux autres cas, les LXX les ont une fois et trois fois. Donc Mc., plus étranger aux LXX, était ici la source de Lc. et non *vice versa*. Examinons maintenant les mots rares qui ne se trouvent, pour les synoptiques, que dans Mc. et Mt.

Voici la liste de Hawkins (3) :

1. κατεξουσιάζουσιν Mc. x, 42 ; Mt. xx, 25. Nulle part ailleurs.

2. ἀκυροῦντες Mc. vii, 13 ; Mt. xv, 6. Gal. iii, 17 † N. T. Dans les LXX 7 fois, mais 6 fois dans IV Macch. et une fois dans I Esdr. En revanche Aquila s'en est servi. C'est un mot de jurisprudence, dont l'idée est biblique.

3. κυναρίοις Mc. vii, 27 ; Mt. xv, 26 ; κυνάρια Mc. vii, 28 ; Mt, xv, 27. Seul cas du N. T., jamais dans LXX. C'est un mot de circonstance.

4. ἀπὸ τῶν ψιχίων Mc. vii, 28 ; Mt. xv, 27. † N. T., jamais dans LXX ni en grec classique. Mot rare et de circonstance ; on n'a jamais dû raconter autrement.

5. νήστεις Mc. viii, 3 ; Mt. xv, 32. † N. T. ; LXX une fois.

Selon nous, d'après Mc.

6. ἐκλυθήσονται ἐν τῇ ὁδῷ Mc. viii, 3 ; ἐκλυθῶσιν ἐν τῇ ὁδῷ Mt. xv, 32 ; Paul 1 fois, Heb. 2 fois ; fréquent dans LXX. D'après Mc.

(1) *L. l.* p. 198.

(2) *L. l.* p. 62. Le septième εἷς τις est une combinaison spéciale et Hawkins ne note rien des LXX.

(3) *L. l.* p. 60 ss.

7. ἐπ'ἐρημίας Mc. VIII, 4; ἐν ἐρημίᾳ Mt. XV, 33. Paul 1, Heb. 1, LXX, 7. D'après Mc.

8. ἰχθύδια Mc. VIII, 7; Mt. XV, 34 † N. T. Jamais LXX.

9. ὁ ἐμβαπτόμενος Mc. XIV, 20; ὁ ἐμβάψας Mt. XXVI, 23. ἐμβάπτω † N. T. Jamais LXX.

10. εἰς τὸ τρύβλιον Mc. XIV, 20; ἐν τῷ τρυβλίῳ Mt. XXVI, 23 † N. T. Jamais LXX.

11. μύλος ὀνικός Mc. IX, 42; Mt. XVIII, 6. Nulle part. Mais usage juif.

12. ἐκολόβωσεν Mc. XIII, 20 (*bis*); ἐκολοβώθησαν, κολοβωθήσονται Mt. XXIV, 22 † N. T.; LXX, 1; Aquila, Symmaque.

13. προείρηκα ὑμῖν Mc. XIII, 23; Mt. XXIV, 25, προερῶ † Évangiles; LXX, 12. Ce qui est frappant c'est la place au même endroit, comme une incise.

14. ἀντάλλαγμα Mc. VIII, 37; Mt. XVI, 26. † N. T.; LXX, 10.

15. ἐνεργοῦσιν αἱ δυνάμεις ἐν αὐτῷ Mc. VI, 14; αἱ δυνάμεις ἐνεργοῦσιν ἐν αὐτῷ Mt. XIV, 2. † Évangiles; LXX, 7, mais rien de semblable.

16. φρονεῖς Mc. VIII, 33; Mt. XVI, 23. † Évangiles. Mot paulinien, 23 fois. LXX, 15, mais quatre fois seulement d'après l'hébreu.

17. πολέμους καὶ ἀκοὰς πολέμων Mc. XIII, 7; Mt. XXIV,6. ἀκοαί « des bruits » † N. T.; LXX: I Regn. III, 24; Dan. XI, 44 (Théod.). Mais l'expression est caractéristique et particulière.

18. μνημόσυνον Mc. XIV, 9; Mt. XXVI, 13. Act. X, 4 † N. T.; LXX, 70 fois.

19. συλλαβεῖν με Mc. XIV, 48; Mt. XXVI, 55. Encore 7 fois dans N. T. et fréquent dans les LXX.

20. προσλαβόμενος αὐτόν Mc. VIII, 32; Mt. XVI, 22. Selon moi, προσλαμβάνω dans le sens normal de venir en aide, Actes 5, Paul 5, LXX, 8.

21. ἤδη ὥρας πολλῆς γενομένης... ἤδη ὥρα πολλή Mc. VI, 35; ἡ ὥρα ἤδη παρῆλθεν Mt. XIV, 15. Ce qui est particulier ici c'est ὥρα πολλή, que Mt. n'a pas. ὥρα est dans le sens vague de עת, en aram. עדנא, dont il est naturel de dire qu'il a passé; ici le moment de dîner, ἀρίστου ὥρα ἐστί, Suzanne 13 (Théod).

22. οὐ βλέπεις εἰς πρόσωπον Mc. XII, 14; Mt. XXII, 16, nulle part et Lc. a mis οὐ λαμβάνεις πρόσωπον, plus ordinaire.

23. ἀδημονεῖν Mc. XIV, 33; Mt. XXVI, 37. Phil. II, 26 † N. T. Jamais LXX.

Mettons à part les mots qui paraissent suggérés par la circonstance, et qui, une fois prononcés, devaient s'imposer, n^os^ 3. 4. 10. 11. 18; aussi des rencontres possibles, n^os^ 19. 21; enfin des mots qui ont pu s'accrocher à la mémoire, 12. 14. Il reste environ 14 cas où il est difficile de ne pas admettre un emprunt littéraire. Quatre de ces cas, 5. 6. 7. 8. se trouvent dans un passage XV, 32-39 où nous avons cru pour d'autres raisons, voir une dépendance de Mt. envers Mc. Les autres indiquent une dépendance dont les termes doivent être déterminés par d'autres raisons. On

ne peut pas dire que la tradition des LXX ait influé sur un évangéliste; car si quelques mots sont assez fréquents dans les LXX, ils se trouvent aussi ailleurs, et il n'est jamais question d'une acception tout à fait particulière.

On peut faire les mêmes catégories pour les mots rares qui sont au même endroit dans Mc., Mt. et Lc.

a) Mots de circonstance : 1. σπορίμων Mc. II, 23; Mt. XII, 1; Lc. VI, 1.

2. τίλλοντες Mc. II, 23; τίλλειν Mt. XII, 1; ἔτιλλον Lc. VI, 1.

3. υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος Mc. II, 19; Mt. IX, 15; Lc. V, 34.

4. ἐξέδετο Mc. XII, 1; Mt. XXI, 33; Lc. XX, 9.

b) Mots qui s'accrochent à la mémoire : 5. ἐπίβλημα Mc. II, 21; Mt. IX, 16. Lc. V, 36 (*bis*).

6. οὐ μὴ γεύσωνται θανάτου Mc. IX, 1; Mt. XVI, 28; Lc. IX, 27.

7. μετὰ μαχαιρῶν καὶ ξύλων Mc. XIV, 43. 48. Mt. XXVI, 47. 55. Lc. XXII, 52.

Cependant, puisque nous admettons que Lc., dépendant de Mc., a dû lui emprunter des expressions, il sera logique d'en dire autant de Mt., dont le texte grec dépendrait encore de Mc. et plus visiblement dans d'autres cas :

8. ἀπαρθῇ Mc. II, 20; Mt. IX. 15; Lc. V, 35.

9. εὐκοπώτερον, et

10. δυσκόλως Mc. X, 23-25; Mt. XIX, 23-24; Lc. XVIII, 24-25.

11. ζημιωθῆναι Mc. VIII, 36; ζημιωθῇ Mt. XVI, 26; ζημιωθείς Lc. IX, 25.

12. ἐντραπήσονται Mc. XII, 6; Mt. XXI, 37; Lc. XX, 13.

13. κατεγέλων αὐτοῦ Mc. V, 40; Mt. IX, 24; Lc. VIII, 53.

14. ἀφεῖλεν Mc. XIV, 47; Mt. XXVI, 51; Lc. XXII, 50.

15. ἀνέξομαι ὑμῶν Mc. IX, 19; Mt. XVII, 17; Lc. IX, 41.

16. κατασκηνοῖν Mc. IV, 32; Mt. XIII. 32; κατεσκήνωσεν Lc. XIII, 19.

Non moins significatifs que les mots rares, sont les mots employés si fréquemment par un auteur qu'ils deviennent une caractéristique. Ainsi εὐθύς dans Mc. quarante et une fois, et dans Mt. sept fois, toujours dans des passages parallèles à Mc. Il est vrai que Mt. a onze fois εὐθέως, que Mc. n'emploie pas, mais sept de ces cas répondent à des εὐθύς de Mc., et deux sont mieux placés (IV, 20.22) que dans Mc. (I, 18.20). Des quatre cas propres à Mt. deux paraissent ajoutés au contexte de Mc., deux seulement sont propres (XIV, 31; XXV, 15). Si l'on ajoute que Lc. n'a εὐθέως que six fois et εὐθύς une seule fois, Jo. trois fois εὐθέως et trois fois εὐθύς, on ne peut se soustraire à l'évidence d'une dépendance de Mt. Mais on ne saurait prouver que ce soit le fait d'un auteur original. La soudaineté n'est point le propre de Mc. Car Lc. a huit fois παραχρῆμα pour des miracles, Mt. seulement deux fois (XXI, 19.20). Mais on lui a reproché d'avoir insisté sur les miracles instantanés, comme dans VIII, 13; IX, 22; XV, 28; XVII, 18, ordinairement par ἀπὸ τῆς ὥρας ἐκείνης.

Il est donc vraisemblable que la soudaineté était le fait du texte

araméen, comme de Mc., et qu'elle a été rendue en grec de diverses manières.

On a allégué aussi πάλιν, Mc. vingt-six fois et Mt. seize fois; mais quatre fois seulement avec Mc. Il n'y a donc pas coïncidence.

Insister sur les ressemblances des expressions serait enfoncer une porte ouverte. Et la ressemblance ne tranche pas la question de priorité.

Aussi, sur ce terrain, comme à propos des abréviations et des amplifications, on cite de préférence les dissemblances qui paraissent avoir dans Mt. le caractère de corrections volontaires. Ce sont des mots rares ou incorrects ou trop familiers de Mc. qui seraient remplacés par Mt. avec avantage :

Mc. I, 10 σχιζομένους	Mt. III, 16 ἀνεῴχθησαν
I, 12 ἐκβάλλει	IV, 1 ἀνήχθη
I, 16 ἀμφιβάλλοντας	IV, 18 βάλλοντας ἀμφίβληστρον
II, 11 κράβαττον	IX, 6 κλίνην
II, 21 ἐπιράπτει	IX, 16 ἐπιβάλλει
XI, 8 στιβάδας	XXI, 8 κλάδους
XIV, 19 εἷς κατὰ εἷς	XXVI, 22 εἷς ἕκαστος
XIV, 41 ἀπέχει	XXVI, 45 rien.
XIV, 72 ἐπιβαλών	XXVI, 75 ἐξελθὼν ἔξω
XV, 11 ἀνέσεισαν	XXVII, 20 ἔπεισαν

Cette liste a surtout pour intérêt de relever le style expressif mais familier de Mc. On pourrait écrire autrement sans avoir le dessein de le corriger. Et il faudrait aussi noter des cas où Mt. est inférieur comme élégance ou fait naître une difficulté.

XIV, 23 ἀπολύσας, répétition, après ἀπολύσῃ du v. précédent, tandis que Mc. VI, 46 varie avec ἀποταξάμενος.

XV, 6, l'aoriste ἠκυρώσατε est moins naturel que ἀκυροῦντες, Mc. VII, 13.

XV, 26 ne contient pas le πρῶτον de Mc. VII, 27, qui supprime toute difficulté.

XVI, 28 est plus difficile à expliquer que Mc. IX, 1 et Lc. IX, 27.

XXI, 8, répétition de στρωννύω, et de ἐν τῇ ὁδῷ évitées dans Mc. XI, 8.

XXIV, 20 μηδὲ σαββάτῳ, absent de Mc. XIII, 18.

XXVII, 17. Si la leçon Jésus Barabbas est authentique, n'est-elle pas plus ancienne que le vague Mc. XV, 9?

Une des plus fines remarques de M. Allen, c'est que Mt. emploie moins volontiers que Mc. un verbe composé suivi de la même préposition. Par exemple au lieu de εἰσῆλθον εἰς (Mc. V, 13), il dit ἀπῆλθον εἰς (VIII, 32). Mais s'il semble avoir eu cette précaution une douzaine de fois, il ne l'a pas prise dans seize cas.

Il y a sans doute là un instinct d'écrivain plutôt qu'un dessein de

puriste qui corrige. Si Mt. avait épluché Mc. dans ce détail, il aurait dû être plus sévère dans d'autres cas.

Il en est de même pour l'emploi des prépositions. Si Mt. met ἐν au lieu de εἰς ou réciproquement, on peut donner raison aux deux selon la nuance de leur pensée. Il semble cependant que ἐπί (Mt. III, 16) est décidément meilleur que εἰς (Mc. I, 10). Mais c'est si naturel! ἐπί (Mt. XXVI, 64) est plus digne du Christ que μετά (Mc. XIV, 62) mais c'est aussi le texte de Dan. VII, 13 d'après les LXX (Théod. μετά avec l'araméen).

VII. *Différences dans les faits.*

En bonne logique, c'est par là qu'il eût fallu commencer, car ces divergences sont de nature à faire constater une indépendance initiale qui ne permettrait plus de parler des abréviations ou des amplifications de Mt.

On ne voit pas en effet pourquoi Mt. qui aurait suivi Mc. dans des minuties s'en serait écarté sur des points de fait, si ce n'est pour demeurer fidèle à un texte qu'il traduisait.

Mc. II, 14, Lévi, fils d'Alphée (Lc.); Mt. IX, 9, Matthieu.

V, 1, Γερασηνῶν (et Lc. aussi selon nous); Mt. VIII, 28, Γαδαρηνῶν.

V, 2, un seul possédé (Lc.); Mt. VIII, 28, deux.

VII, 26, une femme Syrophénicienne; Mt. XV, 22, une Cananéenne.

VII, 24 et VII, 31, vers Tyr, retour par Sidon, au lac de Galilée et à la Décapole; Mt. XV, 21 et XV, 29, Tyr et Sidon, retour le long du lac de Galilée.

VIII, 10, Δαλμανουθά. Mt. XV, 39, Μαγαδάν.

X, 20, le riche dit : depuis ma jeunesse (Lc.); Mt. XIX, 20, c'est un νεανίσκος.

X, 46, un seul aveugle (Lc.); Mt. XX, 30, deux aveugles.

XIV, 57, quelques faux témoins; Mt. XXVI, 60, deux.

Il est une autre différence, moins apparente, si bien qu'elle n'a guère été relevée, mais qui n'en est peut-être que plus symptomatique : Mt. si peu soucieux de détails vécus, a parlé de « la maison » comme si c'était la sienne.

On ne voit pas qu'il y ait lieu, au moins pour Mc., de distinguer entre οἶκος ou οἰκία.

Dans un certain nombre de cas, Mc. nous avertit qu'on était dans une maison. C'est un trait réel qu'il a retenu, mais rien n'indique que cette maison ait été pour le Sauveur autre chose qu'un abri momentané, un refuge contre la foule, d'autant que ces maisons sont parfois très éloignées des bords du lac ou de Nazareth.

Mc. II, 1 ἠκούσθη ὅτι ἐν οἴκῳ ἐστίν (ou εἰς οἶκον). Il ne faut décidément pas traduire *domi*, à la maison, car rien n'indique ce sens.

III, 20 ἔρχεται εἰς οἶκον, Jésus est d'autant moins chez lui que ses parents sont dehors (III, 31), trait conservé par Mt. XII, 46.

VII, 17 ὅτε εἰσῆλθεν εἰς οἶκον ἀπὸ τοῦ ὄχλου.

IX, 28 εἰσελθόντος αὐτοῦ εἰς οἶκον, après la Transfiguration, on est très loin.

VII, 24 εἰσελθὼν εἰς οἰκίαν οὐδένα ἤθελεν γνῶναι, région de Tyr et de Sidon.

Dans aucun de ces cas Mt. qui a toujours des récits parallèles ne dit qu'on était dans une maison, parce que ces détails sont étrangers à sa méthode.

De plus Mc. parle quelquefois de « la » maison, οἰκία :

IX, 33 ἐν τῇ οἰκίᾳ γενόμενος ἐπηρώτα αὐτούς. On est à Capharnaüm.

X, 10 εἰς τὴν οἰκίαν πάλιν οἱ μαθηταὶ περὶ τούτου ἐπηρώτων, après le départ pour la Pérée. Mc. n'a donc pas l'intention de parler d'une maison où Jésus aurait été chez lui de quelque manière.

Mt. qui a des parallèles à ces deux péricopes ne parle pas d'une maison.

Mc. parle aussi de la maison de Lévi, car c'est bien ce qu'il veut dire :

II, 15 γίνεται κατακεῖσθαι αὐτὸν ἐν τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ, comme a compris Lc., qui est tout à fait clair dans ce sens.

Or Mt. lorsqu'il parle d'une maison à propos de la vocation de Lévi qu'il nomme Matthieu, dit « la maison ».

IX, 10 ἐγένετο αὐτοῦ ἀνακειμένου ἐν τῇ οἰκίᾳ. Comme il ne peut avoir parlé d'une maison appartenant au Sauveur après Mt. VIII, 20, où Jésus n'a pas où reposer sa tête, il parle donc lui aussi de la maison de Matthieu : il dit : « dans la maison », parce que ce sera désormais « la maison », mais il faut avouer que pour la première fois surtout l'expression serait très juste s'il avait voulu dire « à la maison », chez moi. Quoi qu'il en soit, il est désormais entendu que Jésus est à la maison à Capharnaüm, maison qui est la même, et par conséquent celle de Matthieu :

IX, 28 ἐλθόντι δὲ εἰς τὴς οἰκίαν προσῆλθον αὐτῷ οἱ τυφλοί.

XIII, 1 ἐξελθὼν Ἰησοῦς τῆς οἰκίας ἐκάθητο παρὰ τὴν θάλασσαν.

— 36 ἀφεὶς τοὺς ὄχλους ἦλθεν εἰς τὴν οἰκίαν.

XVII, 25 ἐλθόντα εἰς τὴν οἰκίαν προέφθασεν αὐτὸν ὁ Ἰησοῦς. Dans ce cas, si c'eût été la maison de Pierre, c'était le moment de le dire. Quand il est question de la maison de Simon-Pierre, les trois synoptiques le nomment, Mc. I, 29 ; Mt. VIII, 14 ; Lc, IV, 38.

Si la manière de Mc. ne doit pas être serrée de trop près, Mt. est trop réfléchi, et dans son silence sur une maison quand elle est quelconque, et dans sa désignation de « la maison », toujours à Capharnaüm, pour n'avoir pas eu en vue la même maison, qui d'après Mc. et Lc. est celle de Lévi — que Mt. nomme Matthieu —, quand il dit « à la maison ».

Et ce trait, assez significatif, indiquerait que Mt. était au courant d'un détail précis, personnel, en harmonie avec la tradition qui lui attribue le premier évangile.

§ 2. — *La langue.*

A. LE CARACTÈRE SÉMITIQUE DE L'ÉVANGILE SELON S. MATTHIEU, SURTOUT PAR COMPARAISON AVEC MARC.

La tradition ancienne tenait que le premier évangile avait été écrit en hébreu, terme assez vague, qui pouvait indiquer l'araméen, parlé alors en Galilée et en Judée à la place de l'ancienne langue d'Israël. Les critiques modernes sont presque unanimes à affirmer, et avec beaucoup d'assurance, que le premier évangile a été écrit en grec.

Nous donnerons seulement quelques indications. J. H. Holtzmann (1), dont l'autorité a été et est encore si grande, affirmait déjà que Mt. n'a pu être écrit dans une langue sémitique, puisqu'il suit Mc. qui a écrit en grec. Il esquissait aussi un argument plus spécifique, la présence dans Mt. de jeux de mots grecs : VI, 16 ἀφανίζουσιν... ὅπως φανῶσιν... XXI, 41 κακοὺς κακῶς... XXIV, 30 κόψονται... καὶ ὄψονται... des mots comme βαττολογεῖν et πολυλογία (VI, 7).

Dans son grand ouvrage sur les Synoptiques, M. Loisy se contente de dire : « Il paraît d'ailleurs certain que l'ouvrage a été composé en grec et ne peut être la traduction d'un original araméen (2) ». L'introduction la plus récente à ma connaissance, celle de Rud. Knopf, s'en tient au vieil argument de dépendance : « Un livre qui emploie le Mc. grec et la source Q en grec et permet de reconnaître à chaque instant les mots grecs de ces sources, est un ouvrage écrit d'original en grec et non point une traduction de l'araméen (3) ».

D'ailleurs M. Knopf était l'écho d'une opinion assez générale en admettant que la source Q, dite autrefois les Logia, peut très bien avoir été écrite en araméen; il ajoute qu'on n'assigne aucune raison sérieuse pour la refuser à l'apôtre Matthieu.

Parmi les grands critiques protestants, Th. Zahn (4) est, sinon le seul, du moins le plus qualifié, qui soutienne l'origine sémitique de Mt., sous la forme araméenne. Resch admettait un original hébreu, et le très autorisé Belser, catholique, s'était rangé à cette opinion de la façon la plus tranchante (5). Il voyait une preuve de ce fait dans I, 21, où Mt. n'explique pas pourquoi Ἰησοῦς signifie Sauveur, ce qui ne s'entend que par l'hébreu. Mais si le traducteur a été tellement littéral dans

(1) *Einleitung...* 1892, p. 378.
(2) I, p. 141.
(3) *Einführung in das Neue Testament,* Giessen, 1919, p. 106.
(4) *Einleitung...* II, p. 299 ss.
(5) *Einleitung...* p. 28.

ce cas, pourquoi pas d'ordinaire? Aussi Belser voyait-il dans Mt. une traduction en somme exacte du texte hébreu (1).

C'est probablement à cause de cette divergence dans l'opinion conservatrice que la Commission biblique a évité de se servir d'un terme qui trancherait trop nettement entre l'araméen et l'hébreu. Elle a dit : *patrio sermone*. Cependant en ajoutant *a Iudaeis palaestinensibus tunc usitato quibus opus illud erat directum* (2)... elle penche visiblement vers l'opinion et même vers l'argument de Zahn.

C'est une question préliminaire dont il importe d'indiquer dès le début la solution la plus probable.

Zahn a donc insisté fortement sur le but d'un écrit évangélique S'adressant aux fidèles pour leur rappeler l'enseignement du Sauveur l'auteur devait, pour leur être utile, écrire dans la langue connue du plus grand nombre. Il était permis de se demander si cet argument n'émanait pas en partie de la conviction que l'Écriture est nécessaire aux simples fidèles, et s'il était applicable à un ouvrage de doctrine, d'apologétique, de controverse tel que Mt. Mais à tout prendre, cette haute portée du premier évangile n'exclut pas une exquise simplicité, le plan décèle probablement des intentions catéchétiques, et c'était bien la pensée de la tradition, du moins depuis Eusèbe, que le Matthieu écrit devait remplacer l'enseignement oral de l'apôtre Matthieu. On pourrait tirer une autre objection de l'existence de l'évangile des Nazaréens, écrit certainement en araméen. Si Matthieu avait écrit en hébreu, ce targum se comprendrait bien mieux, s'imposerait même. Pourquoi un Matthieu araméen ne suffirait-il pas?

Mais il n'est pas tout à fait certain que l'évangile des Nazaréens ne soit pas une traduction du grec en faveur des communautés parlant araméen dans la Syrie du nord, et l'existence d'un second texte araméen serait justifiée par le but d'y introduire des vues particulières (3).

En faveur d'un original araméen il faut citer, je pense, la manière dont Mt. cite l'A. T. Un Matthieu en hébreu aurait-il changé les expressions de l'Écriture sainte? Et s'il les avait reproduites comme répondant telles quelles à son but, le traducteur aurait-il osé réformer le texte d'après les Septante?

Enfin nous verrons dans l'examen qui va suivre des indices assez significatifs d'un original araméen. Rien qui ne s'explique suffisamment par l'araméen ou la réminiscence des Septante. Au contraire certains traits sémitiques se résoudraient difficilement en hébreu.

(1) *L. l.* p. 41 *Eine im ganzen genaue Uebersetzung.*

(2) *RB.* 1911, p. 610.

(3) Une étude sur cet évangile des Nazaréens ou selon les Hébreux aurait pu trouver sa place dans cette introduction. Pour ne pas l'enfler outre mesure, nous l'avons insérée dans la *Revue Biblique*, avril et juillet 1922.

Il est donc entendu d'avance que quand nous parlons de sémitisme, nous l'entendons spécialement de l'araméen, et que nous distinguons Mt., soit le texte grec actuel, de Ma., l'original araméen.

D'ailleurs nos prétentions sont modestes. Si l'on entendait nous prouver, la dépendance de Mc. mise de côté, et simplement d'après le grec de Mt., que ce grec n'est pas un grec de traducteur, nous ne saurions prendre l'objection au sérieux. On peut toujours répondre avec Zahn qu'un traducteur peut avoir plus de soin d'éviter des tournures sémitiques qu'un écrivain qui prétend écrire d'original. Les traductions de la Bible au XVII^e^ siècle étaient dans un meilleur français que telle élucubration dans le français de nos jours, même en France. Mais d'autre part nous ne saurions oublier que l'on ne trouve pas dans Mt. plus d'un sémitisme de Mc. et de Lc., écrivains grecs. Ce que nous appelons des sémitismes peut être très souvent le fait de l'éducation de l'auteur, incapable d'écrire en grec comme un Grec, aussi bien que le fait d'un traducteur. Il ne peut être question que d'une appréciation générale assez délicate, d'une probabilité plus ou moins grande. Mais déjà il nous suffirait que l'examen critique, loin de contredire la tradition, lui paraisse favorable au point de la confirmer.

Mais il y a plus, si l'on tient compte de la manière dont la question est posée. Nous ne nions pas les très nombreux cas où Mt. semble avoir un texte qui élimine des sémitismes de Mc. ou simplement des embarras de construction. Ce fait doit conduire à la dépendance de Mt. traducteur grec par rapport à Mc., dépendance que Zahn et Belser reconnaissent très nettement. Pourquoi donc disons-nous : du traducteur? Parce que dans certains cas peu nombreux, mais assez caractéristiques, Mt. ajoute à Mc. quelques expressions que nous tenons pour sémitiques. Cette situation qui comprend deux phénomènes opposés ne peut avoir une explication simple. Il est impossible de concevoir qu'un écrivain original, appliqué à corriger ou du moins à améliorer le texte de Mc., à remplacer des καί par des μέν-δέ, ait en même temps ajouté des sémitismes de son cru. On comprend très bien au contraire qu'un traducteur, tout en se souciant de faire une bonne traduction et selon le génie de la langue qu'il écrit, soucieux aussi de se rapprocher d'un texte connu et reçu comme participant à l'autorité de Pierre, se soit cependant cru tenu de ne pas omettre des traits qu'il trouvait dans l'original, en leur laissant çà et là quelques nuances de cet original, comme il faisait dans les endroits où l'on ne peut prétendre qu'il suivait Mc.

Nous répétons que ce qui suit n'est pas une argumentation, mais un examen; il aura du moins pour résultat d'indiquer quelques particularités de Mt. Il portera sur le style, la grammaire, le lexique.

I. *Le style.* Nous nous bornerons à quelques traits.

A) L'*inclusio* sémitique. Le terme d'*inclusio* est employé à propos du rythme des prophètes. On constate qu'une strophe est terminée quand elle présente à la fin de l'idée qu'elle développe quelques mots analogues à ceux du début. De même dans Mt. VI, 19 θησαυρούς — 21 ὁ θησαυρός. VII, 16 et 20 ἀπὸ τῶν καρπῶν αὐτῶν ἐπιγνώσεσθε αὐτούς. Il y a d'ailleurs bien d'autres traces de construction strophique dans le discours sur la montagne, surtout au début et à la fin des strophes, en manière de *responsio* ou de refrain (1).

Mais nous n'insistons pas, car le caractère sémitique de ces rythmes, signalé en leur lieu, n'est guère contesté.

Ce qui est plus caractéristique, c'est la tendance de Mt. à enfermer un épisode comme dans un cadre nettement terminé par l'*inclusio*. Voici quelques exemples :

Mt. IX, 14, question : τί ... οὐ νηστεύουσι. — réponse v. 15 τότε νηστεύσουσιν, parallèles dans Mc. et Lc. où le dernier mot est moins en vedette.

XII, 2, question implicite sur le sabbat — réponse v. 8. Parallèle dans Mc. II, 28 mais qui semble bien avoir été ajouté d'après Mt., et dans Lc. VI, 5.

XII, 39 γενεὰ πονηρὰ καὶ μοιχαλίς — 45 τῇ γενεᾷ ταύτῃ τῇ πονηρᾷ, pas de parallèles.

XV, 2, question sur les mains non lavées, οὐ γὰρ νίπτονται τὰς χεῖρας — réponse 20 ἀνίπτοις χερσὶν φαγεῖν, même thème dans Mc. VII, 1-23, mais sans *inclusio*.

XVI, 6 προσέχετε ἀπὸ τῆς ζύμης — 12 προσέχειν ἀπὸ τῆς ζύμης, par. dans Mc. mais sans *inclusio*.

XVIII, 1 τίς ἄρα μείζων — réponse 4 οὗτός ἐστιν ὁ μείζων, par. Mc. IX, 34, sans *inclusio*.

XVIII, 10 ἑνὸς τῶν μικρῶν τούτων et à la fin de la parabole, v. 14 ἓν τῶν μικρῶν τούτων.

XIX, 3, question εἰ ἔξεστιν ἀπολῦσαι — réponse 9 ὃς ἂν ἀπολύσῃ, par. exact dans Mc. X, 2. 11.

XIX, 13 ἵνα τὰς χεῖρας ἐπιθῇ — 15 καὶ ἐπιθεὶς τὰς χεῖρας, par. Mc. X, 16, mais sans cadre au début.

XIX, 30 πολλοὶ δὲ ἔσονται πρῶτοι ἔσχατοι καὶ ἔσχατοι πρῶτοι, prouvé par une parabole, après quoi, XX, 16 οὕτως ἔσονται οἱ ἔσχατοι πρῶτοι καὶ οἱ πρῶτοι ἔσχατοι. Dans Mc. X, 31 la maxime est en l'air.

XXI, 23 ἐν ποίᾳ ἐξουσίᾳ — réponse 27 ἐν ποίᾳ ἐξουσίᾳ, Mc. et Lc. exactement de la même façon.

XXI, 33 ἀμπελῶνα — 41 ἀμπελῶνα, Mc. et Lc. exactement de même.

XXII, 43 πῶς — 45 πῶς, Mc. XII, 35 πῶς — 37 πόθεν, Lc. πῶς (*bis*).

(1) *Die Bergpredigt im Lichte der Strophentheorie*, par D. H. Müller, Wien, 1908.

B) Autre caractère de Mt. qui emploie souvent la même formule textuellement, ce que, pour abréger, nous nommons le *schématisme*. Assurément les Grecs ont connu la répétition de discours entiers ou d'épithètes et d'expressions caractéristiques. Il suffit de rappeler Homère. Mais il est sûr que leurs écrivains, même médiocres, cherchaient à varier leurs formules. Le schématisme de Mt. est incontestable et incomparablement plus marqué que celui de Lc. ou de Mc. Nous reviendrons sur les expressions; ici nous indiquons quelques formules.

Ce point n'a pas échappé à sir J. Hawkins (1). Il a signalé six cas semblables dans Mc., répétition de formules qui lui seraient particulières. Mais il est deux cas : III, 20 et VI, 31, puis VII, 24 et IX, 30, où la ressemblance laisse à désirer. Dans un autre, ἐναγκαλισάμενος αὐτό (IX, 36) ou αὐτά (X, 16), il ne s'agit que d'une expression. Restent trois cas : 1) καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς ἐν τῇ διδαχῇ αὐτοῦ (IV, 2) et καὶ ἐν τῇ διδαχῇ αὐτοῦ ἔλεγεν (XII, 38).

2) ἡδέως αὐτοῦ ἤκουεν (VI, 20) et ἤκουεν αὐτοῦ ἡδέως XII, 37.

3) οὐ γὰρ ᾔδει τί ἀποκριθῇ (IX, 6) et οὐκ ἤδεισαν τί ἀποκριθῶσιν XIV, 40.

Assurément cela est frappant. Encore est-il que dans 1 et 2 l'ordre des mots est changé, ce qui précisément donne satisfaction au goût par un minimum de variété, et que dans 3, il y a passage du singulier au pluriel.

On pourrait éplucher de la même manière les 12 cas de Lc. et il ne resterait guère que :

1) δόξα ἐν ὑψίστοις II, 14 et XIX, 38.

2) προφήτης τις τῶν ἀρχαίων ἀνέστη (IX, 8 et 19) opinion répétée deux fois dans un contexte très voisin.

3) πτωχούς, ἀναπήρους, χωλούς, τυφλούς XIV, 13 et à peu près XIV, 21, mais le second passage est comme l'application du premier.

4) οἱ υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου XVI, 8; XX, 34, qui est précisément une expression sémitique.

Au contraire il n'y a rien à retrancher à la liste sur les schématismes propres à Mt. d'après Hawkins, liste que nous lui demandons la permission de reproduire et de gloser. Quand il y a des parallèles, ils n'ont pas le schématisme.

1) ἀπὸ τότε ἤρξατο IV, 17, au début de la prédication, et XVI, 21 au début de la révélation sur la Passion.

2) μὴ νομίσητε ὅτι ἦλθον, V, 17 dans le discours inaugural, et X, 34 dans le discours de mission.

3) προσελθὼν προσεκύνει αὐτῷ VIII, 2 (par. Mc. I, 40 et Lc. V, 12) et IX, 18 (par.); cf. XV, 25; XX, 20; XXVIII, 9.

4) υἱοὶ τῆς βασιλείας VIII, 12 (par. Lc.) et XIII, 38, expression sémitique, parabole propre.

(1) *Horae synopticae*[2], p. 188 ss.

5) εἰς τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον VIII, 12 (par. Lc.) XXII, 13; XXV, 30.

6) εἰδώς... τὰς ἐνθυμήσεις αὐτῶν, IX, 4 (par. Mc.); XII, 25 (par. Lc.).

7) τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραήλ, X, 6 avant le discours de mission et XV, 24 à la Cananéenne, dans le même dessein.

8) ἐν ταῖς συναγωγαῖς αὐτῶν μαστιγώσουσιν ὑμᾶς X, 17 et μαστιγώσετε ἐν ταῖς συν. ὑμῶν XXIII, 34, avec changement nécessité par la différence des interlocuteurs.

9) ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ XI, 25 (par. Lc. X, 21); XII, 1 (parall.) XIV, 1 (parall.).

Cette situation vague dans le temps coïncide bien avec le peu d'attrait qu'a Mt. pour la chronologie et même pour une suite biographique.

10) ὡς ὁ ἥλιος XIII, 43; XVII, 2 (parall.).

11) χωρὶς γυναικῶν καὶ παιδίων XIV, 21; XV, 38 formule stéréotypée, mais qui ne pouvait guère être rédigée autrement, et qui peut venir d'un souci de précision dans le cas particulier des deux multiplications des pains. Ce peut donc être le fait du traducteur.

12) ὁδηγοὶ τυφλοί XXIII, 16.24 aux Pharisiens; cf. τυφλοί εἰσιν ὁδηγοί XV, 14, des Pharisiens.

13) τότε συνῆκαν ὅτι ... εἶπεν XVI, 12 (par. Mc.) et τότε συνῆκαν οἱ μαθηταί, XVII, 13 (par. Mc.).

14) τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος XVI, 16 et XXVI, 63 (parall.).

15) ἐφοβήθησαν σφόδρα XVII, 6 (parall.) et XXVII, 54; ἐλυπήθησαν σφόδρα XVII, 23 (parall.), XVIII, 31.

On aura remarqué que dans plusieurs cas Mt. qui est censé avoir composé d'après Mc. aurait préféré sans intérêt particulier une tournure stéréotypée à la manière plus variée de Mc., ce qui ne s'accorde guère avec le tact d'un correcteur. Il y a là plutôt un indice de l'indigence sémitique.

On notera encore : XXI, 6 ποιήσαντες καθὼς συνέταξεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς, et XXVI, 19 ἐποίησαν οἱ μαθηταὶ ὡς συνέταξεν α. ὁ Ἰ. Ou encore : ἡμέρα κρίσεως, πρεσβύτεροι τοῦ λαοῦ et autres expressions que nous retrouverons plus loin.

De cette manière schématique on peut rapprocher les sentences enfilées, commençant par un participe X, 37.39.40.41, ces deux derniers cas parallèles à Lc. X, 16, à la manière des sentences de Eccli. XXVII, 16.25.26; XXVIII, 1. 16 etc.

Mais une série de faits encore plus suggestive est celle où Mt. se rencontre dans un cas avec Mc. ou Lc. et se sert ensuite de la même formule, à moins que l'emploi de Mt. seul ne précède sa rencontre avec un autre. Hawkins (1) reconnaît que c'est surtout le fait de Mt., dont il cite 17 cas contre 7 de Lc. Nous ne citons ici que les plus caractéristiques de Mt.

(1) *L. l.* p. 170 ss.

1) γεννήματα ἐχιδνῶν III, 7 dans la bouche de Jean-Baptiste = Lc. III, 7, et dans celle de Jésus, XII, 34 et XXIII, 33. Si le premier passage appartient à Q des critiques, les autres font donc partie du même ensemble.

2) ἤγγικεν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν III, 2 est le thème du Baptiste, mais aussi celui de Jésus IV, 17, comme dans Mc. I, 15 (τοῦ θεοῦ), et des disciples X, 7 comme dans Lc. X, 9 pour les 72. On ne peut nier que Lc. garantisse ici l'appartenance à Q. Mt. n'est donc pas tributaire de Mc., il a plutôt une situation propre centrale entre les deux autres.

3) ἐκεῖ ἔσται ὁ κλαυθμὸς καὶ ὁ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων, Mt. VIII, 12 = Lc. XIII, 28, c'est-à-dire dans Q de Harnack (*Sprüche...* p. 99), et ensuite Mt. XIII, 42.50; XXII, 13; XXIV, 51; XXV, 30.

4) ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται V, 17 et VII, 12; XXII, 40, expression qui devait être courante chez les Juifs et qui est dans Lc. XVI, 16, tandis qu'au passage parallèle (XI, 13) Mt. a mis οἱ προφῆται καὶ ὁ νόμος à cause du contexte.

5) ὁ ποιῶν τὸ θέλημα τοῦ πατρός μου τοῦ ἐν τοῖς οὐρανοῖς VII, 21, dans un contexte excellent et ensuite XII, 50 ὅστις γὰρ ἂν ποιήσῃ τὸ θέλημα τ. π. μ. τ. ε. τ. ο. parall. à Mc. III, 35 ὃς ἂν ποιήσῃ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ, où le début a pu être retouché dans Mt. d'après Mc.

6) La formule ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς après chacun des cinq grands discours VII, 28; XI, 1; XIII, 53; XIX, 1; XXVI, 1 aurait dû figurer dans la première catégorie, car la situation de Lc. VII, 1 est parallèle, non les mots. Mais ce parallélisme est des plus notables. Luc lisait donc le grand discours inaugural avec la formule qui le terminait comme elle terminait ensuite les autres?

Et de même qu'il avait presque la même formule pour terminer les discours, Mt. se servait des mêmes traits pour composer les tableaux de l'action de Jésus. Quand on compare VIII, 16; IX, 35; XIV, 35, on se dit que l'auteur était trop fidèle à sa propre méthode pour être soupçonné d'imitation à l'égard de Mc.

Le cas le plus remarquable de ce schématisme est peut-être :

Mt. IV, 12 ἀκούσας δὲ ὅτι Ἰωάννης παρεδόθη ... ἀνεχώρησεν et Mt. XIV, 13 ἀκούσας δὲ ὁ Ἰ... ἀνεχώρησεν, après la mort de Jean! Dans le second cas Mt. s'éloigne nettement de Mc.; peut-on supposer qu'il en dépend dans le premier (Mc. I, 14) où Mc. n'a pas ἀκούσας?

C) *Groupements selon certains nombres.*

C'était incontestablement l'usage des docteurs d'Israël de répartir leurs avis ou de grouper les souvenirs d'après certains nombres, sans doute pour faciliter la mémoire. Ils le faisaient très explicitement, comme on peut le voir dans le *Pirqê Aboth*, « les chapitres des Pères », au nombre de cinq, car le sixième a été ajouté. Au début c'est le nombre trois qui est seul nommé (I, 1; II, 18; III, 1). A propos de Mt. XVIII, 20, nous citons *Aboth* III, 8 où l'on passe de 10 personnes à 5 à 3 à 2 à 1.

Au chapitre v, ce sont des groupes de 10 choses : Paroles à la création, générations d'Adam à Noé, tentations d'Abraham, 10 miracles en Égypte et 10 à la mer, 10 tentations dans le désert, 10 miracles dans le sanctuaire Puis 7 choses concernant l'homme grossier et 7 sur le sage, 7 sortes de châtiments, etc. Enfin 4 types d'hommes, de caractères, etc.

Il est vrai qu'il n'y a rien dans Mt. de tout à fait semblable, ni d'aussi explicite. C'eût été s'écarter de la manière si simple et si spontanée de l'enseignement de Jésus. Néanmoins Mt. a compté expressément les chaînons de ses généalogies (I, 17) en trois groupes de quatorze. Nous avons déjà indiqué les cinq formules qui terminent cinq grands discours (1). Et comme le premier rappelle la promulgation de l'ancienne loi sur une montagne, on peut penser que les cinq discours rappellent les cinq livres du Pentateuque. Si le ch. XXIII n'a pas une semblable terminaison, c'est peut-être parce qu'il est plutôt une condamnation de la casuistique pharisienne qu'un enseignement positif (2). Le Psautier était divisé en cinq livres, et la fin du second était soulignée par la note : ἐξέλιπον οἱ ὕμνοι Δαυίδ (Ps. LXXI [LXXII]). Au Deutéronome (XXXII, 45) on lisait : « Et Moïse acheva de prononcer toutes ces paroles pour tout Israël et il leur dit. » Mt. XXVI, 1 ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς πάντας τοὺς λόγους τούτους, εἶπεν, semble avoir été écrit d'après le texte hébreu plutôt que d'après la traduction des LXX représentée par B καὶ ἐξετέλεσεν Μωυσῆς λαλῶν παντὶ Ἰσραήλ· καὶ εἶπεν... Il y a plus. Hawkins (p. 165) s'étonne que Mt. ait employé cinq fois seulement et toujours dans ce contexte ἐγένετο avec un verbe à la 3e personne; c'est très probablement parce qu'alors Mt. était sous l'influence de la formule : et il arriva, quand X eut achevé de parler ou d'écrire : Gen. XXVII, 30: XLIII, 2; Num, VII, 1; (Dt. XXXI, 24) etc. et surtout I Regn. XXIV, 17 qui aura peut-être servi de modèle. Il paraît donc assez évident que l'évangéliste a voulu avoir cinq discours du Seigneur, contenant ses recommandations les plus pressantes. Le même goût pour les nombres se retrouve ailleurs dans le corps de l'évangile. Il semble bien avoir voulu grouper 10 miracles aux chap. VIII et IX.

Le chiffre 7 est représenté par 7 béatitudes (3), sept clauses du *Pater* (VI, 9-13), deux de plus que dans Lc.; sept paraboles au ch. XIII; sept *vae* au ch. XXIII; 7 démons (XII, 45 par. Lc.); 7 pains (XV, 34 par. Mc.); sept corbeilles (XV, 37 par. Mc.); le pardon 77 fois 7 fois (XVIII, 22 par. Lc. sept fois), 7 frères (XXII, 25 par. Mc. Lc.). Dans quelques cas il y a

(1) VII, 28; XI, 1; XIII, 53; XIX, 1; XXVI, 1.

(2) Hawkins propose de comprendre le ch. XXIII dans le grand discours eschatologique (*L. l.* p. 165, note 1), mais cela ne paraît pas possible à cause de l'interruption au début du ch. XXIV.

(3) Voir au ch. V du *Commentaire.*

des parallèles. Ce n'est pas une raison pour ne pas signaler le fait de Mt. Comme c'est davantage chez lui une habitude, n'est-ce pas un indice que la tradition catéchétique suivie par Mc. et par Lc. remontait originairement à lui?

La liste des groupes de 3 peut être plus ou moins allongée. Allen en compte vingt-cinq. Nous retenons seulement comme plus caractéristiques : trois séries dans la généalogie (I, 17); trois tentations (IV, 1-11 par. Lc.); trois exemples de justice : aumône, prière, jeûne (VI, 1-18) qui forment trois belles strophes très régulières; trois prières à Gethsémani (XXVI, 39-44 par. Mc.); trois reniements de Pierre (XXVI, 69-75 par. Mc. Lc. Jo.), sans parler des trois annonces de la Passion, communes aux trois synoptiques.

Comme échantillons de petits couplets de trois : VI, 19 μὴ θησαυρίζετε, VII, 1 μὴ κρίνετε, VII, 6 μὴ δῶτε. Deux fois de suite l'arrangement par trois : a) X, 37 et 38 ὁ φιλῶν πατέρα etc... οὐκ ἔστιν μου ἄξιος (ter); b) X, 40 ὁ δεχόμενος... 41 ὁ δεχόμενος... καὶ ὁ δεχόμενος.

Le chiffre 2 n'est peut-être pas moins remarquable : deux démoniaques (VIII, 28); deux aveugles (IX, 27 et XX, 30), deux vocations (VIII, 18-22 par. Lc., mais il a trois vocations); deux faux témoins (XXVI, 60).

D) *Le premier évangile et les usages juifs ou les idées juives.*

Ce qui est le plus caractéristique ici, c'est peut-être l'omission de toute explication à propos d'usages juifs, de sorte qu'il était impossible à des non Juifs de comprendre aisément les textes.

Le cas le plus connu, toujours cité, est l'absence dans Mt. de l'avertissement que Mc. a jugé nécessaire pour ses lecteurs (Mc. VII, 2-4), sur la pratique des Pharisiens et des Juifs en général : purification des mains et des plats etc. Il est vrai qu'en parlant de mains non lavées (Mt. XV, 2), Mt. ne posait pas l'énigme des mains « communes », c'est-à-dire impures, mais plus loin (11. 18. 20) il employait le verbe κοινόω, sans en expliquer le sens presque rituel.

Et il en est toujours ainsi dans les nombreuses allusions qu'il fait aux usages juifs, et dont le ch. XXIII en particulier est rempli.

Mais voici un fait positif plus topique. Dans le discours de mission (X, 12 s.), Mt. écrit : « Entrant dans la maison, saluez-la », ἀσπάσασθε αὐτήν et il ajoute : « Et si la maison est digne, que votre paix vienne sur elle » etc. Les lecteurs étaient donc tenus de savoir que les Juifs donnaient le salut en disant : « Paix ». Cela était si peu clair, que Lc. (X, 5 s.) a écrit : « dites d'abord : paix à cette maison, et s'il y a là un fils de paix, votre paix reposera sur lui », ce qui est incontestablement plus voisin de l'original. D'après Harnack (*Sprüche...* 57 et 93), ces deux versets appartenaient à Q, et dans la forme de Mt., contre toute évidence, car, si l'original était en araméen, comme on le concède généralement,

ἀσπάσασθε ne peut être qu'une traduction de « donnez la paix », et comment Lc. aurait-il retrouvé la nuance primitive de l'araméen?

Dans notre opinion il y a là deux traductions différentes du même texte araméen. Celle de Mt. est une adaptation qui le montre soucieux d'employer des termes grecs, cette fois au détriment de la clarté. De toute façon la formule qui se trouve dans Mt. était si peu claire pour des non Juifs qu'elle a été rendue autrement par la source de Luc ou par lui-même.

On avancera difficilement que Mt. dépendant de Mc. aurait donné à la tradition une couleur particulière et artificielle en la nuançant à la juive. Il faut donc simplement avouer que cette couleur est primitive. Il s'agit surtout des paroles de Jésus. Or le Sauveur était de son temps, et employait naturellement avec ses interlocuteurs les termes courants. Nous en citons ici quelques-uns, plus particulièrement empruntés aux idées juives et à leur vocabulaire. Lorsque Mc. cite des mots araméens, c'est pour donner à son style le cachet de la réalité, mais il a soin de les expliquer III, 17; V, 41; VII, 11; VII, 34; XIV, 36; XV, 34, sauf le mot rabbi, qu'il emploie plusieurs fois et qu'il suppose connu (IX, 5; X, 51; XI, 21; XIV, 45). Si Mt. était un écrivain grec original, pourquoi n'aurait-il pas employé le même procédé? Mais il semble éviter ces mots, et n'emploie l'expression μεθερμηνεύομαι (1) qu'à propos d'Emmanuel, nom hébreu. Même l'expression technique *Corban* (Mc. VII, 11) est traduite. Il ne reste d'araméen expliqué que la parole du Sauveur en croix (XXVII, 46) et le nom propre Γολγοθᾶ (XXVII, 33). Il n'en est que plus étonnant de trouver ῥακά (V, 22), puis κορβανᾶς (XXVII, 6), et μαμωνᾶς (VI, 24) munis d'une terminaison grecque, avec quatre ῥαββεί, dont un seul (XXVI, 49) a son répondant dans Mc. (XIV, 45).

Lc. n'a pas reculé devant μαμωνᾶς (trois fois) mais il a évité les autres termes araméens. Lui écrivait pour des Grecs; le premier évangile avait été écrit pour des Juifs. Ne dirait-on pas que Mt. est d'un traducteur conscient de son devoir et ne laissant guère d'araméen que des termes grécisés ou trop particuliers pour être traduits? Telle avait bien été la pratique des Septante.

Il restait d'ailleurs des allusions qui ne pouvaient guère être comprises que des Juifs. Dans X, 25, ὁ οἰκοδεσπότης semble bien une paronomase avec βεελζεβούλ, antithèse entre le vrai maître de la maison, et le maître... du fumier.

Sur l'énigme de II, 23, voir *Comm.*

δέειν et λύειν (XVI, 19; XVIII, 18) supposent une certaine connaissance de la jurisprudence juive.

IX, 20; XIV, 36; XXIII, 5 κράσπεδον, aussi dans Lc. VIII, 44 = Mt. IX, 20

(1) Dans Mc. V, 41; XV, 22, 34.

et dans Mc. VI, 56 = Mt. XIV, 36, de telle façon que Mt. a la position centrale et pourrait bien être la source plus ou moins directe des deux autres.

XVI, 14, l'importance de Jérémie.

XIX, 12 sur les diverses sortes d'eunuques.

XIX, 28 sur les juges d'Israël, le trône de gloire etc.

XXII, 40 κρέμαται.

XXIII, 5 φυλακτήριον.

XXIII, 23 τὰ βαρύτερα τοῦ νόμου.

XXIII, 33 ἡ κρίσις τῆς γεέννης.

XXVII, 24 ἀθῷος ἀπὸ τοῦ αἵματος τούτου, ajouté à Mc. par. et dans la bouche de Pilate.

XXVIII, 1 ὀψὲ σαββάτων, où Eusèbe soupçonnait déjà une traduction trop littérale.

Cette liste très courte trouvera son complément plus loin, spécialement en ce qui concerne le royaume des cieux, le Père céleste etc. De ces considérations sur le style, nous ne prétendons pas, disons-le encore une fois, prouver avec évidence que le premier évangile a été écrit en araméen. Il doit cependant en résulter qu'il a été écrit par un juif, à la juive et pour des Juifs. C'est précisément ce qu'affirme la tradition.

II. *L'emploi des parties du discours est empreint de sémitisme.*

Ce phénomène est, nous l'avons écrit plusieurs fois, très difficile à apprécier. Nous n'hésitons pas à relever des tournures qu'on a retrouvées en grec, mais non pas si fréquemment. D'autre part Mc. offre, lui aussi, beaucoup de sémitismes, quelques-uns même qui ont été évités par Mt., et cependant il a écrit en grec.

A propos de Luc, nous avons cru devoir distinguer les biblismes empruntés aux Septante et le tréfonds araméen. Cette méthode appliquée à Mt. donnerait peu de résultats, car il n'a pas comme Luc un commerce assidu avec les LXX. Il est sur ce point presque au niveau de Mc. Nous suivons donc à peu près l'ordre suivi dans le Commentaire de Marc (1).

1. — *Tournures plus ou moins hébraïques.*

1) καὶ ἐγένετο... καί avec un verbe fini, seulement dans les cinq cas cités et expliqués ci-dessus, p. LXXXIV.

D'ailleurs cette tournure se trouve et même plus accentuée dans les papyrus araméens d'Éléphantine : אף הוה תרען זי ...נדשו « même il arriva, ils ont détruit les portes » (cf. Lc. I, 59), cf. SACHAU, *Aramäische Papyrus...* p. 273.

(1) *Introduction*, p. LXXX SS.

2) ἐν τῷ suivi de l'infinitif, XIII, 4. 25; XXVII, 12; le premier cas est dans Mc. IV, 4 et dans Lc. VIII, 5. Ces cas sont trop peu nombreux (et sans καὶ ἐγένετο) pour dénoter du sémitisme.

3) Après un verbe comme « il dit »... le discours direct précédé de λέγων, λέγοντες, λέγουσα, est si fréquent chez les LXX comme traduction de l'hébreu qu'on peut y voir un hébraïsme (*Deb.* § 136; 397, 420). En effet on a dit que cette tournure n'est pas araméenne (1). Il faut cependant concéder que la manière araméenne : « il prit la parole et dit » pouvait se traduire comme le לאמר hébreu. On trouve λέγοντες (II, 7), et λέγων (II, 15; VI, 20 (21), 25 (26), dans les LXX traduisant l'araméen de Daniel. D'ailleurs אמר לאמר se trouve une douzaine de fois dans les papyrus d'Éléphantine (*Pap.* 28 l. 2.3 etc.). Ce n'est pas de l'araméen très pur, peut-être, mais en tout cas, parlé par des Juifs, il est pour nous, comme les passages araméens de Daniel, celui qui nous révèle le mieux l'araméen palestinien dont Ma. a dû se servir. Si nous entendons largement le premier verbe au sens de parler, en y comprenant demander, réprimander, répondre, prêcher, crier, engager, ordonner, parler en soi-même, nous ne trouvons que 18 cas dans Mc. et 53 dans Mt. y compris λέγοντος après ῥηθέν. Luc offre environ 30 cas dans les mêmes conditions, sans compter ceux où le participe est précédé de καί ou suivi du pronom. Il y a donc un plus sensible du côté de Mt., qui lui est peut-être venu de son habitude de citer les anciennes prophéties.

Le cas fréquent de verbes d'énonciation qui précèdent le participe (même dans Lc. I, 63 ἔγραψεν) est d'ailleurs bien éloigné du simple וידבר לאמר (Cf. Hérodote ἔφη λέγων) ; le participe a souvent toute sa valeur après des verbes qui signifient venir, s'approcher, etc. Si l'on comptait tous les cas où il précède le discours direct, on en trouverait environ 26 dans Mc., 74 dans Lc. et plus d'une centaine dans Mt. ce qui s'accorde bien avec sa tendance de mettre en relief les paroles, et n'indique pas une traduction de l'hébreu, ni une affectation d'imiter les LXX.

4) Comme constructions bibliques, on pourra noter (à propos de Mt. VIII, 27) Jonas I, 10 καὶ ἐφοβήθησαν οἱ ἄνδρες φόβον μέγαν καὶ εἶπαν πρὸς αὐτόν Τί τοῦτο ἐποίησας;

Et (à propos de Mt. VIII, 34) Jud. XI, 34 καὶ ἰδοὺ ἡ θυγάτηρ αὐτοῦ ἐξεπορεύετο εἰς ὑπάντησιν...

Pour IX, 14, très important; XI, 25 voir *Comm.*

5) De l'hébreu Mt. a conservé Ἀμήν, dans la formule Ἀμὴν λέγω ὑμῖν et très souvent : 31 fois, contre 13 dans Mc., 6 dans Lc. C'est à coup sûr un indice que Mt. est beaucoup moins destiné aux Gentils que Lc. Cinq des cas de Mc. ne sont pas dans Mt., et si Mt. dépend de Mc. il aura

(1) Cf. cependant לממר Esdr. v, 11.

évité la tournure au moins deux fois de parti pris (1) : XII, 31 διὰ τοῦτο, XXVI, 29 λέγω δέ. Pourquoi l'aurait-il mise si souvent si ce n'était pour suivre son original?

Sir J. Hawkins (2) a compté que sur 112 mots particuliers à Mt., il y en a 36 qui ne sont pas dans les Septante.

2. — *Tournures de Mt. qui peuvent et quelquefois doivent s'expliquer par l'araméen.*

Le jeu des particules. Une des raisons pour voir dans Mt. un original grec, c'est qu'il emploie très adroitement μέν et δέ, et spécialement δέ au lieu de καί. Hawkins a compté dans Mc. seulement 156 fois δέ, tandis qu'il est employé 496 fois dans Mt. et 508 fois dans Lc. Tandis que Mc. commence presque toutes ses péricopes par καί, Mt. place δέ après le premier mot beaucoup plus souvent que καί.

Mais surtout, si les LXX ont assez souvent remplacé καί par δέ, il est extrêmement rare que leurs propositions aient été coordonnées par μέν et δέ. La concordance de Hatch et Redpath ne compte guère plus de vingt μέν-δέ dans tout le Pentateuque, en tenant compte des variantes de certains mss.

Il y en a vingt dans Mt., deux ou trois dans Mc., sept dans Lc. Mais il faut noter que tous les cas de Mt. sont dans des paroles citées, qui sont en partie parallèles à Lc. et qui ainsi peuvent compter d'après les critiques pour la source Q. Le phénomène devra donc être expliqué aussi par ceux qui admettent pour Q un original araméen. Cette explication se trouve dans la liberté du traducteur. La traduction de Daniel dite des LXX contient 8 μέν, employés fort heureusement (3), tandis que la traduction plus servile de Théodotion n'en contient pas un seul.

D'ailleurs si Mt. n'a pas le goût de Mc. pour καί, il est des cas où il le multiplie (XI, 5), tandis que Lc. a préféré l'*asyndeton* comme plus nerveux et plus expressif (VII, 22).

Point très grave : Mt. emploie καί d'une façon plus nettement sémitique que la simple répétition de la copule, ce qui est aussi la manière des écrivains peu cultivés. C'est une sorte de *waw* d'apodose (*Kautzsch*, § 143 *d*), ou un καί qui indique une relation ou un état (*waw el ḥal* des Arabes) :

Cette tournure est nettement araméenne (4) :

Dan. IV, 2 ἐνύπνιον ἶδον καὶ ἐφοβέρισέν με (Théod.) : « Je vis un songe *qui* m'effraya ».

(1) Elle manque encore en face de Mc. VIII, 12; X, 15; XII, 43 (tout le passage manque).
(2) *Hor. Syn.* 2e éd. p. 198.
(3) Par exemple III, 23.
(4) MARTI, *Kurzgef. ar. Gram...* p. 103.

Dan. VII, 16 καὶ προσῆλθον... καὶ τὴν ἀκρίβειαν ἐζήτουν (Théod.) : « Je m'approchai, pour obtenir une explication exacte »; cf. I Macch. IV, 2. 18 etc.

Éléphantine, Pap. 28, 14 : « Si je meurs et si je ne t'ai pas rendu », c'est-à-dire « sans t'avoir rendu » (Sachau, l. l. cf. Pap. 55, l. 8).

On peut comparer :

VI, 4 καὶ ὁ πατήρ, « et alors le père »; cf. Dan. X, 17 καὶ ἐγώ « car ».

VIII, 21 ἀπελθεῖν καὶ θάψαι, « aller pour enterrer ».

XII, 33 ποιήσατε τὸ δένδρον καλὸν καὶ τὸν καρπόν, « et en même temps le fruit ».

XVIII, 21 καὶ ἀφήσω « et devrai-je quand même pardonner », cf. Is. V, 4 τί ποιήσω ἔτι... καὶ οὐκ ἐποίησα « que je n'aie déjà fait ».

XXI, 23 καὶ τίς σοι ἔδωκεν « ou alors qui t'a donné »? (Mc. par.).

XXIV, 36 καὶ ὥρας « ou bien l'heure » (Mc. par.).

XXVI, 45 ἡ ὥρα καὶ ὁ υἱός « l'heure où le fils » (Mc. par.); 53 « de façon que»; XXVII, 40 εἰ υἱὸς εἶ... καὶ κατάβηθι « Si tu es le fils... alors descends » (Mc. par.).

Toutes les fois que Mt. est en parallèle avec Mc., il est seul à avoir cette tournure sémitique. L'aurait-il ajoutée?

La construction périphrastique, c'est-à-dire le verbe être, ordinairement à l'imparfait, avec un participe présent ou futur, est une construction très usitée en araméen, connue des Grecs mais surtout avec le participe au parfait.

Cette tournure, d'après Allen, a été évitée par Mt. quand il la rencontrait dans le texte de Mc., sauf quatre fois, et Mt. l'aurait ailleurs deux fois. Ce n'est pas tout à fait la situation. Si l'on déduit les passifs Mc. n'a la tournure périphrastique que quinze fois. Mt. a la même trois fois :

VII, 29 = Mc. I, 22 ἦν γὰρ διδάσκων (Lc. cinq fois).

VIII, 30 = Mc. V, 11 ἦν... βοσκομένη (Lc. VIII, 32).

XIX, 22 = Mc. X, 22 ἦν γὰρ ἔχων.

En revanche il faut ajouter XXVII, 55 ἦσαν... θεωροῦσαι = Mc. XV, 40.

Des deux cas où Mt. aurait seul la tournure, IX, 36 est un cas de passif, et dans XII, 4 οὐκ ἐξὸν ἦν parall. à Mc. qui a οὐκ ἔξεστιν (II, 26), ἐξόν a perdu sa valeur de participe, et l'usage est très grec. Il est donc assez évident que Mt. a évité cette tournure, même avec le participe parfait passif. Mais, dans l'hypothèse d'Allen, Mt. l'aurait-il évitée comme trop araméenne? Ce serait plutôt comme trop peu grecque, trop caractéristique de la manière de Mc. où les faits durent sous les yeux. On peut penser que le traducteur de Ma. a obéi aux mêmes raisons, à supposer que l'original ait contenu beaucoup de ces tournures, tout à fait étrangères à sa manière rapide de raconter.

On peut en dire autant de ἤρξατο (αντο) avec l'infinitif. C'est une tour-

nure favorite de Mc., vingt-six fois (1). Mt. n'a que six de ces cas, XII, 1; XVI, 21. 22; XXVI, 22. 37. 74, et trois cas pour son compte IV, 17; XI, 7. 20. En somme il exclut les cas où ἤρξατο n'ajoute presque rien à la pensée, et ne l'emploie guère qu'à bon escient, quelquefois avec une notation très marquée (IV, 17; XVI, 21). D'ailleurs Mt. emploie ἀρξάμενος XIV, 30; XVIII, 24; XX, 8 et ἐάν... ἄρξηται XXIV, 49, qui sont des équivalents; les traducteurs syriens sont revenus aux verbes finis. L'abstention de Mt. peut très bien s'expliquer par son génie propre.

Le présent historique est un des traits de Mc.; Hawkins (2) a très bien dressé cette statistique. Sur 151 cas, 72 seulement sont des verbes qui signifient dire : λέγει, λέγουσιν, φησίν, tandis que sur 93 cas dans Mt. il y en 68 pour le verbe « dire ». Des 25 cas qui restent, 15 sont des verbes qui signifient venir, survenir, aller, s'approcher, prendre avec soi, quitter. Il ne reste donc que 10 cas où le présent fait image : φαίνεται (*bis*) (II, 13 et 19); δείκνυσιν (IV, 8); πωλεῖ, ἀγοράζει (XIII, 44); ἀναφέρει (XVII, 1); ἀποστέλλουσιν (XXII, 16); συναίρει (XXV, 19); εὑρίσκει (XXVI, 40); σταυροῦνται (XXVII, 38). Quatre cas sont aussi au présent dans Mc. ἀναφέρει (IX, 2); ἀποστέλλουσιν (XII, 13), εὑρίσκει (XIV, 37; trois présents historiques dans chacun ἔρχεται, εὑρ., λέγει); σταυροῦσιν (XV, 27).

Il va sans dire que sur ce point le sémitisme n'est pas en jeu mais il fait corps avec les précédents. Quand il s'agit d'une habitude aussi personnelle à Mc. que l'emploi du présent historique, on n'a pas le droit de dire que Mt. l'a *évité*. Il suffit de dire qu'il n'y était pas enclin. La prédominance du présent pour le verbe dire est bien dans sa manière de poser la parole comme une chose importante et pour ainsi dire actuelle.

Il faut cependant regarder comme une tournure araméenne l'emploi de λέγει ou λέγουσιν en tête de la phrase, sans καί avant et sans δέ ou οὖν etc. après. Dans le livre de Daniel, cette tournure se trouve sous la forme ענה ואמר, ponctués comme deux participes, et cette forme figure déjà dans le papyrus d'Éléphantine 45 l. 16. Mais on trouve aussi dans ces papyrus (3) אמר *asyndeton* en tête de la phrase, et on dirait bien qu'il est au parfait, comme dans Pap. 12, l. 4 אמר לי ואוש לאמר et dans Pap. 28, l. 2. 3 לאמר ... אמרת. De toute façon l'asyndeton s'est conservé dans le dialogue en syriaque (4). En grec on dirait ἔφη, après un mot quelconque.

Or si Mc. n'offre qu'un cas semblable (VIII, 19, λέγουσιν) et Lc. deux (XVI, 7; XIX, 22 λέγει), on trouve dans Mt. λέγει 17 fois : VIII, 7 (Lc. par.);

(1) Sans parler de trois cas d'après D.

(2) *L. l.* p. 144 ss.

(3) Pap. **10**, 13; **11**, 10; **44**, 1.

(4) Dans la vie de Rabboula, Overbeck, p. 163, on trouve tantôt « X dit » ou « dit X », etc. le phénomène est constant.

XVI, 15 (Mc. Lc. par.); XVII, 25; XVIII, 22; XIX, 8 (Mc. par.); XIX, 18 (Mc. Lc. par.); XIX, 20 (Mc. Lc. par.); XIX, 21 n'est pas certain; XX, 7; XX, 21.23 (Mc. par.); XXI, 31; XXI, 42 (Mc. Lc. par.); XXII, 43 (Mc. Lc. par.); XXVI, 25; XXVI, 35 (Mc. par.); XXVI, 64 (Mc. Lc. par.); XXVII, 22 (Mc. Lc. par.) — λέγουσιν 12 fois : IX, 28; XIII, 51; XIX, 7 (Mc. par.); XIX, 10; XX, 7; XX, 22 (Mc. par.); XX, 33 (Mc. Lc. par.); XXI, 31; XXI, 41 (Mc. Lc. par.); XXII, 21 (Mc. Lc. par.); XXII, 42 (Mc. Lc. par.); XXVII, 22 (Mc. par.).

Il est vrai que cette tournure est encore plus fréquente dans Jo., ce que nous n'avons pas à discuter ici. Nous demandons seulement s'il est vraisemblable qu'un écrivain grec l'ait substituée à des formes beaucoup plus grecques. Par exemple : Mc. (XII, 16) et Lc. (XX, 24) ont οἱ δὲ εἶπαν et Mt. (XXII, 21) λέγουσιν. Et ensuite Mc. ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν et Lc. ὁ δὲ εἶπεν et Mt. τότε λέγει. Où est le texte qui dépend le plus directement de l'araméen?

L'imparfait est très familier à Mc., et il l'emploie même après un parfait, ce qui peut passer pour une tournure araméenne (1). Les versions syriennes sont parfaitement à l'aise pour ces temps. Dans Mc. c'est encore une manière de laisser l'action se continuer sous nos yeux. Comparer par exemple le cas de Bartimée (X, 48 et 52) avec trois imparfaits où Mt. n'en a pas un seul. Faut-il dire avec Allen que Mt. les a délibérément remplacés par des aoristes? On pourrait le croire du traducteur, car la liste d'Allen, au moins 27 cas, ne laisse pas d'être impressionnante.

Mais en somme Mt. a pu s'en tenir aux habitudes ordinaires du style. Quant aux cas où Mc. a employé l'imparfait après un passé (V, 18; VII, 17; X, 17; XII, 41; XIV, 35) Mt. n'a rien de tout à fait parallèle si ce n'est dans le dernier, où l'aoriste avec le participe ἔπεσεν... προσευχόμενος (XXVI, 39) est plus normal que ἔπιπτεν... καὶ προσηύχετο. Cette fois encore on peut rappeler la manière rapide de Mt. pour lequel les faits ne sont pas des tableaux, mais des points acquis pour servir de leçons.

D'ailleurs on peut noter aussi le phénomène inverse :

XV, 25 ἡ δὲ ἐλθοῦσα προσεκύνει au lieu de ἐλθοῦσα προσέπεσεν (Mc. VII, 25).

Allen n'a pas manqué non plus de signaler les endroits où Mt. a mis un passif où Mc. employait l'actif ou le moyen :

1. Mt. IV, 1 ἀνήχθη	Mc. I, 12 ἐκβάλλει
2. VIII, 15 ἠγέρθη	I, 31 ἤγειρεν
3. IX, 25 ἐξεβλήθη	V, 40 ἐκβαλών
4. XIV, 11 ἠνέχθη	VI, 28 ἤνεγκεν
5. — — ἐδόθη	— — ἔδωκεν

(1) Cf. *Comm. Mc.*, p. LXXXVI.

6. XV, 17 ἐκβάλλεται	Mc. VII, 19 ἐκπορεύεται
7. XVI, 26 ὠφεληθήσεται	VIII, 36 ὠφελεῖ
8. XVIII, 8 βληθῆναι	IX, 43 ἀπελθεῖν
9. XIX, 13 προσηνέχθησαν	X, 13 προσέφερον
10. XXIV, 22 ἐκολοβώθησαν	XIII, 20 ἐκολόβωσεν
11. — — κολοβωθήσονται	— — id.
12. XXVI, 57 συνήχθησαν	XIV, 53 συνέρχονται
13. XXVII, 38 σταυροῦνται	XV, 27 σταυροῦσιν

Dans presque tous les cas on voit clairement pourquoi Mt. a préféré un passif impersonnel. Il paraissait étonnant que dans 1 Jésus fût le régime du verbe et dans 3 le sujet de l'action. Dans 4 et 5, le bourreau n'étant pas nommé auparavant, l'action était impersonnelle. Pour 6 et 8, l'action d'aller a paru moins indiquée que l'expulsion. 9 et 10 sont des passifs d'apocalyptique. 13 est une autre manière de rendre *on*. Mais Mt. n'a pas toujours évité la 3e personne du pluriel actif impersonnel; il l'a préférée dans I, 23; V, 15; XXIV, 9.

Au contraire dans XVII, 27 ἀναβάντα au lieu du passif est une forme araméenne signalée par Wellhausen (*Deb.* §. 315).

Aussi bien le passif n'est pas tellement rare en araméen; il est très fréquent dans le premier livre des Macchabées.

Dans trois cas d'Allen, Mt. a l'actif au lieu du moyen:

XIX, 20 ἐφύλαξα (avec Lc.) est plus naturel que Mc. X, 20 ἐφυλαξάμην, mais XXVI, 23, ἐμβάψας μετ' ἐμοῦ τὴν χεῖρα ἐν est moins élégant que XIV, 20 ἐμβαπτόμενος μετ' ἐμοῦ εἰς. XXVI, 51 ἀπέσπασεν τὴν μάχαιραν αὐτοῦ est notablement plus sémitisant que XIV, 47 σπασάμενος τὴν μάχαιραν.

Allen (1) a eu l'heureuse idée de faire la même comparaison entre les Septante et Théodotion sur Daniel. De la même manière que Mt., les LXX mettent l'aoriste ou le parfait au lieu de l'imparfait ou du présent, l'imparfait plutôt que ἦν avec le participe, le passif au lieu de l'actif. Mais qu'entend-il par cette substitution? Manifestement les LXX sont une traduction plus ancienne et plus libre, rapprochée de l'hébreu par Théodotion. Ce n'est donc pas eux qui ont fait une substitution. Et les LXX n'en sont pas moins, malgré ces faits, une traduction de l'araméen (et dans de rares cas de l'hébreu). Si donc la comparaison prouve quelque chose, elle conclut contre Allen : on ne saurait alléguer la différence de Mt. par rapport à Mc., ni pour nier qu'il représente un original araméen, ni pour taxer sa tradition de secondaire.

D'ailleurs les listes d'Allen, qui ne comprennent que 27 cas, sont loin d'être complètes, et on pourrait citer des cas retournés. Par exemple Théodotion a le passif, et avec l'araméen dans III, 6; IV, 9.

(1) *L. l.* p. XXIII.

A cette occasion citons quelques cas pour montrer comment du texte araméen les LXX avaient su faire un texte assez grec, et parfois bien semblable à celui de Mt.

III, 6 ἐμβαλοῦσιν αὐτὸν (Th. ἐμβληθήσεται) εἰς τὴν κάμινον τοῦ πυρὸς τὴν καιομένην, cf. Mt. XIII, 42 et 50.

III, 8 ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ προσελθόντες...

III, 25 στὰς δέ — Théod. καὶ συνστάς.

III, 95 (28) ὑπολαβὼν δέ — Théod. καὶ ἀπεκρίθη... καὶ εἶπεν.

IV 9 καὶ ἐχορήγει πᾶσι τοῖς ζῴοις — Théod. καὶ ἐξ αὐτοῦ ἐτρέφετο πᾶσα σάρξ.

Les LXX et Mt. représentent une même manière de traduire.

L'hébreu et même l'araméen emploient volontiers le verbe aller sans qu'il ait un sens bien défini; « il alla et il fit ». En grec ce verbe aller se transforme assez naturellement en un participe. Par exemple; Mt. IX, 13 πορευθέντες δὲ μάθετε; cf. XXV, 16.

On peut en dire autant de πορευόμενοι δὲ κηρύσσετε (X, 7) après le πορεύεσθε du v. précédent.

IX, 18 ἐλθὼν ἐπίθες (= Mc. V, 23 ἐλθὼν ἐπιθῇς) est plus justifié.

XV, 25 ἡ δὲ ἐλθοῦσα προσεκύνει est redondant puisque la femme s'est déjà présentée, tandis que ἐλθοῦσα προσέπεσεν de Mc. VII, 25 est très normal; on dira donc que Mt. a copié Mc. par inadvertance; mais ne faut-il pas tenir compte du caractère plus araméen de sa phrase (l'imparfait)? ἐλθὼν εὐθὺς προσελθών de Mc. XIV, 45 était visiblement redondant; Mt. omet ἐλθών.

La question est donc assez délicate, et il ne faut pas se hâter de parler de pléonasme. Cependant l'emploi de ἀπελθών par Mt. a assez souvent ce caractère, par exemple : XIII, 28. 46; XVIII, 30; XXV, 18. 25.

A ces verbes de mouvement on peut joindre le participe λαβών, qui paraît assez nécessaire dans XIV, 19 (Mc. Lc. parall. et même Jo.), mais non pas dans XIII, 33, quoique Lc. l'ait transcrit, ni dans XXI, 35. 39 (Mc. par.) où Lc. l'a évité.

Nous avons noté pour Mc. au moins deux cas où ἀναστάς est un pléonasme : VII, 24 et X, 1; il est évité dans Mt. XV, 21 et XIX, 1, qui sont assez strictement parallèles. Quand ἀναστάς avait sa valeur propre, Mc. II, 14; XIV, 60, on le trouve dans Mt. IX, 9; XXVI, 62. Mc. I, 35 n'a pas de correspondant dans Mt. Dans Mc. XIV, 57 on peut douter; Mt. XXVI, 60 a pris une autre tournure.

Temps des verbes. Ni l'hébreu, ni l'araméen n'avaient la 3e personne de l'impératif. On y suppléait par l'imparfait au mode jussif. Comme l'imparfait sémitique s'employait aussi pour le futur, la traduction littérale d'un ordre pouvait s'exprimer en grec par le futur. C'est sans doute pour cela que nous trouvons dans Mt. V, 48, ἔσεσθε où Lc. a mis l'impératif γίνεσθε (VI, 36).

VI, 5 οὐχ ἔσεσθε.

XX, 26. 27 ἔσται *bis* comme dans Mc. X, 43. 44, tandis que Lc. a une fois γινέσθω.

Mt. XXIII, 11 ἔσται comme Mc. IX, 35.

XXI, 3 ἐρεῖτε est donc plus sémitique que εἴπατε Mc. XI, 3.

Dans X, 13 la 3e personne de l'impér. ἐλθάτω... ἐπιστραφήτω est si peu naturelle qu'on préfère les futurs de Lc. X, 6. Il est donc vraisemblable que Mt. ne les a pas écrits d'original, mais que, en traducteur, il a pris les imparfaits pour des jussifs. Pour l'alternance des impératifs et des jussifs, cf. Dan. IV, 11-13.

L'imparfait hébreu ou araméen s'employant soit pour le présent, soit pour le futur, πεσεῖται X, 29 représente un présent araméen.

Inversement l'aor. ἐκάθισαν (XXIII,2) est probablement une traduction du parfait sémitique, comme Ps. I, 1, au lieu du présent ou du parfait. παρέδωκαν (XXVII, 18) est moins bon que παραδεδώκεισαν de Mc. XV, 10. C'est donc une traduction littérale; les Syriens ne distinguent pas.

Le sujet du verbe est souvent plus accentué en araméen qu'en grec. C'est le cas de XXVII, 47, οὗτος, qui manque à Mc. XV, 35. Mt. l'aurait-il ajouté comme une expression de mépris? mais il n'aurait pas changé ἴδε en ὅτι récitatif. — Cf. X, 31 διαφέρετε ὑμεῖς.

Cet ὅτι récitatif (cf. XII, 36) est d'ailleurs plus rare dans Mt. que dans Lc., lequel l'emploie moins que Mc. Ce peu d'emploi tient sans doute à l'usage si fréquent de λέγων qui devrait en dispenser. D'ailleurs la tournure est classique (K.-G. II, 2, 367; *Deb.* § 470).

Pronoms. 1) La redondance des pronoms personnels possessifs aux cas obliques est justement regardée comme un indice de sémitisme. L'hébreu et l'araméen les multiplient sous forme de suffixes, aisément attachés aux noms ou aux verbes. D'où leur extrême abondance chez les LXX. Il serait étonnant que les écrivains sémites n'en aient pas pris l'habitude, même en écrivant le grec. Il faut assurément tenir compte de la présence de ce même phénomène dans le grec des illettrés (1). Mais cette seconde explication ne suffit pas à justifier la présence de 34 αὐτοῦ dans Lc. I, chapitre où la couleur sémitique est évidente et voulue. Or Luc a écrit en grec. Donc nous ne prétendons pas qu'on puisse à ce signe prononcer que Mt. est une traduction. Il ne semble pas avoir employé plus que Mc. ou Lc. ces pronoms possessifs aux cas obliques. Une statistique serait sans base, à cause des variations dans les mss. On serait tenté de préférer comme non corrigée la leçon qui contient le plus de pronoms, mais ce serait peut-être arbitraire. L'édition de Hort en a sûrement mis plutôt moins que plus. Dans le cas des disciples, on trouve οἱ μαθήται αὐτοῦ

(1) *Moulton,* p. 84.

(ou les cas obliques) en parlant de Jésus dans Mt. 24 fois, dans Mc. 30 fois, dans Lc. 16 fois. Sans αὐτοῦ c'est 33, 8, 12. Mt. a donc omis le pronom plus souvent que Mc. mais il l'emploie plus que Lc. On trouvera sans doute une saveur sémitique à : ἀποκριθεὶς δὲ ὁ κύριος αὐτοῦ εἶπεν αὐτῷ (xxv, 26).

2) Tandis que les pronoms personnels sont très nombreux, le nombre des pronoms réfléchis diminue. C'est sans doute un phénomène général de la langue, quoique la disparition des pronoms possessifs ἐμός et σός (qui se trouvent encore dans les trois synoptiques) ait contribué à l'augmentation des pronoms réfléchis (1). Cependant au point où la chose se trouve dans le N. T. on peut alléguer une influence araméenne, par exemple xviii, 15 ἔλεγξον... μεταξὺ σοῦ καὶ αὐτοῦ, xvii, 27 δὸς ἀντὶ ἐμοῦ καὶ σοῦ (*Wellh.*). — ἑαυτοῦ est plus fréquent dans Lc. (60 cas) que dans Mt. (31 cas). Mt. écrit : (μὴ) θησαυρίζετε ὑμῖν (pour ἑαυτοῖς) (vi, 19.20), où Lc. écrit ποιήσατε ἑαυτοῖς (xii, 33).

On sait que les Araméens disent « son âme » pour soi-même. Et c'est peut-être le cas dans xvi, 25 s. = Mc. viii, 35-37 ; du moins Lc. semble l'avoir compris ainsi (ix, 25) en écrivant ἑαυτὸν δὲ ἀπολέσας.

Il est cependant plus juste de reconnaître dans l'ensemble du passage des variations sur נפשא, âme et vie, qui ne peuvent être clairement rendues en grec.

3) Nous mettons ici le *casus pendens*, parce qu'il ne revêt un caractère sémitique que par le pronom qui vient rappeler le sujet au bout de la phrase. De cela même il y a des exemples en grec. J'en trouve dans K.-G. ii, 1, p. 47 sous la rubrique : anacoluthe de rhétorique. Xén. *Oec.*, i, 14 οἱ δὲ φίλοι, ἤν τις ἐπίστηται αὐτοῖς χρῆσθαι, ὥστε ὠφελεῖσθαι ἀπ' αὐτῶν, τί φήσομεν αὐτοὺς εἶναι; Xén. *Anab.* II, v, 41 Πρόξενος καὶ Μένων ἐπείπερ εἰσὶν ὑμέτεροι εὐεργέται, πέμψατε αὐτοὺς δεῦρο, Mais il semble qu'il y a là un accent particulier sur le pronom, qui revient à cause du motif donné par la phrase incidente.

En hébreu c'est une construction assez courante (*Kautzsch*, § 143). Debrunner cite Gen. xxviii, 13 ἡ γῆ ἐφ' ἧς σὺ καθεύδεις ἐπ' αὐτῆς, σοὶ δώσω αὐτήν. Cf. xii, 11. Avec πᾶς, Gen. xiii, 15 πᾶσαν τὴν γῆν ἣν σὺ ὁρᾷς, σοὶ δώσω αὐτήν.

Dans Mt. xii, 36 πᾶν ῥῆμα ἀργὸν ὃ λαλήσουσιν... ἀποδώσουσιν περὶ αὐτοῦ λόγον.

xiii, 19 παντὸς ἀκούοντος... ἔρχεται ὁ πονηρὸς καὶ ἁρπάζει τὸ ἐσπαρμένον ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ.

xxv, 29 τοῦ δὲ μὴ ἔχοντος... ἀρθήσεται ἀπ' αὐτοῦ.

4) πᾶς en tête de la phrase suivi d'un participe avec l'article n'est pas inconnu des classiques (2). Mais il se trouve souvent dans les sentences

(1) *Radermacher*, p. 60.
(2) Exemples dans *Blass-Deb.* § 413, 2.

de Mt. où il constitue une sorte de style moins proverbial que législatif, à la façon de Dan. VI, 8 כל די. Comme l'hébreu commence volontiers la phrase par כל, cette fréquence n'est probablement pas sans une influence sémitique : V, 22 πᾶς ὁ ὀργιζόμενος, V, 28 πᾶς ὁ βλέπων, V, 32; VII, 8; VII, 21. 26; XXVI, 52, aussi III, 10 et VII, 19 πᾶν (οὖν) δένδρον μὴ ποιοῦν...

De même pour πᾶς ὅς ou ὅστις VII, 24; X, 32; XII, 36; XIX, 29; XXI, 22; XXIII, 3.

A plus forte raison tient de l'araméen οὐκ ἂν ἐσώθη πᾶσα σάρξ (XXIV, 22 = Mc. XIII, 20), la négation jointe au verbe, car οὐ πᾶς est classique.

C'est l'équivalent de μηδείς, οὐδείς, et de la même manière : εἷς... οὐ : V, 18 ἰῶτα ἕν... οὐ μὴ παρέλθῃ et X, 29 ἓν ἐξ αὐτῶν οὐ πεσεῖται (1), c'est-à-dire οὐδὲ ἓν πίπτει, cf. I Macch. V, 54 : οὐκ ἔπεσεν ἐξ αὐτῶν οὐθείς.

ἐξ αὐτῶν sent donc aussi son sémitique, comme XXIII, 34 ἐξ αὐτῶν ἀποκτενεῖτε... καὶ ἐξ αὐτῶν μαστιγώσετε, pour τοὺς μέν... τοὺς δέ (*Deb.*).

Important, parce que dans le récit de l'enfance, οὕτως (I, 18) pour τοιαύτη (*Deb.* § 434, 1); cf. XIX, 10 εἰ οὕτως... c'est le même style répondant à l'aram. כדנה; cf. Dan. II, 10 (LXX τοιοῦτο πρᾶγμα, Théod. ῥῆμα τοιοῦτο).

δ) Sur τίς ἐξ ὑμῶν, cf. Com. Lc. CVII. Dans Mt. VI, 27 = Lc. XII, 25. Ensuite VII, 9 τίς ἐξ ὑμῶν... ὅν, régularisé par Lc. XI, 11. Enfin XII, 11 τίς ἔσται (!) ἐξ ὑμῶν ὃς ἕξει, cf. Jér. XVII (L), 44 καὶ τίς οὗτος ποιμὴν ὃς στήσεται.

Mais τις est quelquefois remplacé par εἷς. Dans le Comm. de Lc. (p. C) nous avons regardé ce fait comme non influencé par le sémitisme. En fait Lc. fait toujours suivre ce εἷς d'un génitif, ce qui se rapproche beaucoup plus de l'usage grec. Il en est de même dans deux cas de Mc. V, 22 et XIV, 66, où Mt. IX, 18 et XXVI, 69 n'a pas de génitif après εἷς ou μία. Mt. est donc incontestablement plus sémitique, comme lorsqu'il écrit XXI, 19 συκῆν μίαν où Mc. n'a pas μίαν (XI, 13). Mt. a encore εἷς pour τις avec Mc. X, 17, dans XIX, 16, où Lc. a mis τις, et seul XVIII, 24. Il est donc sur ce point le plus sémitique des trois.

ὁ εἷς... ὁ ἕτερος dans Mt. VI, 24 = Lc. XVI, 13 au lieu de ὁ μέν, ὁ δέ, accuse une influence sémitique à cause de la redondance parallélique de ce passage.

Et (ὁ) εἷς... καὶ εἷς est encore plus net dans ce sens, Mt. XX, 21 = Mc. X, 37; XXIV, 40, 41; Lc. a mis les deux fois ὁ εἷς... ὁ ἕτερος; Mt. XXVII, 38 = Mc. XV, 27, tandis que Lc. a mis ὁ μέν... ὁ δέ (XXIII, 33).

6) La phrase débute par un relatif, avec un retour du pronom à la fin, III, 12 = Lc. III, 17, qui a un αὐτοῦ de plus, de même Mt. a évité (III, 11) le retour du pronom qui est dans Mc. I, 7; une tournure analogue de Mc. VII, 25 et XIII, 19 n'est pas dans Mt. XV, 23 ni XXIV, 21 assez strictement parallèle (sauf τοιαύτη). Mt. XVIII, 20 est un peu différent.

(1) *Blass-Deb.* § 302.

Prépositions. ἐν pour le ב sémitique.

La question de ἐν ajouté au datif instrumental est fort délicate.

Blass-Debrunner conclut largement à une influence sémitique où tel est bien l'usage du ב (§ 4; 195; 219). Cependant il renvoie à *Kühner-Gerth,* I, 464 ss., où il y a de nombreux exemples et très variés de l'emploi de ἐν dans ce sens, en prose et en vers. La liste est longue et impressionnante et pourrait facilement être augmentée. Il est difficile d'admettre que ἐν ajoutait toujours une nuance très appréciable. Pourtant l'instrument, l'intermédiaire, est mis dans un certain relief, ou l'objet de sa nature comporte l'idée d'un contenu, comme nous disons « boire dans un verre », et on ne cite pas d'exemple net de tuer « ἐν μαχαίρῃ ». C'est du style de l'Apocalypse; II, 16; VI, 8; XIII, 10; XIX, 21, mais aussi de Mt. XXVI, 52; Lc. XXII, 49.

Il ne semble pas non plus que les Grecs aient dit ἐν pour signifier : « par la vertu, par la puissance de » (1), comme dans Mt. IX, 34 ἐν τῷ ἄρχοντι τῶν δαιμονίων ἐκβάλλει τὰ δαιμόνια, cf. Mc. III, 22; Mt. XII, 24; Lc. XI, 15.

L'influence sémitique n'est pas seulement en jeu par la langue, mais aussi par l'idée religieuse : c'est ce qui explique les locutions ἐν πνεύματι ἁγίῳ, ἐν ὀνόματι etc.

Sous le bénéfice de ces observations, on peut citer comme indiquant une influence sémitique :

VII, 2 ἐν ᾧ μέτρῳ évité par Lc. VI, 38.

VII, 6 ἐν τοῖς ποσὶν αὐτῶν (propre à Mt.).

XXII, 16 ἐν ἀληθείᾳ (Mc. XII, 14 et Lc. XX, 21 ἐπ' ἀληθείας).

XXIV, 41 ἐν τῷ μύλῳ (Lc. XVII, 35 ἐπὶ τὸ αὐτό).

Sur deux cas indiscutables après ὀμνύω et ὁμολογέω, voir ci-dessous.

On notera aussi εἰς pour ל, XXI, 46 et εἰς τί = לָמָּה, XIV, 31.

Interjections. XXIV, 6 ὁρᾶτε en plus, cf. Mc. XIII, 7; cf. ὅρα Gen. XXXI, 50 etc., c'est-à-dire ראה; si peu grec, qu'il a été souvent omis par les LXX et remplacé par ἰδού.

III. *Le Lexique.*

A) Expressions favorites de Mt., qui se rencontrent à peine chez Mc. ou Lc., et qui sont des indications sur son thème et sa méthode. On recherchera en même temps si et comment ces expressions se rattachent à l'araméen (ou à l'hébreu) et à la tradition des LXX.

Une simple liste plus complète se trouve dans Hawkins, *Horae synopticae,* 2e éd., p. 4 ss.

(1) Soph. *Aj.* 519 ἐν σοὶ πᾶσ' ἔγωγε σῴζομαι, ou *Œd. R.* ἐν σοὶ γὰρ ἐσμέν, « toute notre espérance est en toi », n'est pas semblable.

ἀναγινώσκω, pour l'expression οὐκ (οὐδέποτε ἂν) ἀνέγνωτε. Mt. 6 (1). Mc. 3 † N. T.

Dans Mt. XII, 3 = Mc. II, 25; XXI, 42 = Mc. XII, 10; Mt. XXII, 31 = Mc. XII, 26. De plus Mt. XII, 5; XIX, 4; XXI, 16.

Mc. et Mt. se rencontrent dans trois controverses, celle des épis, celle des vignerons et celle des Sadducéens. Mais Mt. a trois autres cas, et cette expression de controverse sur l'Écriture est plus dans son genre que dans celui de Mc.

Elle se traduirait aisément en araméen, quoique je ne la voie pas signalée chez les Rabbins : לא קריתון = οὐκ ἀνέγνωτε; la forme οὐδέποτε est une insistance d'allure grecque, qui n'est pas au même endroit dans Mc. II, 25 et dans Mt. XXI, 16.42. On peut seulement rapprocher *Berak.* 51ª etc., מאי קראה, « quelle est sa leçon » (de la Bible)?

ἀναχωρέω Mt. 10; Mc. 1; Jo. 1; Act. 2.

Mc. III, 7 = Mt. XII, 15, dans le sens de se dérober à ses ennemis en s'éloignant, comme Mt. II, 12.14.22 (donc dans le récit de l'enfance), XIV, 13; XV, 21; cf. Jo. VI, 15. Il en est de Jésus comme de Moïse, Ex. II, 15 et de David, I Regn. XIX, 10.

L'expression de Mc. : se retirer « vers la mer », πρὸς τὴν θάλασσαν n'est pas très propre, car les bords du lac étaient très fréquentés.

Aram. אזל ou שנא ou פרק.

ἀποδίδωμι Mt. 18; Mc. 1; Lc. 8.

Mc. XII, 17 = Mt. XXII, 21; Lc. XX, 25. Ce cas, très frappant, devait être stéréotypé dans la tradition.

Ce mot convient bien à l'idée de rétribution qui est si accusée dans Mt. Cf. XVI, 27 τότε ἀποδώσει ἑκάστῳ κατὰ τὴν πρᾶξιν αὐτοῦ, et Prov. XXIV, 12 ὃς ἀποδίδωσιν ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ. — Aram. שלם.

ἀργύρια Mt. 8 † N. T. Ce pluriel est étonnant. Xén. (*Œc.* XIX, 16) et d'autres l'emploient pour de la monnaie d'argent. Mais je ne vois pas qu'on cite ἀργύρια au sens de pièces d'argent. Les LXX ont toujours le singulier, mais le pluriel en grec se conçoit très bien comme expression du collectif hébreu (Gen. XX, 16). Faut-il supposer que le traducteur ayant employé ἀργύρια pour dire « de l'argent » dans XXV, 27; XXVIII, 12. 15, s'est cru autorisé à dire trente (pièces d')argent, dans XXVI, 15; XXVII, 3.5.6.9 pour rendre « 30 d'argent » (תלתין דכספא)? Ou bien ce dernier emploi a-t-il eu un effet rétroactif? Dans les deux hypothèses ce pluriel anormal s'expliquerait plus aisément comme un phénomène de traduction.

(1) Les chiffres gras indiquent le nombre de fois; † indique que le mot ne reparaît pas ailleurs dans un groupement donné.

ἄρτι Mt. 7 † Syn. Mt. a trois fois ἀπ' ἄρτι qui est bien grec, tandis que Lc. emploie ἀπὸ τοῦ νῦν, spécialement dans XXII, 18. 69 = Mt. XXVI, 29. 64. Lc. a pu changer pour rester fidèle à son usage I, 48; V, 10; XII, 52. Ce sont deux manières de rendre מכען ou כען. Pour ἀπ' ἄρτι Jo. XIII, 19; XIV, 7; Apoc. XIV, 13; ἀπὸ τοῦ νῦν Jo. VIII, 11.

βασιλεία τῶν οὐρανῶν Mt. 33, en comprenant XIX, 24 † N. T.

Trois fois au plus ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ XII, 28 = Lc. XI, 20; et XXI, 31. 43, propres. Dans ces trois cas il est particulièrement évident que le royaume de Dieu doit s'entendre de son règne sur la terre.

D'ailleurs le royaume des cieux ne signifie pas uniquement l'au-delà; il s'entend aussi du règne prêché, qui va venir. τῶν οὐρανῶν est donc synonyme de τοῦ θεοῦ, selon la valeur de l'expression aram. דשמיא; cf. Com. III, 2.

Prétendre que Mt. a donné de parti pris une couleur juive en changeant l'expression employée par Jésus, c'est déjà assez arbitraire. A supposer que Jésus ait dit : règne ou royaume de Dieu, cette expression, la seule connue de Mc. de Lc. de Paul, eût été sûrement la seule courante parmi les premiers chrétiens. S'imagine-t-on un évangéliste, écrivant en grec, et introduisant ainsi une formule nouvelle, inconnue des Septante, pour reproduire l'usage des Juifs? Le plus vraisemblable est que le grec a traduit littéralement.

L'expression « règne du ciel » se présente beaucoup plus souvent sous la forme hébraïque, מלכות שמים, simplement parce que les Targums ne l'ont pas employée et que les écrits rabbiniques sont presque entièrement en hébreu. Mais qui l'avait lue souvent en hébreu devait la transcrire en araméen s'il écrivait dans cette langue. Cf. au mot οὐρανός.

γενηθήτω Mt. 5 † N. T., car Act. I, 20 et Rom. XI, 9 sont des citations. En grec la forme passive s'emploie au sens intransitif d'arriver. Mt. l'emploie à propos de miracles VIII, 13; IX, 29; XV, 28, comme dans les ordres donnés par Dieu יהא נהורא Gen. I, 3 : « que la lumière soit »! Cf. Gen. I, 6. 14. Les deux autres cas VI, 10; XXVI, 42 sont dits de la volonté divine.

On dirait que cette apparence de passif s'accorde mieux avec la causalité de Dieu, exprimée chez les Sémites par un passif impersonnel. Cf. *Tebt.* 40, 23 γενηθήτω τῶι ὑποτελεῖ τὸ δίκαιον dans une sentence de juge (117 av. J.-C.) = « que le droit soit rendu » « qu'il soit fait selon le droit ».

δικαιοσύνη Mt. 7, Lc. 1, † Syn. mais souvent dans Paul. C'est un terme juif par excellence, aussi le texte de Lc. est-il dans la bouche de Zacharie (I, 75).

Dans Mt. l'ancienne notion de la justice légale est renouvelée, III, 15; V, 20, etc., cf. Rom. IV, 13, mais Jean marchait encore « dans la voie »

de l'ancienne justice, XXI, 32. Il semble bien que Luc ait évité cette expression qui désignait en grec une vertu spéciale. Dans les Actes, sur quatre fois, elle est attribuée une fois à Pierre (X, 35), trois fois à Paul (XIII, 10; XVII, 31; XXIV, 25).

Dans Mt. c'est comme un fil de son tissu, comprenant le discours sur la montagne et des parties propres. Noter aussi dans Mt. la vénération pour les justes XIII, 17; XXIII, 29. Aujourd'hui encore Siméon le Juste (*Aboth* I, 2) est pour les Juifs de Jérusalem la grande figure du temps qui a suivi les prophètes.

δῶρον Mt. des offrandes proprement religieuses, 8 fois sur 9. Dans ce sens Mc. VII, 11 Κορβᾶν, ὅ ἐστιν δῶρον. Lc. XXI, 1.4 deux fois des offrandes en argent. Le δῶρον religieux ne se retrouve dans le N. T. que dans l'épître aux Hébreux. C'est un thème légal. Or Mt. VIII, 4 est parallèle à Mc. I, 44 et à Lc. V, 14. Lc. a suivi Mc. Ou bien Mc. a évité un terme légal, ou Mt. l'a introduit.

La première hypothèse n'est-elle pas plus vraisemblable? D'autant que Mc. emploie ici προσφέρω qui est encore un mot favori de Mt., et que les deux mots קרב קרבנא font une bonne tournure, cf. Lev. I, 2 etc.

εἷς pour τις. Mt. IX, 18 (certain) = Mc. V, 22; XIX, 16 = Mc. X, 17; XXVI, 69 = Mc. XIV, 66. De plus VIII, 19; XVIII, 24; XXI, 19. Lc. a transformé les trois cas de Mc. Pourquoi Mt. écrivant en grec, n'en aurait-il pas fait autant? C'est d'après l'aram. חד (héb. אחד) (*Deb.* § 247, 2).

Or tous ces cas sont dans les récits de Mt. Cela ne prouve pas qu'il ait écrit en araméen, puisque ce n'est pas le fait de Mc., mais c'est un indice de l'unité de sa langue comme aspect sémitique.

ἡμέρα κρίσεως Mt. X, 15; XI, 22.24; XII, 36, ni Mc. ni Lc. Mais Lc. dit ἐν τῇ κρίσει X, 14 (= Mt. XI, 22 ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως) et XI, 31.32 = Mt. XII, 42.41 ἐν τῇ κρίσει.

Mt. a donc les deux expressions, exactement comme dans les Psaumes de Salomon, XV, 13 ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως et IV, 2 ἐν κρίσει. La première expression est la plus ancienne; cf. Judith XVI, 17. Lc. a préféré l'autre.

בוכא דדינא est très naturel en aram. *Syrcur.* l'a introduit même dans Lc. X, 14.

θυσιαστήριον. Mt. 6; Lc. 2 dont I, 11. Lc. XI, 51 = Mt. XXIII, 35. C'est le pendant de δῶρον, un terme de la controverse avec les docteurs.

ἰδού, si grec qu'il soit, est certainement un indice de sémitisme. En hébreu, c'est surtout καὶ ἰδού (והנה), mais en araméen ce peut être אלו ou ארו ou הא, avec ou sans la copule. L'emploi de ἰδού est trop fréquent dans Lc. pour qu'on y puisse voir dans Mt. la *preuve* d'un écrit en araméen. Encore faut-il constater que Lc. est une exception voulue, par

imitation des LXX. ἰδού se trouve 14 fois dans I Macch., mais non dans II Macch. De plus ἰδού se trouve environ 58 fois dans Mt. (sans les citations) et 56 fois dans Lc., mais Lc. n'a que 17 cas dans les narrations et Mt. 32 cas, alors que les narrations occupent moins de place dans son texte. Enfin Lc. a cinq fois ἰδοὺ γάρ, mais non Mt. car XXVI, 45 ne l'a pas. En revanche, Hawkins a noté ἰδού après un gén. absolu 11 fois : I, 20; II, 1. 13. 19; IX, 10. 18. 32; XII, 46; XVII, 5; XXVI, 47; XXVIII, 11, par conséquent d'une manière uniforme dans tout l'évangile, Lc. n'a qu'un cas XXII, 47, parallèle à Mt. XXVI, 47.

Mc. n'a ἰδού que 6 fois, et toujours dans la bouche de quelqu'un.

λεγόμενος Mt. I, 16; II, 23; IV, 18; IX, 9; X, 2; XXVI, 3. 14. 36; XXVII, 16. 17. 22. 33 (*bis*).

Dans Mc. seulement XV, 7 = Mt. XXVII, 16; Lc. XXII, 1. 47.

Il faut noter surtout les cas où ὁ λεγόμενος indique un surnom, selon la forme araméenne (Inscriptions nabatéennes) דמתקרא; cf. Jo. XI, 16; XX, 24; XXI, 2.

C'est très probablement le cas de Barabbas (Mt. XXVII, 16 ss.).

μεταβαίνω quatre fois dans les récits; une fois dans une parole de Jésus XVII, 20. N'est pas dans Mc.; dans Lc. X, 7 (parole). Cf. Jo. VII, 3; Act. XVIII, 7. Probablement aram. עבר.

μισθός Mt. 10, souvent de la récompense donnée par Dieu. Mc. 1 dans IX, 41 = Mt. X, 42, mais sans contexte dans Mc. tandis que celui de Mt. est excellent. Lc. VI, 23 (= Mt. V, 12); VI, 35 et X, 7. Les parties propres de Mt. (VI, 1. 2. 5. 16; X, 41. 42) sont donc dans le même esprit que la prétendue source de Mt. et de Lc. (Mt. V, 12). — Aram. אגרא.

μωρός Mt. 6 (7 si l'on admet XXIII, 19) d'une imprévoyance et d'une courte vue fâcheuses dans l'ordre religieux. Ce terme est fréquent dans Eccli. — Aram. סכלא.

ὀλιγόπιστος Mt. 4 dont VI, 30 = Lc. XII, 28 † N. T.; toujours des Apôtres. Les 3 autres cas VIII, 26; XIV, 31; XVI, 8 sont donc dans le même style que le prétendu Q. ὀλιγοπιστία Mt. XVII, 20 † N. T. Ces mots composés semblent indiquer un original grec, mais cf. ὀλιγοψυχεῖν de Eccli. IV, 9; VII, 10 etc. et ὀλιγόψυχος Prov. XIV, 29 (héb. קצר־רוח). L'aram. a pu employer l'adjectif חסירא, « manquant de », ce qui marquerait un défaut de foi plus complet, et plus près de Mc, IV, 40 οὔπω ἔχετε πίστιν; = Mt. VIII, 26.

De même Mt. XVI, 8 indique comme Mc. VIII, 17 le manque d'intelligence. Et en somme cinq reproches directs au lieu de deux, fussent-ils atténués par le terme grec, ne dénotent pas l'intention d'épargner beaucoup les Apôtres, comme on l'a vu plus haut.

ὀμνύω Mt. 11 avec ἐν. Ni Mc. ni Lc. qui d'ailleurs n'ont pas de parallèles. Mt. v, 36, puis XXIII, 16. 18. 20. 21. 22 deux fois dans chaque verset. Les deux contextes sont fort différents. En grec on emploie l'accus. ou κατά, ou le dat. La construction avec ἐν est donc sûrement sémitique; en aram. שבע à l'*Itpe.* et ב.

ὁμοιόω au passif, 7 fois dans Mt. † N. T. sauf deux cas et une citation. A noter, puisqu'on prétend que les passifs de Mt. sont souvent des changements par rapport à Mc. Et en effet Mc. IV, 30 et Lc. VII, 31 = Mt. XI, 16, puis Lc. XIII, 18. 20, ont l'actif. Mais le passif est très souvent dans les LXX pour rendre דמה (*Qal* ou *Niph'al*). Les phrases VII, 24 et VII, 26 sont du pur aram. (ou héb.). En aram. דמא à l'*Itpe.*

ὁμολογέω ἐν Mt. X, 32 (*bis*) = Lc. XII, 8 (*bis*). C'est le seul cas au lieu de l'accusatif. Moulton (*Proleg.* 104) reconnaît une tournure sémitique. L'hébreu biblique n'emploie pas ב avec ידה (*hiph.*), mais bien l'araméen (ידא). Cependant cf. *B. mez.* 72[b] מודה בשטר, « reconnaissant la validité d'un écrit » (*Lévy*, I, p. 501). Je n'oserais donc donner ce cas comme une preuve positive d'un original araméen plutôt qu'hébreu, mais c'est un grave indice.

De plus on voit ici clairement que Lc. a trouvé le texte traduit en grec. Lui-même n'aurait pas traduit aussi servilement. — En aram. ידא à *Pa.* ou plutôt *Aph.* Le *syrsin* met le ב même à Jo. XII, 42.

παλινγενεσία Mt. XIX, 28; cf. *Com.*

παρουσία, Mt. 4 fois, seuls cas dans les évangiles, mais fréquent dans Paul, etc.

Se dit de la visite ou avènement du Fils de l'homme. Pas d'équivalent à ce mot pour Mt. XXIV, 3, mais XXIV, 27. 37. 39 ont leur équivalent dans Lc. XVII, 24. 26. 30 : ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐν τῇ ἡμέρᾳ αὐτοῦ — ἐν ταῖς ἡμέραις τ. υ. τ. α. — ᾗ ἡμέρᾳ ὁ υ. τ. α. ἀποκαλύπτεται. Harnack (*Sprüche* 74 s.) revendique παρουσία pour Q; ce mot aurait été évité par Lc. comme venant de la dogmatique juive, et peu convenable pour le sens chrétien du « retour » de Jésus.

Raison qu'annulent les exemples de Paul, Jacques, II Pet. I Jo.

Il est bien plus vraisemblable que Mt. avec son goût pour les formules stéréotypées a mis partout παρουσία, terme reçu de son temps (*B. Weiss*, TU XXXII, 3, p. 70, note.)

On en déduira l'existence d'une traduction des discours de Mt. plus littérale, que Lc. aura eue sous les yeux; cf. p. LXXXVI.

πατὴρ ὑμῶν, V, 16. 45. 48; VI, 1. 8. 14. 15. 26. 32; VII, 11; X, 20. 29; XXIII, 9.
— σου VI, 4. 6 (*bis*), 18 (*bis*).
— ἡμῶν VI, 9 dans le *Pater*.
— αὐτῶν XIII, 43.

Un seul cas dans Mc. xi, 25, et il est dans le style de Mt., sans contexte prochain, de sorte qu'il semble bien avoir été ajouté : ἵνα καὶ ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς ἀφῇ ὑμῖν, cf. Mt. vi. 14.

Dans Lc. xii, 30 = Mt. vi, 32; vi, 36 = Mt. v, 48; Lc. xii, 32 (ὑμῶν) est propre.

On voit que Mt. a la même manière dans le prétendu Q et ailleurs.

Les Israélites disaient « notre Père ». Jésus ne le dit jamais, parce que son Père n'est pas le Père des disciples de la même façon. Mais il leur ordonne de le dire, parce qu'ils forment entre eux une seule famille.

πατὴρ ὁ ἐν (τοῖς) οὐρανοῖς Mt. 13, Mc. 1, c'est-à-dire le cas qu'on vient d'indiquer, qui est pris dans Mt. † N. T.

πατὴρ ὁ οὐράνιος Mt. 7 † N. T. Lc. approche seulement avec ὁ ἐξ οὐρανοῦ (xi, 13).

Ces deux manières font bloc avec la βασιλεία τῶν οὐρανῶν : ou elles confirment cet usage, ou il faudra dire que Mt. a créé systématiquement tous ces vocables. Dans quel but? Pourquoi Jésus n'aurait-il pas parlé comme d'autres de son temps? Dire le royaume des cieux est beaucoup moins artificiel que de dire ὁ οὐρανός pour Dieu, comme on le trouve très clairement dans I Macch. iii, 60; iv, 24. 55; cf. iv, 40. En tout cas ce n'est pas un écrivain grec qui serait allé chercher ce pluriel correspondant à l'aram. דִּי בִשְׁמַיָּא ou דִּבְשְׁמַיָּא.

Or Mt. écrit volontiers οὐράνιος, seul dans le N. T. sauf Lc. ii, 13; Act. xxvi, 19, et très volontiers οὐρανοί au pluriel, non pour signifier plusieurs cieux, mais pour dire le ciel, surtout comme lieu de la béatitude auprès de Dieu. Pour le pluriel Mt. 56, Mc. 5, Lc. 4. Des 5 cas de Mc. il faut exclure xi, 25 déjà noté.

Mc. i, 10 = Mt. iii, 16; i, 11 = Mt. iii, 17; xii, 25 = Mt. xxii, 30 (ἐν τῷ οὐρανῷ !). xiii, 25 = Mt. xxiv, 29.

Des quatre cas de Lc. x, 20 est propre, xii, 33 = Mt. vi, 20 (ἐν οὐρανῷ!); xviii, 22 = Mt. xix, 21; xxi, 26 = Mt. xxiv, 29, Si Q avait écrit le sing., comme le prétendent Harnack et B. Weiss, pourquoi Mt. aurait-il mis le pluriel? D'autant que Lc. xii, 33 a le pluriel d'après Q. Dans ce dernier passage, Mt. a le singulier. Il semble l'avoir employé très constamment toutes les fois qu'il s'agit du ciel, c'est-à-dire de l'atmosphère, ou de la voûte céleste, tandis que « les cieux » sont réservés pour l'au-delà, le séjour des anges.

Voici les cas du singulier :

Le ciel opposé à la terre v, 18; v, 34; vi, 10; vi, 20; xviii, 18 (*bis*); xxiv, 35; xxviii, 18; — aux hommes xxi, 25 (*bis*).

Les oiseaux du ciel viii, 20; xiii, 32.

Les nuages du ciel xxvi, 64; signe du ciel xvi, 1. 2. 3 (*bis*); xxiv, 30.

S'élever jusqu'au ciel xi, 23; regard vers le ciel xiv, 19.

Descendre du ciel XXVIII, 2.

Les anges dans le ciel XXII, 30, mais Mc. XII, 25 a le pluriel.

XXIV, 29 a dans Mt. comme dans Mc. le singulier pour les astres, le pluriel pour les vertus, distinction voulue. Mc. y est en somme fidèle, sauf que dans XIII, 32 « anges *dans* le ciel », le singulier est moins justifié que le pluriel dans Mt. XXIV, 36.

Le pluriel commun à Mt. et à Mc. au baptême semble viser dans le premier cas des cieux distincts Mc. I, 10; Mt. III, 16: d'où le pluriel au second cas Mc. I, 11; Mt. III, 17.

Ces phénomènes s'expliqueraient assez naturellement si le traducteur de Ma. avait mis le singulier dans certains cas sous l'influence de Mc.

Lc. a mis presque partout le singulier, comme Mc. lui-même, d'après l'usage grec; les pluriels de Mt. sont donc bien un reste de la tradition araméenne. Dans Dalman (*Worte*... p. 152), la plus ancienne tradition pour le Père céleste est de R. Gamaliel II, vers 100 ap. J.-C., mais l'usage du pluriel est aussi naturel à l'araméen qu'à l'hébreu. En syriaque, ce mot en vint à être construit le plus souvent comme un singulier (NOELDEKE, *Gr.* § 87).

πληρόω Mt. 12; Lc. 3; Jo. 6. En parlant des Écritures. C'est tout à fait dans l'esprit de Mt. — Mc. XV, 28 a été inséré par des copistes; on peut se demander s'il n'en est pas de même — à une époque beaucoup plus haute — de Mc. XIV, 49 : ἀλλ' ἵνα πληρωθῶσιν αἱ γραφαί, qui dans Mt. n'est pas dans la bouche de Jésus.

Dans Lc. sans compter I, 20, accomplissement d'une prophétie, on a pour les Écritures IV, 21 et XXIV, 44 : trois cas propres.

Chez les classiques on cite PLUT. *Cic.* XVII, qui n'est pas *ad rem*, et Polyen, I, 18 τοῦ λογίου πεπληρωμένου, « la condition posée par l'oracle étant remplie ». L'idée a dû venir à Mt. de l'A. T.

Le temps des 70 années prédites par Jérémie étant accompli (Jér. XXV, 12, cf. XXXVI (XXIX), 10), on pouvait dire que la prédiction était remplie : II Par (Chron.) XXXVI, 21 τοῦ πληρωθῆναι λόγον Κυρίου διὰ στόματος Ἱερεμίου cf. v. 22 (ῥῆμα). La formule de Mt. est donc beaucoup plus biblique et sémitique que celle de Lc. qui envisage l'A. T. comme une écriture, tandis que Mt. l'entend d'une parole prononcée, aussi est-il seul à employer ῥηθέν I, 22; II, 15. 17. 23; III, 3 (ῥηθείς); IV, 14; VIII, 17; XII, 17; XIII, 35; XXI, 4; XXII, 31; XXIV, 15; XXVII, 9. C'est donc toute sa narration qui se distingue par ce cachet sémitique, avec διά quand l'instrument humain est nommé, et où les traducteurs syriens ont retrouvé l'araméen בִּיד.

Dans XIII, 14 Mt. emploie ἀναπληροῦται († N. T.) parce que c'est Jésus qui parle.

πρεσβύτεροι τοῦ λαοῦ XXI, 23; XXVI, 3.47; XXVII, 1. Mt. seul; Lc. dit πρ. τῶν Ἰουδαίων VII, 3; Act. XXV, 15.

Sur le caractère archaïque de cette expression, cf. sur XXI, 23.

πρόβατον est employé deux fois au sens propre XII, 11. 12, parallèle à Lc. XV, 4. 6.

De plus 9 fois avec une intention métaphorique, surtout pour comparer les Israélites à un troupeau. C'est une notion de l'A. T. Ajoutez une citation, la même dans Mc. XIV, 27 et dans Mt. XXVI, 31. Il reste pour les syn. un cas de Mc. VI, 34 parallèle à Mt. IX, 36 mais dans un autre contexte. Comme Mt. a deux comparaisons l'une sur l'autre, on dira qu'il dépend de Mc. Mais pourquoi n'aurait-il pas laissé les choses en place, et avait-il besoin d'emprunter une notion qui lui était familière? On pourrait cependant penser au traducteur de Ma. mais il pouvait s'inspirer de Mt. XV, 24, aussi bien que de Mc.

πρὸς τό Mt. V, 28; VI, 1; XIII, 30; XXIII, 5; XXVI, 12; tandis que Mc. XIII, 22 parall. à Mt. XXIV, 24 (ὥστε) et Lc. XVIII, 1.

Mt. emploie aussi εἰς τό XX, 19; XXVI, 2; XXVII, 31, et Mc. XIV, 55; Lc. V, 17.

Il a donc une préférence pour cette tournure, d'ailleurs parfaitement grecque (K.-G. II, 2, p. 39), et qui pourrait aussi s'expliquer comme une traduction du ל araméen, si fréquent. La finalité est à peu près la même avec εἰς et avec πρός, c'est-à-dire assez atténuée.

προσέρχομαι Mt. 52; Mc. 5; Lc. 10; Act. 10, puis 9 ou 10 pour le reste du N. T.

Le terme est assurément très grec (cf. II Macch.), mais, avec cette fréquence, il est du moins l'indice du peu de soin que mettaient les Sémites à varier les expressions, et de la tendance de Mt. à n'esquisser une situation qu'en vue d'une parole. On s'approchait ainsi de Moïse pour le consulter (Num. IX, 6; XXVII, 1; XXXII, 2 etc.). — Dans Mt. Jésus ne s'approche que trois fois XVII, 7; XXVI, 39; XXVIII, 18.

Mc. est parallèle à Mt. dans trois cas : VI, 35 = Mt. XIV, 15; X, 2 = Mt. XIX, 3; XIV, 45 = Mt. XXVI, 49, et propre dans deux autres : I, 31; XII, 28. Dans Mc. XIV, 35 nous lisons προελθών.

προσκυνέω Mt. 13; Mc. 2; Lc. 3 cas : IV, 7 proposition du démon; IV, 8 citation; XXIV, 52 après l'Ascension (contesté). Lc. semble avoir réservé cette expression en hommage à la divinité (cf. Act. X, 25). Dans Mc. XV, 19, c'est une ironie; dans V, 6 c'est l'acte d'un possédé. Dans Jo., c'est toujours un acte religieux (même IX, 38). D'après Lévy (*Chald. Wört.* p. 141), les targums de Jér. seuls distinguent et emploient סגיד pour un être divin, et גחין pour un homme. Mt. l'entend toujours au sens de se prosterner, aussi bien devant un pur homme, que devant Jésus ressuscité. Il n'a donc pas de système ou plutôt se conforme à

l'ancien mode sémitique; on estimera que dans Mt. προσφέρειν traduit קרב qui avait les deux sens.

προσφέρω Mt. 15; Mc. 8. Lc. 4. Dans Mt. v. 23. 24. se dit strictement de l'offrande liturgique : de même VIII, 4 = Mc. I, 44 et Lc. v, 14. Dans ce cas le mot araméen ne peut être que קרב. Mais ce doit être aussi le même pour les autres cas, de sorte que προσέρχομαι et προσφέρω seraient la traduction du même mot, pour les personnes qui s'approchent et pour ce qu'on apporte. Bel exemple de monotonie sémitique, et dans les récits plus encore que dans les paroles.

Σαδδουκαῖοι Ils apparaissent comme tels XXII, 23. 34 = Mc. XII, 18; Lc. XX, 27. Mais Mt. les a nommés 5 fois à côté des Pharisiens pour mettre en scène le second des partis qui visaient à dominer le peuple.

σαπρός Mt. VII, 17. 18; XII, 33 *bis* : XIII, 48. De plus Lc. VI, 43 *bis* Eph. IV, 29 figuré † N. T. Il est difficile de voir dans l'emploi de ce mot une nuance grecque qui serait celle de gâté, pourri, car le sens est simplement mauvais. Ce doit être une traduction de l'aram. בִּישׁ, mauvais, qu'on pouvait écrire סְאִישׁ, et rattacher à la racine סאי, « qui sont mauvais » etc. en hébreu, « qui est mauvais » en araméen.

σκανδαλίζομαι ἐν XI, 6; XIII, 57; XXVI, 31. 33.
Mc. VI, 3 = XIII, 57; Lc. VII, 23 = Mt. XI, 6.
La préposition ἐν est un reflet du sémitique. Hoch. a cette expression IV, 3; XXIII, 8; XXXV, 15. Le texte commun de Lc. et de Mt. prouve qu'elle appartenait à Q, dont on ne peut disjoindre les autres cas, donc à Ma. — L'araméen est probablement דכי בּ à Aph. Les verss. syr. ont repris כשׁל comme l'hèb.

συμβούλιον λαμβάνειν XII, 14; XXII, 15; XXVII, 1. 7; XXVIII, 12 † N. T.
Mt. est donc très constant sur une expression assurément rare, comme nous disons : « prendre une délibération ». Je ne sais si on la trouverait en grec, en dehors des Pères, puisqu'on avait συμβούλιον. L'aram. avait-il cette expression? En tout cas le syr. a trouvé מלא עצה si naturel que *syrsin*, l'emploie à Mc. XV, 1 et *pes.* sur Mc. III, 6. Ces deux textes donnent l'équivalence avec ἑτοιμάζω ou ποιέω ou ἕτοιμος, à une façon moins claire. — Mt. aurait donc ici, dans les récits, une traduction de l'aram.

συναγωγή Mt. V, 22. 30; VIII, 6; IX, 40 et Mc. et Lc.
Mais dans Mt. XVIII, 8. 9 = Mc. IX, 43. 47 καλὸν ἐστιν a le même sens, ce qui donne à penser que le traducteur de Ma. a été influencé par Mc. Les deux expressions répondent à l'aram. יאי or שׁי. Pour Mt. XVIII, 6 S. 9 *syrsin.* et *cur.* ont le même טבא.

συντέλεια, avec τοῦ αἰῶνος XIII, 40. 49; XXIV, 3; XXVIII, 20, avec αἰῶνος XIII, 39; Heb. τῶν αἰώνων † N. T.

Mt. XXIV, 3 est parallèle à Mc. XIII, 4 ὅταν μέλλῃ ταῦτα συντελεῖσθαι πάντα; il aurait pu assurément remplacer le verbe par un substantif, mais c'est peu probable puisqu'il avait déjà employé cette expression. Comme εἰς συντέλειαν ἡμερῶν est dans les LXX et Théod. comme traduction de לִקֵּץ הוֹמִים (Dan. XII, 13), Mt. a pu traduire ainsi l'araméen סופא דעלמא (cf. DALMAN, *Worte*, 127).

σφόδρα Mt. 7. Mc. XVI, 4; Lc. XVIII, 23; Act. 1. Apoc. 1.

Donc très fréquent dans Mt. surtout après un verbe de crainte, exactement où les Hébreux mettaient מאד. Le mot se trouve 35 fois dans I Macch. et 2 fois dans II Macch. — Aram. שגיא : Dan. VI, 14 τότε ὁ βασιλεὺς σφόδρα ἐλυπήθη (LXX). C'est un indice très sérieux d'un original sémitique, et dans les récits, depuis II, 10 jusqu'à XXVII, 54; aussi dans une parabole, XVIII, 31.

Dans Mc. et dans Lc. σφόδρα qualifie un adjectif; ce que je croirais plus grec. — ἐχάρησαν πάνυ σφόδρα (classique) est cependant plus grec que : ἐχάρησαν χαρὰν μεγάλην σφόδρα (Mt. II, 10).

τάφος Mt. 6 † N. T. sauf une citation. Mt. dit aussi μνημεῖον, même du tombeau du Christ. En aram. il n'y a qu'une racine, mais on pouvait dire קִבְרָא, « tombeau », ou קבורא, בית קבורתא, « lieu de sépulture ». Il semble que dans Mt. μνημεῖον indique plutôt l'intérieur du monument, et τάφος son aspect extérieur. Mc. et Lc. emploient μνῆμα et μνημεῖον sans distinguer. L'évangile de Pierre a les trois expressions.

τηρέω dans le même sens qu'en français « observer » les commandements.

Mt. XIX, 17; XXIII, 3; XXVIII, 20. Je crois aujourd'hui que dans Mc. VII, 9 il faut lire στήσητε, que favorisent les nouvelles découvertes, W Θ avec D 1. 28. 209. *it.* et *af.* (par Cypr.) *arm. goth. syrsin.* et *pes.* (*cur.* manque). Cette leçon marque plus nettement le grief; cf. Rom. III, 31; X, 3. La leçon τηρήσητε, plus banale, est une contamination d'après Mt.

τηρέω est donc propre à Mt. dans ce sens. Il se rattache à l'hébreu נצר Prov. III, 1, que les LXX n'ont voulu entendre trop souvent qu'au sens de scruter ἐκζητέω.

Ce sens n'est pas dans Lc. mais dans Jo. et Actes. — Aram. נטר (Dt. XXXIII, 9).

τί σοι ou ὑμῖν δοκεῖ dans la bouche de Jésus : XVII, 25; XVIII, 12; XXI, 28; XXII, 17. 42; XXVI, 66; cf. XXVI, 53 ἢ δοκεῖς... cf. Lc. X, 36; XXII, 24 avec τίς... δοκεῖ. Jo. XI, 56.

τότε Mt. 90, dans les narrations 60; Mc. 6 uniquement dans les discours; Lc. 15 dont 13 dans les discours; narrations XXI, 10; XXIV, 45.

Les six cas de Mc. sont dans Mt. sauf un : Mc. II, 20 = Mt. IX, 15; III,

27 = Mt. XII, 29; XIII, 14. 21. 26. = Mt. XXIV, 16. 23. 30; Mc. XIII, 27 n'a pas de répondant dans Mt., sans doute parce qu'il y en a déjà deux au verset précédent, au lieu de un dans Mc. Il est vrai que Lc. emploie souvent τότε dans les Actes (21 fois). Cependant l'extrême fréquence de ce mot dans Mt. ne s'explique bien que comme une traduction de אדין ou באדין, si fréquent dans Daniel, et rendu 30 fois par τότε dans les LXX; אז en hébreu est moins fréquent. Les LXX ont 5 ou 6 fois τότε dans le ch. v d'Esdras (II), contre 4 fois dans toute la Genèse.

ἀπὸ τότε Mt. IV, 17; XVI, 21; XXVI, 16, n'est dans Mc. qu'au codex D pour ἀφ' οὗ (Mc. VIII, 2); dans Lc. XVI, 16. Cette locution doit être hellénistique; encore est-il qu'on n'en cite pas d'exemple, et qu'elle rend dans les LXX מן אדין (Esdr. (II) v, 16.

Le texte de Lc. XVI, 16 pourrait bien être plus près de l'original aram. du discours, que Mt. XI, 12 ἀπὸ δὲ τῶν ἡμερῶν. Les trois ἀπὸ τότε de Mt. sont dans des récits.

ὑποκριτής Mt. 13; Mc. VII, 6 = Mt. XV, 7; Lc. VI, 42 = Mt. VII, 5; plus XII, 56; XIII, 15, propres; † N. T. Dans les LXX, deux fois pour rendre חָנֵף. Le sens du mot hébreu est très controversé. Ce n'est pas le lieu d'y insister. Je croirais qu'il marque un homme faux en religion et par conséquent un païen ou même un impie. Le sens d'hypocrite est encore donné par Aq. Sym. Théod. à Prov. XI, 9 et très justement, semble-t-il; par les mêmes à Is. XXXIII, 14, par Aq. à Job. XV, 34; XX, 5; par Théod. à Job XV, 34; XXXVI, 13; cf. Is. XXXII, 6. En aram. חנפא a le sens de flatteur, d'hypocrite, qui passe pour savoir la Bible et qui ne la sait pas, etc. (LEVY, *neuh... Wört.* II, 83[b]). On peut donc admettre que l'original aram. de Mt. fut חנפא. Les *syrr.* ont rendu par נסב באפא.

ὕστερον Mt. 7; Lc. XX, 32 = Mt. XXII, 27; Mc. XVI, 14; † N. T. sauf 2 cas.

— Aram. probable באחריתא.

φαίνομαι Mt. 13; Lc. 2. Mc. XIV, 64 au sens de sembler et XVI, 9 (finale).

Blass-Deb. a noté avec raison que φαίνομαι νηστεύων n'est pas à prendre au sens attique de φανερός εἰμι : « il est manifeste que », car νηστεύων est plutôt une apposition au sujet : « pour apparaître comme quelqu'un qui jeûne » (*Deb.* § 414, 3).

Lorsqu'on lit (Mt. VI, 16) ἀφανίζουσιν... ὅπως φανῶσιν, on est porté à y voir un jeu de mots, qui ne peut être réalisé qu'en grec. Mais on voit que Mt. aux vv. 19 et 20 a employé le même ἀφανίζω sans aucune intention de ce genre, au sens de consumer, corrompre, et l'on constate que ce mot grec avait perdu son sens étymologique. Il est assez fré-

quent dans les LXX, représentant plusieurs termes hébreux (23, plus ou moins exactement), dont aucun n'a rapport à la lumière.

Et comme Jésus n'a pas dû employer cette paronomase, on peut la mettre sur le compte du traducteur grec, à supposer qu'il en ait eu conscience. — חזא à l'*Itpe.* peut être le mot aram. pour tous les cas de Mt.

φρόνιμος Mt. 7; Mc. 0; Lc. 2, dont XII, 42 = Mt. XXIV, 45.

C'est un terme des livres sapientiaux, très naturel dans les enseignements moraux du Sauveur. L'aram. peut être חכימא, opposé à כסילא.

B) Expressions qui reviennent moins souvent ou moins exclusivement, mais qui soulèvent la question du sémitisme.

ἀκούειν τὴν ἀκοήν, XIV, 1, n'est pas dans Mc. VI, 14 parallèle.

ἄνθρωπος avec un substantif, XI, 19 = Lc. VII, 34 ἄ. φάγος (donc Q?) — XIII, 45 ἄ. ἔμπορος — XIII, 52; XXI, 33 ἄ. οἰκοδεσπότης — XVIII, 23; XXII, 2 ἄ. βασιλεύς. En hébreu cf. Jér. XXXVIII, 7; Lev. XXI, 9.

Mais K.-G. II, 1, 272 donne des exemples en grec ἄνθρωπος τοιόντης, ἄ. ὑφάντης (PLATON, Hipp. min. 375 *a* et Phaed. 87 *b*) sans parler de ἀνήρ. On peut seulement remarquer que Mt. a le même emploi que le prétendu Q, et la fréquence étonne.

ἀποκρίνομαι au sens de prendre la parole (ענה) (1); nous n'indiquons que les cas où il n'est pas dans Mc. Voir Mt. XII, 38, cf. Mc. VIII, 11; XXVI, 25 (manque à Mc.); XXVIII, 5 et Mc. XVI, 6.

γινώσκω XXIV, 39 καὶ οὐκ ἔγνωσαν, cf. II Regn. XV, 11 etc.

δώσουσιν XXIV, 24 et Mc. XIII, 22, et non ποιήσουσιν avec σημεῖα; cf. Dt. XIII, 1.

ἐκτείνας τὴν χεῖρα est très grec, mais dans XXVI, 51 ces mots sont inutiles et n'auraient pas été ajoutés à Mc. par un écrivain grec. C'est plutôt שלח ידו.

ἐνδύειν ἔνδυμα, XXII, 11, cf. Sophonie I, 8 πάντας τοὺς ἐνδεδυμένους ἐνδύματα ἀλλότρια.

εὐδοκία ἔμπροσθεν XI, 26 = Lc. X, 21.

εὑρίσκω X, 39; XVI, 25 = מצא, « obtenir, acquérir ».

Ἱλεώς σοι XVI, 22, manque à Mc.; cf. Gen. XLIV, 7; I Macch. II, 21 etc.

ἵστημι XXVI, 15, « verser de l'argent » : cf. I Esd. VIII, 55, etc. II Esd. VIII, 25 etc. d'après quelques-uns, mais cf. *Comm.*

νυμφών XXII, 10, voir *Comm.*

οἶκοι τῶν βασιλέων XI, 8 = βασίλεια Lc. VII, 25.

παῖς « courtisan », XIV, 2 (cf. I Macch. I, 7, 8) n'est pas dans Mc. parallèle.

πέμψας διὰ XI, 2, évité dans Lc. VII, 19.

(1) Papyrus d'Éléphantine, cas très nets, Pap. 46, 8; 45, 16.

ποιέω travailler, XX, 12 propre à Mt; cf. Eccle. III, 9 etc.

στόμα ouvrir la bouche pour parler, V, 2, Jud. XI, 35; Job. III, 1 etc.

συντάσσω XXI, 6; XXVI, 19; XXVII, 10 (citation) † N. T., cf. Ex. XXXIV, 4 etc.

υἱός... τῆς βασιλείας VIII, 12; XIII, 38; τοῦ νυμφῶνος IX, 15, γεέννης XXIII, 15

Voici encore des indices que Mt. est un traducteur. Tantôt il rend littéralement דִּי par ὅτι, VI, 5, ὅτι φιλοῦσιν, mais dans un cas tout à fait semblable VI, 16, il écrit ἀφανίζουσιν γάρ. Le syrcur. a mis *d* dans les deux cas.

Surtout XVI, 18, le jeu de mot sur Képhas que la traduction ne peut rendre dans toute sa netteté.

B. LE GREC DU PREMIER ÉVANGILE.

A tout prendre, il nous semble donc plus probable que le premier évangile est une traduction, d'ailleurs assez libre, d'un original sémitique. On ne le conteste guère pour la source dite Q, mais il faut en dire autant de toute la controverse avec les Pharisiens (XXIII) et des parties du sermon sur la montagne qui ne sont pas dans Lc. (dans V-VII). Toute tentative de distinguer ces parties quant à la langue originale ne saurait être prise au sérieux. Mais nous avons vu que le reste de l'évangile a le même caractère. S'il est moins apparent, c'est que pour les paroles du Christ on a serré l'original de plus près, comme il était naturel.

De plus, cet original sémitique était plutôt araméen.

Les objections sont venues de deux côtés. D'après Belser, si l'auteur n'a pas expliqué pourquoi Jésus signifiait Sauveur (I, 21), c'est qu'il écrivait en hébreu et non en araméen, où la racine יֵשַׁע n'était pas employée. — Mais c'est probablement pour cela que l'auteur s'est abstenu de dire explicitement que Jésus signifiait Sauveur. Il s'est contenté d'une allusion qui devait être facilement comprise, car les Juifs, même ceux qui ne savaient pas l'hébreu, ne pouvaient ignorer le sens du nom de Josué, successeur de Moïse. Le traducteur grec pouvait tabler là-dessus, aussi bien que l'écrivain araméen.

D'un autre côté on pourrait objecter plus sérieusement le grand nombre de termes propres à Mt. et tout à fait grecs, et quelques-uns intraduisibles en araméen d'une façon tout à fait littérale, quelques-uns même ignorés des LXX, comme ἀκμήν (XV, 16), βαττολογέω (VI, 7), εὐνουχίζω (XIX, 12 *bis*), πυρράζω (XVI, 2. 3), σεληνιάζομαι (IV, 24; XVII, 15), sans parler d'autres termes non moins grecs, employés par saint Paul, comme παρουσία (XXIV, 3. 27. 37. 39), παλιγγενεσία (XIX, 28 et Tit. III, 5).

Dans le commentaire nous avons essayé de retrouver des équivalents araméens. A supposer qu'on ne puisse rien affirmer de solide, on recon-

naîtrait au traducteur — ce qu'on ne saurait lui refuser — la liberté de traduire à sa façon. Pour ne citer qu'un cas semblable, comment rendre en araméen d'une façon littérale καὶ ἡ οἰκία αὐτοῦ δημευθήσεται, qui est la traduction des LXX dans Daniel (III, 96 = 29)? Quoi de plus grec que le mot ἰδέα? Et cependant αἱ ἰδέαι αὐτῶν est une très bonne traduction de l'hébreu dans Dan. I, 15.

On sait d'ailleurs qu'il est parfois malaisé de distinguer un texte grec traduit du sémitique d'un original grec écrit par un sémite. L'épître de Jérémie est un de ces cas douteux.

Il serait aisé de relever plus d'un cas où un traducteur s'est conformé aux règles du grec plus qu'un auteur écrivant en grec.

Ainsi Is. XXX, 31 τῇ πληγῇ ᾗ ἂν πατάξῃ αὐτούς, mais Apoc. XI, 6 καὶ πατάξαι τὴν γῆν ἐν πάσῃ πληγῇ.

Avec ὀμνύω on met en grec au datif ou à l'accus. le nom de ce par quoi on jure. On a l'acc. dans les LXX de Dan. XII, 7, Is. LXV, 16; le dat. Lev. XIX, 12. Dans tous ces cas l'hébreu emploie ב, traduit par ἐν dans Dan. de Théodotion.

Mt. aurait pu mettre l'accus. ou le datif tout en traduisant de l'araméen; mais comme il a mis ἐν, il n'y a pas de doute.

On pourrait, il est vrai, dire que Mt., écrivant en grec, a gardé quelque chose de ses sources sémitiques, bien qu'il ne les ait connues que par des traductions. C'est le cas de Lc. Mais nous avons constaté entre leurs manières de sémitiser des différences considérables. Il en est d'autres dans leur manière d'écrire le grec.

Il est d'ailleurs très difficile de caractériser la langue de Mt.

On n'est pas médiocrement étonné de lire dans Blass-Debrunner (§ 485) que Mt., seul du N. T., se rapproche de la prose artistique (*Kunstprosa*) qui ne se développe que dans l'Épître aux Hébreux, mais qui n'est pas absente de Rom. et de I Cor. Mais ce § 485 renvoie à 492, où l'on lit à propos des discours : « Dans Matthieu il y a vraiment quelque chose de l'art du style, mais naturellement plutôt sémitique que grec, puisqu'il n'y a pas là un original grec mais un remaniement de traducteur; cependant la composition est, même en grec, pleine de goût et elle produit un bon effet. » Or cet art consiste surtout dans le parallélisme. Peu importe qu'on nomme *anaphore* ce que les sémitisants nomment *responsio,* et que *symplokè* remplace *inclusio*. Les Grecs n'ont ignoré aucune figure de rhétorique. Ce qui est conçu avec art comme l'admirable discours sur la montagne, ne peut manquer son effet dans aucune langue, mais cet art est sémitique.

Cependant, pour caractériser plus exactement le style de Mt., il faudrait le placer entre Mc. et Lc.

Son style est moins décousu que celui de Mc., il a moins d'asyndeton, et répète moins « et », nous l'avons dit, mais il n'a pas une seule

période, et il n'y a pas l'asyndeton voulu et élégant de Lc. Sur ce dernier point on pourra comparer Mt. XI, 5 et Lc. VII, 22 et Mt. XXIV, 38 et Lc. XVII, 27. Le parallélisme même de Mt. n'a pas la précision de celui de Lc. Tandis que dans Lc. XXII, 71 l'opposition entre le témoignage et l'aveu est directe : τί ἔτι ἔχομεν μαρτυρίας χρείαν; αὐτοὶ γὰρ ἠκούσαμεν ἀπὸ τοῦ στόματος αὐτοῦ. Mt. XXVI, 65 τί ἔτι χρείαν ἔχομεν μαρτύρων; ἴδε νῦν ἠκούσατε τὴν βλασφημίαν qui est d'ailleurs beaucoup plus vivant (avec Mc.). Tout ce que nous avons dit du schématisme de Mt. indique avec Lc. un constraste frappant. La variété de Lc. est comme une guirlande qui monte et descend le long d'une ligne. Dans la tentation : Mt. IV, 5 τότε παραλαμβάνει αὐτὸν ὁ διάβολος répété au v. 8 avec πάλιν au lieu de τότε. Dans Lc. IV, 5 καὶ ἀναγαγὼν αὐτόν, v. 9 ἤγαγεν δὲ αὐτόν... La comparaison des deux textes sur le centurion est particulièrement instructive. Où trouve-t-on dans Mt. une introduction comme celle de Lc. VII, 2 ἑκατοντάρχου δέ τινος δοῦλος κακῶς ἔχων ἤμελλεν τελευτᾶν, ὃς ἦν αὐτῷ ἔντιμος? Nous savons d'avance que dans Mt., après un génitif absolu posant la situation, quelqu'un se présentera VIII, 5. Ces génitifs absolus nous ont paru tout à fait révélateurs du style de Mt. Comme ils mettent assez souvent un acteur en scène, ils sont presque fatalement destinés à déroger à la règle classique qui ne permet pas le retour de cette personne comme sujet ou comme régime. Ainsi I, 18, à signaler puisqu'il est dans un récit propre : μνηστευθείσης τῆς μητρὸς αὐτοῦ... εὑρέθη (cf. Gen. II, 20 etc., etc.). De même V, 1; VI, 3 avec pronom pléonastique σοῦ δὲ ποιοῦντος... ἡ ἀριστερά σου...; VIII, 1. 5. 28; IX, 10. 18; XVII, 9; XVIII, 24. 25; XXIV, 3; XXVI, 6; XXVII, 17.

Mt. comme Lc. évite les verbes finis enfilés par des καί, au moyen de participes, mais beaucoup moins que Lc. Cf. Mt. XII, 22 et Lc. XI, 14; Mt. XIII, 16 et Lc. X, 23, et des tournures comme Lc. III, 7 ἔλεγεν οὖν τοῖς ἐκπορευομένοις ὄχλοις, Lc. VII, 9 τῷ ἀκολουθοῦντι αὐτῷ ὄχλῳ εἶπεν. Comparez aussi Mt. XVIII, 13 καὶ ἐὰν γένηται εὑρεῖν αὐτό, ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι χαίρει ἐπ' αὐτῷ et Lc. XV, 5 καὶ εὑρὼν ἐπιτίθησιν ἐπὶ τοὺς ὤμους αὐτοῦ χαίρων... Il suffit d'une connaissance superficielle de la langue grecque pour sentir la différence (1).

Blass-Debrunner a noté (§ 400) que le génitif de l'infinitif avec l'article se rencontre beaucoup moins dans Mc. et dans Mt. que dans Lc. C'est une des formes élégantes de la *koinè*.

La phrase nominale pure ne comporte pas le verbe être (2). Si elle se

(1) REGARD, *Prépositions*, p. 30 : « Dans la syntaxe... les vrais sémitismes sont d'une extrême rareté... il n'y en a guère qui résistent à la critique des personnes qui sont initiées à la linguistique et qui possèdent autre chose qu'une connaissance superficielle de la langue grecque » (!)

(2) REGARD, *La phrase nominale dans la langue du Nouveau Testament.*

rencontre dans Mc. XIV, 21, καλὸν αὐτῷ, Mt. XXVI, 24 aurait ajouté ἦν. Au contraire Mc. XIII, 28 ajoute ἐστίν qui n'est pas dans Mt. XXIV, 32. Il n'y a donc là rien de systématique.

L'emploi des prépositions est un critérium assuré de la connaissance de la langue.

Nous avons déjà parlé de ἐν ajouté au datif instrumental.

On sait que ἐν a peu à peu cédé la place à εἰς et a disparu, aussi bien que le datif, du grec moderne. Or Mc. a environ 167 εἰς et 140 ἐν, tandis que Mt. a 214 εἰς et 290 ἐν. Et tandis que Lc. lui-même emploie εἰς avec l'accusatif où il faudrait nettement ἐν avec le datif, comme dans XI, 7 εἰς τὴν κοίτην εἰσίν, Mt. est, comme l'a reconnu Blass-Deb. (§ 205), le seul écrivain du N. T. qui ait évité cette incorrection. Le grand usage de ἐν vient souvent de ce qu'il traduit ב par ἐν. Parmi des ἐν purement sémitiques avec ὀμνύω, il a mis une fois εἰς Ἱεροσόλυμα (V, 35) qui n'est pas plus grec, pour changer. Mais ordinairement il évite εἰς dans les cas où ἐν convient mieux. Voici des cas qui peuvent passer pour des corrections : Mc. XIII, 16 εἰς τὸν ἀγρόν, Mt. XXIV, 18 ἐν τῷ ἀγρῷ. Mc. XIII, 3 assis εἰς τὸ ὄρος, Mt. XXIV, 3 ἐπὶ τοῦ ὄρους, Mc. XIV, 6 ἐν ἐμοί (qui pourrait se justifier) est moins naturel que Mt. XXVI, 10.

Si l'on voyait là une preuve que Mt. n'a pas traduit de l'araméen, on pourrait rappeler que les LXX dans Gen. XLII, 2 ont ἐν Αἰγύπτῳ, mais que les Act. VII, 12 ont εἰς Αἴγυπτον. C'est précisément lorsqu'on écrit une langue d'original qu'on est plus sous l'influence de ses transformations. Un traducteur, nous l'avons dit, peut réfléchir davantage. Mt. n'a certes aucun souci de purisme, mais il est si logique, si soucieux d'exactitude et de clarté !

On pourrait se demander cependant si ἐμβαπτόμενος... εἰς (Mc. XIV, 20) ne vaut pas ἐμβάψας... ἐν (Mt. XXVI, 23).

Encore est-il que Mt. a évité de dire ἐν τοῖς σάββασιν qu'on trouve parfois dans Mc. et Lc., et qu'il dit toujours τοῖς σάββασιν. Au lieu de Mc. XIV, 1 ἐν δόλῳ κρατήσαντες ἀποκτείνωσιν, il écrit XXVI, 4 δόλῳ κρατήσωσιν καὶ ἀποκτείνωσιν. Puis à l'inverse, au lieu de Mc. XII, 13 ἀγρεύειν λόγῳ il écrit XXII, 15 παγιδεύειν ἐν λόγῳ à cause du filet. Il est piquant de trouver les deux modes dans Sophocle, Phil. 101 s. λέγω σ' ἐγὼ δόλῳ Φιλοκτήτην λαβεῖν — τί δ' ἐν δόλῳ μᾶλλον ἢ πείσαντ' ἄγειν; On peut donc dire de Mt. que sa langue est plus surveillée que celle de Mc. ou parfois même de Lc., mais elle est sûrement moins vivante et un moins bon témoin de l'état de la Koinè.

Quant aux autres prépositions, Mt. n'emploie σύν que quatre fois, ce qui le distingue de Lc.; il n'emploie pas (non plus que Mc.) ἐνώπιον si fréquent dans Lc. Mais ici nous touchons au domaine du lexique.

Le vocabulaire de Mt. est beaucoup moins riche que celui de Lc. Le nombre des mots serait d'après certains calculs de 18.222 contre 19.209.

Son évangile est donc plus court. Mais il a seulement 112 (1) mots qui ne sont pas ailleurs dans le N. T. et Lc. en a 261, tandis que Mc. beaucoup plus court en a 71. Mais, comme le remarque Hawkins, ce qui est encore plus significatif, ce sont les mots et expressions caractéristiques d'un auteur, qu'on rencontre beaucoup moins chez un autre, et qui témoignent de son aisance à manier la langue et de sa richesse dans les mots. Hawkins en a relevé 151 pour Lc., 95 pour Mt., 41 pour Mc.

Il semble qu'on peut relever dans les listes des mots propres à chacun un trait suggestif. Si nous ne nous trompons, un sûr indice de la langue hellénistique et même de son emploi d'original, c'est l'usage des verbes composés avec des prépositions. Ils ne sont pas nécessaires à un traducteur, tandis qu'ils colorent le style.

Voici des chiffres d'après les relevés d'Hawkins.

Verbes composés avec ἀμφί Mt. 0; Mc. 1; Lc. 1; ἀνά 1. 2. 2; ἀντί 0. 0. 4; ἀπό 2. 1. 8; διά 4. 0. 12; εἰς 0. 0. 0; ἐν 2. 2. 4; ἐξ 2, 2. 7; ἐπί 4. 2. 9; κατά 3. 3. 10; μετά 1. 0. 0; παρά 1 (?). 1. 3; περί 1. 1. 5; πρό 2. 1. 1; πρός 0. 2. 6; σύν 3. 2. 9; ὑπέρ 0. 0. 1; ὑπό 0. 0. 3. Soit pour Mt. 26, pour Mc. 19, pour Lc. 65 verbes composés particuliers à chaque auteur.

En prenant au hasard les composés de ἐξ (ἐκ) et de πρός, on trouve dans Mc. mais non dans Mt. ἐκθαμβέομαι, ἐκθαυμάζω, ἐκλέγομαι, ἐκπνέω, ἐκφέρω, ἐξάγω, ἐξανίστημι, ἐξορύσσω, ἐξουθενέω, et προσδέχομαι, προσεγγίζω, προσκαρτερέω, προσορμίζομαι, προσπορεύομαι, προστρέχω. Et sans doute Mt. a des composés qui ne sont pas dans Mc., mais ils sont d'un usage plus nécessaire en grec et sont indiqués par le sujet. Ce sont ἐκκόπτω, ἐκλάμπω, ἐκριζόω, ἐκχέω, ἐξαιρέω, ἐξετάζω, ἐξορκίζω, et προσάγω, προσδοκάω, προσέχω, προσκόπτω, προσφωνέω, 12 cas de Mt. contre 15, alors que Mc. n'est pas les deux tiers de Mt.

D'autre part, si Mt. a ἐκπορεύομαι 5 fois au plus, Mc. 11; εἰσπορεύομαι 1 contre Mc. 8, παραπορεύομαι 1 contre 4, n'est-ce pas parce que πορεύομαι avec une préposition ensuite suffit à l'occasion pour traduire le mot araméen? Dans les LXX l'immense majorité des cas de εἰσπορεύομαι et de ἐκπορεύομαι rend simplement בוא tout comme πορεύομαι, incomparablement plus fréquent. De même Mt. a 28 fois πορεύομαι et Mc. une fois seulement, plus trois cas dans la finale. Le très grand nombre de πορεύομαι dans Lc. (environ 50) est peut-être une imitation des LXX.

Le vocabulaire de Mt. ne paraît tenir aucun compte des exigences du purisme. Il est moins expurgé que celui de Lc. Voici des expressions, blâmées par les atticistes et que Lc. semble avoir évitées (2).

ἀγγαρεύω (XXVII, 32, Mc.) évité par Lc. comme un mot barbare.

(1) C'est le chiffre de Hawkins (p. 199 s.); McNeile en a 110, mais il omet ἄγγος, δαίμων et διακαθαρίζω, en ajoutant ῥακά qui est araméen.

(2) NORDEN, *Die antike Kunstprosa*, p. 486.

ἀπ' ἄρτι (XXIII, 39; XXVI, 29. 64), blâmé par Phrynichus, Lob. p. 21); dans Lc. ἀπὸ τοῦ νῦν.

διασκορπίζω (XXV, 24), Lob. 218, évité ici par Lc., mais cf. Lc. I, 51; XV, 13; XVI, 1.

κερδαίνω 6 fois, Lob. 740; une fois dans Lc. d'après Mc.

κολλυβιστής (XXI, 12, Mc.) condamné, New Phryn. p. 499; évité par Lc.

κοράσιον (IX, 24, 25, Mc.), Lob. 73, Lc. ἡ παῖς.

κρατέω (XXI, 46; XXVI, 55) semble avoir été évité par Lc. au sens d'empoigner avec l'accus. de la personne.

ὀψία (XIV, 15 etc., Mc.) blâmé comme substantif, évité par Lc.

πτῶμα (XXIV, 28) Phryn. 375 Lob. Lc. σῶμα.

ῥαφίς (XIX, 24, Mc.). Phryn. 90 Lob.; Lc. βελόνη.

σύνδουλος (XXIV, 49) Moeris, p. 373, évité par Lc.

τρώγω (XXIV, 38), se dit des animaux ou des personnes qui mangent des aliments crus.

Au contraire Mt. IX, 2, comme Lc. V, 18 a évité le κράββατος de Mc. II, 4 et mis κλίνη.

La conclusion de Norden, très bon juge, est que Lc. est de beaucoup supérieur à Mt. du point de vue classique. Et cela serait sûrement plus sensible si Lc. n'avait suivi Mc. de si près. Ainsi Mt. XXI, 46 ζητοῦντες αὐτὸν κρατῆσαι ἐφοβήθησαν τοὺς ὄχλους est meilleur que Lc. XX, 19 ἐζήτησαν... ἐπιβαλεῖν ἐπ' αὐτὸν τὰς χεῖρας.... καὶ ἐφοβήθησαν τὸν λαόν, construit d'après Mc. mais en évitant κρατέω de Mc. XII, 12 ἐζήτουν αὐτὸν κρατῆσαι καὶ ἐφοβήθησαν τὸν ὄχλον (1).

Latinismes. Il est fort douteux que Mt. contienne des tournures latines. En tout cas elles devaient être déjà acclimatées en grec, comme συμβούλιον λαμβάνει (Mt. seul cinq fois) *consilium capere,* ἀρκετόν (VI, 34 et X, 25) *sufficit,* αἰτία (XIX, 10) au sens de *causa.*

Les mots latins sont πραιτώριον (Mc. mais non Lc.) λεγιών (Mc. Lc.) κῆνσος (Mc.), κουστωδία (ni Mc. ni Lc.), Καῖσαρ (Mc. Lc.), φραγελλόω (Mc.), μόδιος (Mc. Lc.), μίλιον (seul), ἀσσάριον (Lc.), δηνάριον (Mc. Lc.), κοδράντης (Mc.), mais non pas κεντυρίων (Mc.), ni σπεκουλάτωρ (Mc.), ni ξέστης (Mc.), ni σουδάριον (Lc.). On voit que là aussi Mt. occupe une position intermédiaire entre Mc. et Lc., qui aurait encore moins de mots latins s'il n'avait suivi Mc.

§ 3. — *Les citations de l'Ancien Testament.*

Matthieu cite volontiers l'Ancien Testament pour son compte. C'est un des éléments de son thème. Même dans les paroles de Jésus, les allusions à l'A. T. sont plus fréquentes que dans les autres synoptiques. Ce serait

(1) NORDEN, *l. l.*, p. 492.

déjà une raison suffisante pour étudier de plus près sa manière de citer.

Mais de plus ces citations ont été exploitées par la critique. Ceux qui nient l'existence d'un original sémitique regardent souvent comme un argument décisif que Mt. ait cité d'après les LXX. Ceux qui admettent qu'il a écrit d'après Marc donnent pour preuve que ses citations personnelles sont le plus souvent inspirées par l'hébreu, tandis qu'il s'attache aux LXX quand il a les mêmes citations que Mc.

I. Les faits.

Le sujet est extrêmement compliqué, parce que les citations tiennent souvent de l'hébreu et des LXX.

Sir J. Hawkins (1) a essayé une statistique des mots. Quand Mt. cite pour son compte, il emploie 100 mots des LXX et 95 qui leur sont étrangers. Quand la citation se retrouve dans Mc. et Lc. ou l'un des deux, le rapport est de 219 à 38.

Cette méthode n'est pas sans efficacité. Mais elle ne serre pas le problème d'assez près. Par exemple Mt. II, 15, exclusivement d'après l'hébreu, sans tenir compte du sens des LXX, a deux mots qui se trouvent chez eux, contre quatre qui leur sont étrangers. De plus il est certain que quelques mss. des LXX ont été corrigés d'après Mt. lui-même, et beaucoup plus souvent d'après l'hébreu, de sorte que le texte des LXX peut paraître douteux.

Zahn, qui a étudié tous les textes de très près (2), propose trois catégories : d'après l'hébreu, d'après les LXX, cas mixtes. Mais l'hébreu à l'état franc en opposition aux LXX est un cas très rare.

Nous nous contentons de constater les cas où le texte de Mt. ne serait pas ce qu'il est sans l'influence du texte hébreu. Dans l'examen des faits nous laissons ouverte la question de savoir si ce recours à l'hébreu est le fait d'un auteur araméen ou hébreu, ou bien d'un écrivain grec qui retouche. Mais pour traiter les faits dans l'intérêt de cette question, nous distinguons : A) les cas où Mt. prend les textes à son compte ; B) les cas où les citations ou allusions sont dans la bouche des autres. Dans chacun de ces groupes on mettra d'abord les textes où Mt. est seul, puis ceux où il a des parallèles. Les textes où l'on croit remarquer l'influence de l'hébreu passeront en tête dans chaque subdivision.

L'explication des textes appartient au commentaire. On se contente ici d'un groupement.

A) *Textes au compte de l'évangéliste.*

a) textes sans parallèles : 1) en tenant compte de l'hébreu, I, 23 ; II, 6 ;

(1) *Horae synopticae,* p. 154 ss.
(2) *Einleitung...* II, p. 314 ss.

II, 15; II, 18; IV, 15 s.; VIII, 17; XII, 18-21; XIII, 35; XXI, 5; XXVII, 9.

Nous répétons que la plupart de ces textes n'auraient sans doute pas été écrits de cette manière sans l'influence des LXX, directe, ou par suite de l'usage. Mais il nous semble aussi qu'aucun n'aurait eu cette forme sans une certaine influence de l'hébreu.

Le texte hébreu répondait seul ou mieux aux circonstances dans II, 15; IV, 15 s.; VIII, 17; XXVII, 9. Mais dans I, 23; II, 6; II, 18; XII, 18-21; XIII, 35; XXI, 5, l'hébreu n'a pas d'avantage si ce n'est d'être le texte original. Dans XIII, 35 Mt. s'éloigne des LXX sans se rapprocher du *sens* de l'hébreu.

b) texte avec parallèles : 2) d'après les LXX. III, 3 = Is. XL, 3; cf. Mc. I, 3; Lc. III, 4, d'après les LXX et même légèrement en divergence avec l'hébreu, et ainsi mieux adapté à la situation. Comme de plus les divergences des synoptiques avec le grec sont les mêmes, il est difficile de nier une dépendance littéraire entre eux.

B) *Textes employés par Jésus ou par d'autres personnes.*

a) textes sans parallèles :

Ce sont d'abord des renvois à l'ancienne loi dans le discours sur la montagne :

V, 21. 27. 31. 33. 38. 43. Ce sont des allusions à la façon dont on entendait ordinairement les commandements, plutôt que des citations expresses. Le sens est celui de l'hébreu, mais aussi celui des LXX, sans que les termes du grec soient toujours observés. Zahn a noté qu'en mettant le meurtre avant l'adultère, Mt. suit l'ordre de l'hébreu, tandis que les LXX plaçaient l'adultère auparavant, comme il le déduit de Philon, *de Decal.* § 24 s. Rom. XIII, 9; Jac. II, 11.

L'ordre de Mc. dans X, 19 n'est pas certain.

Le vague de cette situation se reflète dans la statistique de Hawkins : pour ces six cas, 19 mots des LXX, 19 mots qui leur sont étrangers.

Ensuite, sans parallèles, mais au cours de récits parallèles :

IX, 13 et XII, 7, d'après l'hébreu si le texte des LXX est bien ἔλεος, comme il semble.

XIII, 14 s. Longue citation d'après les LXX, qu'on dirait adaptée pour justifier les paroles de Jésus communes à Mt. Mc. et Lc. pour le sens, et qui pourrait rentrer dans la catégorie A. Les LXX atténuent le tour de l'hébreu.

XXI, 16, d'après les LXX qui allaient mieux que l'hébreu à la circonstance.

Ce cas, à l'inverse de ceux que nous avons reconnus dans Aa, paraît au premier abord favorable à l'hypothèse d'un écrivain grec. Comment un écrivain araméen aurait-il traduit יָצַע de l'hébreu exactement dans le sens des LXX? Cependant, précisément parce que cette traduction convenait mieux aux faits, étant d'ailleurs possible, elle a pu figurer en araméen.

b) textes avec parallèles. 1) Avec influence de l'hébreu :

XI, 10, d'après Malachie III, 1, très librement, avec réminiscence de Ex. XXIII, 20, mais en corrigeant d'après l'hébreu un contresens des LXX : textuellement dans Lc. VII, 27, même contexte, et dans Mc. I, 2, où il a dû être transporté par un glossateur très ancien.

XXII, 24, d'après Dt. XXV, 5, et réminiscence de Gen. XXXVIII, 8 ; cf. Mc. XII, 19 et Lc. XX, 28, qui n'ont pas le rare ἐπιγαμβρεύσει qui vient sûrement de l'hébreu.

XXII, 37, d'après Dt. VI, 5. Plus près de l'hébreu que Mc., en lisant ἐν au lieu de ἐξ et καρδία au lieu de διάνοια. Mais διάνοια paraît ensuite au lieu de δύναμις ou ἰσχύς, comme si Mt. n'avait pas voulu omettre un mot qu'il lisait dans Mc. XII, 30 (cf. Lc. X, 27) et dans les LXX, sauf à omettre un mot de l'hébreu ; — à moins qu'on ne lise ἰσχύι au lieu de διανοίᾳ, auquel cas le recours à l'hébreu est évident.

XXVI, 31, d'après Zach. XIII, 7. Sûrement avec emploi de l'hébreu, et en améliorant la traduction des LXX. Or Mc. XIV, 27 est exactement semblable, sauf la place de τὰ πρόβατα que Mt. a rejeté à la fin pour ajouter τῆς ποίμνης. Comme c'est Mt. et non Mc. qui recourt à l'hébreu, ce cas est très fort pour une dépendance de Mc. par rapport à Mt.

2) d'après les LXX :

IV, 4 ; cf. Lc. IV, 4.

IV, 6 ; cf. Lc. IV, 10. 11.

IV, 7 ; cf. Lc. IV, 12.

IV, 10 ; cf. Lc. IV, 8. Mt. et Lc. s'écartent de l'hébreu et des LXX (Dt. VI, 13) par προσκυνήσεις au lieu de φοβηθήσῃ et l'addition de μόνῳ, nuances parfaitement en situation et qui prouvent une dépendance littéraire.

XV, 4 = Mc. VII, 10, d'après LXX, mais avec les mêmes divergences.

XV, 8 s. d'après Is. XXIX, 13, tout à fait comme Mc. VII, 6. 7, sauf la place (douteuse) de οὗτος. D'après les LXX, avec les mêmes divergences. On serait tenté de penser (avec *Zahn*) que la fin a été un peu changée d'après l'hébreu. Mais si Mt. s'était ici inspiré de l'hébreu, aurait-il laissé intact le μάτην δὲ σέβονταί με dû à une fausse lecture des LXX, qui a été évitée par le Targum, le syriaque et saint Jérôme? La suppression du καί avec la transposition de διδασκαλίας s'explique suffisamment par le cas des Pharisiens. Comme le Matthieu araméen n'a pas dû offrir ce texte, il faut donc supposer ou qu'un écrivain grec a écrit d'après Mc. ou Mc. d'après lui, ou bien que le traducteur grec de l'araméen a traduit très largement en se rapprochant de Mc.

XIX, 4, d'après Gen. I, 27 ; cf. Mc. X, 6.

XIX, 5, d'après Gen. II, 24 ; cf. Mc. X, 7. — Nous pensons que οἱ δύο faisait partie de l'hébreu pré-massorétique.

XIX, 19 et XXII, 39 d'après Lev. XIX, 18 ; cf. Mc. XII, 31 ; Lc. X, 27.

XXI, 13, d'après Is. LVI, 7 avec une réminiscence de Jér. VII, 11 ; cf. Mc.

XI, 17; Lc. XIX, 46. Mt. seul omet πᾶσιν ταῖς ἔθνεσιν qui ne ressortissait pas à son thème. Lc. évite la tournure hébraïque κληθήσεται.

XXI, 42, d'après Ps. CXVIII, 22. 23; cf. Mc. XII, 10 s. et Lc. XX, 17 pour la première partie. Mt. exactement comme Mc. et tous deux comme LXX avec l'addition d'un καί ajouté à l'hébreu.

XXII, 32, d'après Ex. III, 6; cf. Mc. XII, 26; Lc. a le style indirect. Mt. est le plus grec, avec εἰμι des LXX omis par Mc., et des articles devant θεός plus que dans les LXX ou Mc. Tous trois ont καί devant le Dieu d'Isaac, contre l'hébreu.

XXII, 44, d'après Ps. CX, 1; cf. Mc. XII, 36; Lc. XX, 42. En écrivant ὑποκάτω peut-être par réminiscence de Ps. VIII, 7, Mt. s'écarte à la fois de l'hébreu, des LXX et de Lc. Le texte de Mc. n'est pas certain.

XXIV, 15, d'après Dan. IX, 27; cf. Mc. XIII, 14. Traduction traditionnelle de l'hébreu dont le sens échappait.

XXVII, 46, d'après Ps. XXII, 2; cf. Mc. XV, 34. Mt. donne le texte araméen (comme Mc., avec une variante), et une traduction grecque. Il vise évidemment à traduire les mots qu'il a cités, mais il aurait pu les traduire autrement; le choix de ἵνα τί (Mc. εἰς τί) paraît avoir été déterminé par les LXX, et de même pour ἐγκαταλείπω, d'ailleurs très juste. N'est-ce pas un indice de sa manière de traduire l'araméen?

Cependant θεέ μου (bis) veut être très littéral. Le mot ἡλεί transcrit bien un mot araméen, mais tout de même plus voisin de l'hébreu que ἐλωί de Mc.

Dans toute cette série, les traductions des LXX représentaient assez fidèlement l'hébreu pour qu'il n'y ait pas lieu d'y recourir ou de le préférer, sauf pour XV, 8 s.

Outre les citations plus ou moins formelles, on pourrait retrouver dans Mt. bien d'autres traces de l'Ancien Testament (1). Nous indiquons seulement :

X, 36, d'après Mich. VII, 6; il semble que le mot οἰκιακοί indique l'influence de l'hébreu. Lc. XII, 53 rédige à sa façon.

XXI, 9 d'après Ps. CXVIII, 25. 26, comme dans Mc. XI, 9 où se trouve ὡσαννά et la formule εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου. Celle-ci comme dans les LXX, seule traduction possible de l'hébreu, mais le mot ὡσαννά est dérivé de הושיעה נא qui se trouve à cet endroit du psaume.

XXVII, 34 Le fiel (χολή) dans le vin paraît emprunté au Ps. LXVIII (LXIX), 22, tandis que Mc. avait du vin ἐσμυρνισμένος.

XXVII, 43, à ce qu'il semble d'après Ps. XXII, 9 sans s'astreindre à la lettre des LXX, mais sans recours clair à l'hébreu.

XXVII, 57, πλούσιος en parlant de Joseph d'Arimathie pourrait être une

(1) Hühn, *Die altestamentlichen Citate und Reminiscenzen im Neuen Testamente*, Tübingen, 1900.

allusion à Is. LIII, 9, plutôt d'après l'hébreu qui a le singulier, que d'après les LXX τοὺς πλουσίους.

Nous n'avons pas tenu compte de Mt. XXVII, 35, où le renvoi à une prophétie paraît être une glose d'après Jo. XIX, 24.

Enfin on peut noter ici que les noms des personnages les plus célèbres de l'A. T. sont transcrits d'après les LXX; on ne peut guère insister sur les particularités d'orthographe dans les listes de I, 3-12, à cause de l'incertitude de la tradition manuscrite des deux parts.

Le renvoi très vague de II, 23 n'est pas une citation.

Dans XIII, 35 le psaume LXXVIII, 2 est cité sous le nom d'un prophète; dans XXVII, 9 Jérémie est nommé quoique le renvoi soit plutôt à Zacharie.

II. Conclusions.

Que conclure de tous ces faits?

Le plus saillant est la distinction entre les citations que Mt. prend à son compte et où il est seul, sauf un cas, et les citations qui se retrouvent dans les autres synoptiques. Le premier groupe tient compte de l'hébreu beaucoup plus que le second. Encore est-il que dans quatre textes où il a des parallèles, Mt. a tenu compte de l'hébreu. D'autre part dans les endroits où il n'y a pas recours, sauf une nuance peu considérable, il n'y avait vraiment aucune raison de s'écarter des LXX.

On ne saurait donc conclure de ces pratiques différentes à la multiplicité des auteurs. L'unité de Mt. est trop étroite pour que cette hypothèse ait même à être discutée. Mais Hawkins n'a pas tort de dire que la distinction, dans l'ensemble, suggère *prima facie* l'œuvre de plus d'une personne.

A) Examinons d'abord l'hypothèse qui pose l'unité absolue de Mt. auteur grec du premier évangile qui aurait écrit d'après Mc.

Assurément il est plausible en soi qu'un écrivain en grec, se servant de Mc., ait eu recours à l'hébreu pour s'en rapprocher davantage, surtout si son but était d'argumenter contre les Juifs. Mais si l'on tient compte des faits, cette solution a des difficultés. D'une part nous avons Lc. qui a toujours cité d'après les LXX et qui ne se rapproche de l'hébreu qu'une fois (VII, 27) avec Mc. (I, 2) et Mt. (XI, 10), d'autre part Mc. qui est dans la même situation sauf deux cas (I, 2; XIV, 27).

Dans le premier il est assez évident que Mc. dépend de Mt. puisque la citation, anonyme dans Mt., a été transportée dans Mc. sous le nom d'Isaïe. Je ne puis argumenter de ce verset, que je regarde comme une glose, mais il reste XIV, 27. Pourquoi Mc., qui ne se soucie que très peu de montrer l'accomplissement des prophéties aurait-il corrigé cet endroit d'après l'hébreu? Si l'on considère que c'est pour Mt. une habitude, on estimera que dans ce cas particulier Mc. a eu recours à lui, ou à une source commune. De même pour Lc.

Cette source commune serait-elle un recueil de *Testimonia,* ou de textes de l'A. T. recueillis pour servir d'arguments dans la controverse avec les Juifs?

C'est l'opinion de M. Rendel Harris (1), mais une conjecture jusqu'à présent dépourvue de preuves ou même de vraisemblances positives pour une si haute époque. L'existence d'un pareil recueil impliquerait de fréquentes et habituelles discussions sur les prophéties. Si cette pratique eût été générale, on ne voit pas pourquoi Mc. et Lc. ne s'en seraient pas inspirés davantage. L'argument tiré de la prophétie n'était pas sans efficace avec les Gentils, comme le prouve le fait de saint Justin. Avant qu'on fasse des recueils de *Testimonia*, on a dû commencer à s'en servir, et, sans parler de saint Paul, saint Matthieu doit se trouver ici en tête de ligne, employé plus ou moins directement par Mc. et par Lc.

Toutefois on ne saurait raisonner avec tant de rigueur d'après deux ou trois textes qui ont pu être fixés dans la mémoire.

Un argument plus général aura peut-être plus de poids.

Si un écrivain grec avait revisé les textes d'après l'hébreu, il l'aurait donc fait dans un esprit scientifique, avec précision, et il aurait eu la même rigueur en employant les textes anciens pour son compte.

Or tel n'est pas du tout la façon de Mt. Sans dénaturer le sens des textes, et en les suivant même d'assez près, il les accommode cependant aux circonstances. Sa manière est moins celle d'un traducteur exact que d'un Targum.

B) La seconde solution, conforme à la tradition, est plus vraisemblable, et permet d'expliquer tous les faits. Matthieu, écrivant en araméen, avait sous les yeux le texte hébreu qu'il connaissait bien, et en usait librement. Ce procédé exclut absolument l'hypothèse d'un Mt. écrit en hébreu. Écrivant dans la langue de l'A. T., il eût dû en insérer les termes tels quels. S'il composait en araméen (2), il n'était lié ni par le texte hébreu, ni par le texte grec. Pour ce qui est des citations qui lui sont propres, c'est évidemment la solution la plus naturelle, mais la même solution doit s'appliquer partout.

Pourquoi donc s'est-il rapproché des LXX surtout dans les endroits parallèles? C'est le fait du traducteur grec. Lorsque le sens du texte primitif n'était pas en jeu, comme il traduisait en grec pour des juifs ou des gentils qui se servaient des LXX, il devait employer cette version purement et simplement. On comprend donc qu'il s'en soit servi même pour traduire les passages où il réservait le sens de l'hébreu. Son intention était moins de recourir aux LXX comme traducteurs précis et presque infaillibles, que d'employer des textes tels qu'ils

(1) *Testimonies,* cf. p. XXXIX.

(2) On peut en voir un indice dans XII, 20, εἰς νῖκος.

étaient reçus dans l'Église. Aussi, lorsqu'ils avaient dans Mc. une forme spéciale, le Mt. traducteur grec a dû s'en servir et se l'approprier. N'étant lié absolument ni au texte massorétique, ni aux LXX, il tenait à conserver la tradition établie en grec sur les paroles du Seigneur. Même il a pu prendre soin d'écrire mieux en grec, en supprimant des pronoms inutiles (XV, 4; XIX, 5), ou en ajoutant des articles et εἰμι (XXII, 32).

Il est assez probable que le traducteur a adapté la longue citation d'après les LXX (XIII, 14. 15).

§ 4. — *L'unité organique du premier évangile.*

Plusieurs critiques regardent comme le fond principal du premier évangile une source comprenant des paroles de Jésus. On ne la nomme plus *Logia* parce qu'on a renoncé en général à y voir l'ouvrage de Matthieu dont parle Papias, mais on la tient toujours pour un document qui aurait eu une existence distincte; c'est la source par excellence (*Quelle*). B. Weiss (1) et A. Harnack (2) ont essayé d'en retrouver le contenu, en l'extrayant des textes communs à Mt. et à Lc., et en s'appuyant principalement sur l'ordre de Mt. Mais ni l'un ni l'autre ne s'est soucié de faire rentrer un pareil écrit dans les vraisemblances de la littérature générale ou des origines du christianisme; ils n'ont pas constaté que ce serait un torse, qui, si beau qu'il fût, n'aurait pas été composé à l'état de mutilation.

Depuis on s'est préoccupé davantage de la forme littéraire des différents morceaux qui composent les synoptiques.

M. Schmidt s'est acharné à détruire l'apparence de récit suivi qu'ils avaient dans les évangiles, et n'y a vu que des fragments épars placés plus tard dans des cadres (3).

M. Dibelius les a ramenés à certains genres littéraires connus dans l'antiquité (4). Il n'avait tracé que les grandes lignes.

M. Bultmann a repris cette étude dans un esprit beaucoup plus hostile à la réalité des faits (5), attribuant l'origine de la tradition presque entière à un double courant, palestinien et hellénistique.

Une pareille enquête peut avoir de bons résultats.

I. Les analogies des Grecs doivent être consultées. Ce n'est pas que les premiers chefs de la communauté chrétienne et ses premiers écri-

(1) *Die Quellen der synoptischen Ueberlieferung.*
(2) *Sprüche und Reden Jesu.*
(3) *Der Rahmen der Geschichte Jesu,* Berlin, 1919.
(4) *Die Formgeschichte des Evangeliums,* Tübingen, 1919.
(5) *Die Geschichte der synoptischen Tradition,* Göttingen, 1921; cf. *RB.* 1922, p. 286 ss.

vains aient été imbus des principes de la rhétorique grecque. Mais il est des formes issues de l'esprit humain qui sont les mêmes partout, du moins à un certain niveau de culture, et les Grecs les ont analysées avec beaucoup de perspicacité.

Ils distinguaient la γνώμη, maxime, pensée, comme nous disons les Maximes de la Rochefoucauld ou les Pensées de Joubert; les ἀποφθέγματα ou pensées ingénieuses, traits d'esprit qu'on ne pouvait guère apprécier sans savoir dans quelles circonstances ils avaient été prononcés, et les χρεῖαι ou récits utiles, plus développés que les apophtegmes, et qui avaient leur portée soit par une maxime, soit par les faits, soit par les deux éléments réunis. La *chrie* pouvait être une fable, mais elle se rattachait plutôt au genre, dont nous parlerons, des *Mémoires,* ἀπομνημόνευματα. Hermogène (1) définissait la chrie; χρεία ἐστὶν ἀπομνημόνευμα λόγου τινὸς ἢ πράξεως ἢ συναμφοτέρου σύντομον ἔχον δήλωσιν, ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον χρησίμου τινὸς ἕνεκα.

Le sens si aisément dépravé des anciens avait trop souvent mis dans l'ombre cet élément d'utilité, comme lorsqu'on publiait, par exemple, les χρεῖαι des courtisanes. Quand on avait un but sérieux, on y conduisait par des traits agréables et même comiques; la chrie s'accommodait du σπουδαιογέλοιον, *castigat ridendo mores.*

L'esquisse biographique de Diogène par Diogène Laërce, celle de Démonax par Lucien, peuvent passer pour des recueils de *chries.* Un rhéteur grec (2) a dit des Vies de Plutarque : οἱ Πλουτάρχειοι βίοι πλήρεις εἰσὶν ἱστοριῶν καὶ ἀποφθεγμάτων καὶ παροιμιῶν καὶ χρειῶν. Histoires, apophtegmes, proverbes ou plutôt paraboles et chries se retrouvent aussi dans l'Évangile.

Qu'on veuille bien nous excuser de faire figurer ici, mais seulement comme genre littéraire, un mot si mal famé. Ce serait une injure à l'Évangile de s'appliquer à montrer sa supériorité sur cette sagesse profane, ou cet esprit licencieux. Mais il n'est pas sans intérêt de constater l'engouement général pour cette sorte d'enseignement, qui convenait si bien aux enfants et aux personnes peu cultivées. Au lieu de procéder par raisonnements philosophiques, on disait ce qu'avait prononcé le Maître dans une circonstance donnée. Dans un milieu de disciples, même cultivés, c'était une autorité sans appel. Dans le monde grec, par goût et pour aider la mémoire, on racontait les chries en vers : προϊοῦσι δὲ ἤδη σοφῶν ἀνδρῶν γνώμας καὶ ἔργα παλαιὰ καὶ λόγους ὠφελίμους ἐν

(1) Dans le *Thesaurus* v° χρεία. Sur ce genre cf. Christ, *Geschichte der griechischen Litteratur,* II, p. 40, et Gerhard, *Phoinix von Kolophon,* pp. 248 ss., 269 ss., qui citent G. v. Wartensleben, *Begriff der griech. Chreia und Beiträge zur Geschichte ihrer Form,* Heidelberg, 1901.

(2) *Ménandre,* dans *Walzii Rhett.* vol. IX, p. 254 (Thesaurus, v° χρεία).

μέτροις καταχοσμήσαντες ὡς μᾶλλον μνημονεύοιεν, ῥαψῳδοῦμεν αὐτοῖς, disait Lucien (1).

Et Sénèque : *ideo pueris et sententias ediscendas damus et has quas Graeci* chrias *vocant, quia complecti illas puerilis animus potest, qui plus adhuc non capit* (2).

Sénèque distingue ici les sentences et les *chries*. Des sept sages on ne conservait que des maximes, et le nom de γνῶμαι eût convenu mieux que celui d'apophtegmes que donna Démétrios de Phalère à son recueil (3). Mais on tenait tant à savoir à quelle occasion telle parole avait été prononcée que la maxime pouvait se changer en chrie. Gerhard en a donné un exemple (4). Bias avait dit : « Prends la sagesse pour viatique depuis ta jeunesse sur le chemin de la vieillesse. » Saint Basile le racontait ainsi : « Le fils de Bias partant pour l'Égypte et lui demandant ce qu'il pourrait faire qui lui fût le plus agréable, il lui dit : « En faisant acquisition d'un viatique pour la vieillesse », entendant par viatique la vertu. »

On préférait donc à des maximes absolues les pensées répondant aux circonstances, à tout le moins à une question posée. Si l'on inventait ces circonstances pour des sentences vieilles de plusieurs siècles, c'est donc qu'on aurait pris soin de conserver la mémoire des faits récents. On ne conçoit guère de recueils de maximes isolées de la part d'un disciple qui aurait connu son maître, ou même d'un disciple de la seconde génération.

Un poète gnomique, comme Théognis, pouvait bien composer un recueil, ou l'on pouvait extraire des pensées des poètes — surtout tragiques — et des orateurs. Mais lorsqu'un disciple recueillait les pensées de son maître, il entrait naturellement dans le moule des *Mémoires* employé par Xénophon (5) pour le plus original auteur de pensées, Socrate.

Ce mot de Mémoires est quelque peu équivoque en français, mais le sens d'ἀπομνημονεύματα n'est pas douteux. M. Schwartz les définit (6) : « Des relations sur les actions, les particularités remarquables, surtout les maximes d'un personnage illustre, relations qui ne s'appuient ou du moins ne veulent s'appuyer que sur un souvenir personnel relatif aux choses ou à la tradition qui en est conservée, et dans lesquelles le le narrateur est témoin, mais non pas le principal objet de ce qui est

(1) *Anachars.* 21.

(2) *Ep.* 33, 7 s.

(3) Dans Stobée, éd. Wachsmuth et Hense, t. III, p. 111. τῶν ἑπτὰ σοφῶν ἀποφθέγματα, mais Sosiadès disait ὑποθῆκαι, *l. l.* p. 125.

(4) *Phoinix...* p. 251, n. 4.

(5) C'est le premier exemple connu.

(6) *Pauly Wissowa*, II, 170.

raconté. » En français nous ne pouvons dire les *Mémorables,* puisque ce mot n'est qu'un adjectif. Mais en disant *Mémoires,* c'est-à-dire, selon Littré, « relations de faits particuliers pour servir à l'histoire », il faut bien se garder de l'entendre au sens des Mémoires où l'auteur raconte sa propre existence (1). Ces ἀπομνημονεύματα étaient surtout consacrés à des maîtres de doctrine, comme Cratès (2).

Nous n'avons pas à parler ici des recueils des opinions des philosophes, parce que ces recueils s'adressaient à un public restreint. Ils semblent avoir été inaugurés par Théophraste, qui collectionna les opinions des philosophes sur les choses de la nature, depuis Thalès jusqu'à Platon (3). C'est un genre purement grec, qui mettait en relief des individualités et le résultat de leurs méditations personnelles sur la religion, la morale, et toutes les parties de la philosophie. Le nom même de δόξαι, en latin *placita,* indiquait assez le libre choix d'une intelligence en face des problèmes qui sollicitent la raison.

II. Les Juifs étaient bien éloignés de donner une pareille portée à l'activité intellectuelle de leurs sages. Beaucoup de proverbes, c'est-à-dire de sentences plus ou moins naturelles, plus ou moins pénétrantes ou même énigmatiques, avaient été transmises sous le nom de Salomon ; on y avait adjoint les collections d'Agour et de Lamuel (Prov. xxx-xxxi) ; mais les traducteurs grecs n'avaient pas reconnu là des noms propres. L'Ecclésiaste et même la Sagesse furent attribués à Salomon ; cependant le nom de *Iechou'a ben Sîra* fut conservé pour le recueil que nous nommons l'*Ecclésiastique* ou le *Siracide.*

Ce n'est pas que les Juifs n'aient attaché une grande importance aux noms de ceux qui leur transmettaient des maximes, mais parce que ces noms garantissaient cette tradition elle-même. On ne s'informait pas de leur génie, mais de ceux dont ils tenaient leur enseignement. On sait comment débute le principal recueil de ces maximes, le *Pirqê Aboth :* « Moïse a reçu la loi du Sinaï et l'a transmise à Josué ; et Josué aux Anciens, et les Anciens aux Prophètes, et les prophètes l'ont transmise aux hommes de la grande synagogue. » Puis vient Siméon le Juste, Antigone de Socho, etc. Plus tard on distingua ceux qui émettaient des sentences, les *Amoras,* de ceux qui avaient transmis la tradition, les *Tannaïtes* (4) ; mais il faut noter que même ces plus anciens témoins

(1) Ce sont bien des ἀπομνημονεύματα que les *Mémoires touchant la vie de M. de Saint-Cyran par M. Lancelot,* que l'on cite le plus souvent sans que personne s'y trompe : *Mémoires de Lancelot.*

(2) *Diog. Laërce,* VII, 1 (4).

(3) Dix-huit livres de Φυσικῶν δοξῶν ; cf. DIELS, *Doxographi Graeci,* Berlin, 1879.

(4) Cf. *le Messianisme...* p. 141.

disaient. « Il disait », telle est la formule qui précède même les plus anciennes sentences (1).

Du point de vue des usages juifs, on comprendrait donc très bien qu'on ait fait une collection des sentences et des paroles de Jésus isolées, sans aucune allusion aux circonstances — surtout s'il avait été un docteur comme les autres.

Cependant les Juifs ne pouvaient exclure un genre aussi naturel que celui de l'apophtegme ou de la *chrie*. Aussi ne manque-t-il pas dans les ouvrages rabbiniques de petites histoires qui mettent en scène des rabbins célèbres. Tantôt ce sont leurs élèves qui leur posent des questions pour s'instruire, tantôt ce sont des étrangers, même des rois et des empereurs qui cherchent à les embarrasser, en citant, eux aussi, l'Écriture (2).

Les maîtres les plus célèbres, Jochanan ben Zakkaï et Gamaliel II furent aussi les plus engagés dans ces controverses (3). Très souvent la difficulté proposée était résolue par une parabole. On aimait aussi à recueillir des prophéties, appuyées sur la tradition: comme celle de la famille de Garmo, qui savait par la tradition de ses pères que le Temple serait détruit, ou sur l'Écriture, comme celle de Jochanan ben Zakkaï : « Temple, Temple, pourquoi te troubles-tu? Je sais que tu finiras par être détruit, comme a prophétisé sur toi Zacharie fils d'Addo : ouvre, Liban, tes portes, et que le feu dévore tes cèdres (4) ! » Dans ce cas on voit le souci de trouver dans l'Écriture l'annonce d'un fait plus ou moins récent.

Isaïe (XIX, 19) : « En ce jour il y aura un autel à Iahvé au milieu de l'Égypte », est entendu avec beaucoup de tact de l'autel établi en Égypte par Onias (5). Mais très souvent l'Écriture était censée régir des incidents que rien ne rattachait directement au texte. Et il faut bien convenir que le rôle même de ces histoires les rend parfois suspectes. La Michna ayant posé certaines règles, il fallait bien montrer comment elles avaient été observées. L'histoire a tout l'air d'avoir été inventée en vue du texte. Par exemple la Michna disait : « Ils ne se seraient pas interrompus (dans leur prière), eussent-ils eu un serpent attaché au talon (6). » C'est une façon de parler : même dans les cas les moins vraisemblables. Mais la Gémara de Jérusalem prend la chose au sérieux : « On raconte au sujet de R. Hanina ben-Dossa, qu'étant mordu un jour

(1) *Aboth*, I, 2.3 etc.

(2) Exemple de la reine Cléopâtre; cf. *Le Messianisme*... p. 182 avec la correction proposée par M. Bacher.

(3) Bacher, *Die Agada der Tannaiten*, I, p. 36 ss. 76 ss.

(4) *Ioma*, 39ᵇ, texte parallèle et peut-être meilleur dans Talm. Jer. *Ioma*, VI, 43ᶜ.

(5) *Ioma*, sur VI, 8.

(6) *Berakot*, V, 1.

par un reptile venimeux pendant la prière, il ne s'interrompit pas. Lorsqu'on alla voir de quel reptile il s'agissait, on trouva ce ver étendu à l'état de cadavre... « Maître, lui dirent ses disciples, n'as-tu rien senti pendant la morsure? Je vous jure, répondit-il, que je n'ai songé qu'au sujet de la prière. A ce propos, R. Isaac bar-R. Éliézer dit : Dieu a créé une sorte de source à la plante de ses pieds, conformément à ce verset : *Il exécute les désirs de ceux qui le craignent; il exauce leurs vœux et il les sauve* » (Ps. CXLV, 19) (1).

Assurément d'autres anecdotes peuvent avoir plus de garanties d'authenticité, mais il demeure vrai que le judaïsme a attaché peu d'importance à la personnalité des supports de la tradition (2); aussi ne voit-on pas qu'on se soit donné la peine d'écrire leur vie. Ce qu'on sait d'Aqiba lui-même ne peut être qu'une conclusion tirée des historiettes où il figure. Comme le prouve le cas de R. Hanina b. Dossa, on leur attribuait des miracles; mais c'est plutôt dans l'intérêt de l'édification exégétique que par manière de biographie.

Ainsi donc, pour nous en tenir à la seule forme littéraire, nous trouvons dans le judaïsme les recueils de sentences, les apophtegmes ou les *chries*, les controverses, les paraboles, les preuves de l'Écriture accomplie, les récits de miracle, tout ce qu'on retrouve dans l'évangile de Mt., sauf la biographie elle-même d'un sage, ramenant à sa personne tous ces éléments qui ne se rencontrent que dispersés dans l'immense chaos de la littérature rabbinique.

On serait tenté d'en conclure que l'évangile biographique ne parut qu'assez tard, si les conditions du christianisme n'avaient été si différentes.

III. Le Judaïsme s'autorisait et s'inspirait uniquement du Livre et de la tradition qui lui était associée. Les disciples du Christ ne rejetaient pas le Livre, mais ils prétendaient que Jésus était le Messie prédit par le Livre. Tout reposait donc sur la personne de Jésus, en harmonie avec les Écritures. La prédication s'adressant d'abord à des Juifs devait nécessairement prendre un aspect d'apologie et même de controverse. Il est assez étrange que M. Dibelius, en esquissant le développement des formes littéraires de l'évangile, n'ait pas même prononcé le fait des controverses, si vraisemblable en soi, si fortement attesté par l'histoire de saint Étienne. Or apologie et controverse doctrinale, c'est le trait

(1) Trad. *Schwab*, I, p. 99.

(2) C'est ainsi que Jochanan ben-Zakkaï pouvait vanter son savoir sans le moindre amour-propre : « Si tous les cieux étaient parchemins et tous les arbres des calames, et toutes les mers de l'encre, cela ne suffirait pas pour écrire la science que j'ai apprise de mes maîtres, et cependant je n'ai pris de leur érudition que ce qu'une mouche est au grand océan où elle est baignée. » BACHER, *op. l.*, I, p. 24.

principal et particulier de l'évangile de saint Matthieu, trait qui en décide l'opportunité pour les premiers jours. Entre la prédication et des ouvrages écrits, comment le pas a-t-il été franchi, et dans quel ordre? On ne peut le pressentir que d'après les fonctions de la prédication elle-même.

Même pour un apôtre comme Paul, qui n'avait pas été le témoin de la vie de Jésus, et s'adressant aux Corinthiens, c'est Lui et les faits de sa vie qui sont le thème de la prédication : « Je vous ai enseigné avant tout, comme je l'ai appris moi-même, que le Christ est mort pour nos péchés, conformément aux Écritures; qu'il a été enseveli et qu'il est ressuscité le troisième jour, conformément aux Écritures... (1) »

A plus forte raison saint Pierre, parlant pour la première fois aux Juifs en Palestine : « Enfants d'Israël, écoutez ces paroles : Jésus de Nazareth, cet homme à qui Dieu a rendu témoignage pour vous par les prodiges, les miracles et les signes qu'il a opérés par lui au milieu de vous... vous l'avez attaché à la croix et mis à mort... Dieu l'a ressuscité (2). » Dans une autre prédication : « Vous savez ce qui s'est passé dans toute la Judée, en commençant par la Galilée, après le baptême que Jean a prêché : comment Dieu a oint de l'Esprit-Saint et de force Jésus de Nazareth, qui allait de lieu en lieu, faisant du bien et guérissant tous ceux qui étaient sous l'empire du diable; car Dieu était avec lui. Pour nous, nous sommes témoins de tout ce qu'il a fait dans les campagnes de la Judée et à Jérusalem. Ensuite ils l'ont fait mourir, en le pendant au bois. Mais Dieu l'a ressuscité le troisième jour » (3), etc.

Si l'on a quelque motif d'attaquer l'authenticité stricte de ces discours, c'est parce qu'ils sont trop courts! Ce sont des abrégés. S'ils nous étaient parvenus intégralement, ils ressembleraient beaucoup plus à l'évangile de Matthieu ou de Marc. Peut-être Luc a-t-il évité de s'étendre dans les Actes sur des faits qu'il avait déjà racontés (4) pour montrer la solidité de la nouvelle doctrine. Il fallait, pour être sauvé, croire que Jésus était le Christ qui était mort pour nos péchés. Cela supposait qu'on donnait par les faits les preuves de cette mission et qu'on racontait cette mort.

Quel rôle jouaient dans cette prédication les paroles de Jésus? Leur intérêt n'était pas de prêcher l'antique morale bien connue en Israël. Si elles avaient une autre portée, leur efficacité dépendait de l'autorité qu'on accordait au Maître. Il est possible que dès ce temps la beauté de sa doctrine ait été un argument de sa véracité. Mais les anciens furent

(1) I Cor. xv, 3-4.
(2) Act. II, 22-24.
(3) Act. x, 37 ss. Trad. Crampon.
(4) Act. I, 1 ss.

sans doute moins sensibles que les modernes à cette considération. Jésus lui-même demandait qu'on jugeât de la doctrine par les fruits. L'enseignement original par avis, préceptes, ne pouvait être proposé, surtout dans le milieu des Juifs, qu'après la démonstration de son autorité par les miracles.

Il était cependant des paroles qu'il fallait nécessairement alléguer dès le début, pour prouver que Jésus lui-même, au lieu de se réclamer de la tradition des Pères, se présentait avec une autorité supérieure. Ses paroles essentielles n'étaient pas celles qui appuyaient la morale traditionnelle de la religion révélée, mais celles qui ajoutaient quelque chose à ses anciennes règles au nom d'une mission spéciale.

De sorte que, tout à l'encontre de ce qu'enseigne l'exégèse libérale, les premières paroles de Jésus à rappeler étaient celles qui étaient relatives à sa personne. Ce sont celles que les chefs des Juifs ne voulaient pas entendre, et que les apôtres ne consentaient pas à taire. Les faits et les paroles formaient un tout : « Nous ne pouvons pas ne pas dire ce que nous avons vu et entendu (1). »

L'union des faits et des paroles était d'ailleurs excellemment réalisée dans les apophtegmes ou χρεῖαι, le genre le mieux adapté à l'auditoire ordinairement peu cultivé qui avait succédé aux foules attentives à la parole du Maître.

Si l'enregistrement par l'écriture a suivi le même ordre que la prédication, il a dû commencer par là.

Il y avait cependant de ce point de vue cette différence entre les faits et les paroles, que les faits pouvaient être racontés de plusieurs manières sans que la démonstration en souffrît, tandis que les paroles du Maître devaient, autant qu'il était possible, être reproduites telles qu'il les avait prononcées. Si donc on commença à écrire pour soulager les mémoires et aussi pour les fixer, il semble que l'écriture fut d'abord employée pour sauvegarder les termes mêmes dont le Christ s'était servi.

Mais quand il s'agissait d'un apophtegme, les paroles tiraient leur accent d'un récit; la stabilité des paroles devait nécessairement amener la stabilité des récits. Il n'en était pas de même pour les simples récits de miracles, tandis que les grandes scènes de la vie de Jésus avaient une portée telle et leur sens était si profond, qu'on dut de très bonne heure en arrêter les traits.

Lorsqu'un disciple nouveau était admis à l'Eucharistie, il s'imposait de lui redire comment le Christ avait fait la Cène, instituée pour toujours. Et c'est en effet le seul récit que nous trouvions dans saint Paul (I Cor. XI, 23 ss.). Et lorsqu'il décrivait, exposait aux Galates Jésus crucifié

(1) Act. IV, 20.

(Gal. III, 1), l'Apôtre le faisait sans doute en racontant la Passion. A plus forte raison dut-on à Jérusalem écrire un récit des faits qui étaient si profondément gravés dans la mémoire des disciples. Quel fut le nombre de ces esquisses, nous ne le savons pas, encore moins dans quel ordre elles furent écrites : il faut recourir aux conjectures.

Voici par exemple le système de Dibelius. Il y a pour ainsi dire deux foyers de cristallisation : les paroles et les faits. Les paroles de Jésus ont été citées moins dans la prédication du salut que dans les exhortations qui devaient suivre cette catéchèse, comme dans les Épîtres de Paul on distingue l'enseignement théorique et l'exhortation pratique. A l'origine ces paroles constituèrent un recueil d'un genre littéraire très pur, un recueil de sentences. C'est déjà une altération de ce type primitif que l'état où nous trouvons la source Q par la comparaison de Mt. et de Lc. D'autre part, on rédigeait les récits des faits, à commencer par l'histoire de la passion. A parler selon la méthode juive, l'*Agada,* c'est-à-dire l'histoire édifiante, succède à la *halaka,* ou ensemble des préceptes, avis, solutions. L'agada est le domaine de Marc. Les premiers récits étaient simples, courts, allant droit au but. Dans Mc. on trouve un nouveau genre, la nouvelle, récit plus long, avec le goût du détail, de l'affabulation, selon les types reçus dans la littérature profane du dehors. Le récit chrétien prend une couleur mondaine. La fusion des deux manières permet à Marc d'esquisser une biographie de Jésus. Dibelius se demande :

Puisque le recueil des paroles existait, pourquoi Mc. ne l'a-t-il pas exploité davantage? — Parce qu'il représentait un genre distinct. Il faut plutôt s'étonner que la biographie de Mc. contienne tant de paroles. Il les a admises en tant qu'elles rentraient dans son plan de théophanie réservée à des témoins choisis, comme les discussions sur Béelzéboul, sur le mariage, le discours sur les fins dernières et les paraboles. Le tout constituait un premier essai d'évangile. Mt. est allé plus loin. Dans l'intervalle, et peut-être sous l'influence de Mc., les paroles s'étaient développées dans le sens des épisodes. Mt. les prend dans cet état, et les unit aux récits de Mc. Mais les nouvelles lui apparaissent comme un genre inquiétant. Il les dépouille de leurs traits profanes, il les ramène au ton des autres récits que M. Dibelius nomme les paradigmes. Les histoires deviennent ainsi le véhicule de la tradition doctrinale dans le sens du document des maximes. Mt. écrit vraiment un évangile, l'évangile.

pour dire ici notre pensée, cette construction est vraiment trop artificielle. Elle prête aux premiers écrivains chrétiens un tact délicat de la distinction des genres qui étonne. On s'étonne encore davantage de voir dans ce milieu les genres littéraires naître à l'état pur, sauf à se contaminer ensuite, les paroles par des récits, les récits par des traits de

romans, pour retrouver ensuite sous la plume de Mt. une sorte d'équilibre, à la suite d'une élimination savante. Reprenons donc autrement l'étude des faits en partant du texte de Mt.

IV. Pour opérer d'une façon concrète, il est nécessaire d'envisager la source Q telle qu'elle est reconnue d'après un grand nombre de critiques. La manière de Harnack est en somme très logique. Assez généralement on considère son texte comme une réduction à un minimum. C'est bien ce qui nous convient comme point de départ. Nous donnons les indications dans l'ordre où elles se trouvent dans *Sprüche und Reden Jesu*, p. 88 ss.

1. Mt. III, 5. 7-12; Lc. III, 3. 7-9. 16. 17.
2. Mt. IV, 1-11; Lc. IV, 1-13.
3. Mt. V, 1-4. 6. 11. 12; Lc. VI, 17. 20-23.
4. Mt. V. 39. 40; Lc. VI, 29.
5. Mt. V, 42; Lc. VI, 30.
6. Mt. V, 44-48; Lc. VI, 27. 28. 35^{b}. 32. 33. 36.
7. Mt. VII, 12; Lc. VI, 31.
8. Mt. VII, 1-5; Lc. VI, 37. 38. 41. 42.
9. Mt. XV, 14; Lc. VI, 39.
10. Mt. X, 24. 25; Lc. VI, 40.
11. Mt. VII, 16-18; XII, 33; Lc. VI, 43. 44.
12. Mt. VII, 21. 24-27; Lc. VI, 46-49.
13. Mt. VII, 28; VIII, 5-10. 13; Lc. VII, 1-10.
14. Mt. XI, 2-11; Lc. VII, 18-28.
15. Mt. XI, 16-19; Lc. VII, 31-35.
16. Mt. X, 7; Lc. IX, 2; X, 9. 11.
17. Mt. VIII, 19-22; Lc. IX, 57-60.
18. Mt. IX, 37. 38; Lc. X, 2.
19. Mt. X, 16^{a}; Lc. X, 3.
20. Mt. X, 12. 13; Lc. X, 5. 6.
21. Mt. X, 10^{b}; Lc. X, 7^{b}.
22. Mt. X, 15; Lc. X, 12.
23. Mt. XI, 21-23; Lc. X, 13-15.
[24. Mt. X, 40; Lc. X, 16].
25. Mt. XI, 25-27; Lc. X, 21. 22.
26. Mt. XIII, 16. 17; Lc. X. 23^{b}. 24.
27. Mt. VI, 9-13; Lc. XI, 2-4.
28. Mt. VII, 7-11; Lc. XI, 9-13.
29. Mt. XII, 22. 23. 25. 27. 28. 30. 43-45; Lc. XI, 14. 17. 19. 20. 23-26.
30. Mt. XII, 38. 39. 41. 42; Lc. XI, 16. 29-32.
31. Mt. V, 15; Lc. XI, 33.
32. Mt. VI, 22. 23; Lc. XI, 34. 35.

33. Mt. XXIII, 4. 13. 23. 25. 27. 29. 30-32. 34-36; Lc. XI, 46. 52. 42. 39. 44. 47-52.
34ª. Mt. X, 26-33; Lc. XII, 2-9.
34ᵇ. Mt. XII; 32; Lc. XII, 10.
35. Mt. VI, 25-33; Lc. XII, 22-31.
36. Mt. VI, 19-21; Lc. XII, 33. 34.
37. Mt. XXIV, 43-51; Lc. XII, 39. 40. 42-46.
38. Mt. X, 34. 35. 36; Lc. XII, 51. 53.
39. Mt. V, 25. 26; Lc. XII, 58. 59.
40. Mt. XIII, 31-33; Lc. XIII, 18-21.
41. Mt. VII, 13. 14; Lc. XIII, 24.
42. Mt. VIII, 11. 12; Lc. XIII, 28. 29.
43. Mt. XXIII, 37-39; Lc. XIII, 34. 35.
44. Mt. XXIII, 12; Lc. XIV, 11.
45. Mt. X, 37; Lc. XIV, 26.
46. Mt. X, 38; Lc. XIV, 27.
47. Mt. V, 13; Lc. XIV, 34. 35.
48. Mt. XVIII, 12. 13; Lc. XV, 4-7.
49. Mt. VI, 24; Lc. XVI, 13.
50. Mt. XI, 12. 13; Lc. XVI, 16.
51. Mt. V, 18; Lc. XVI, 17.
52. Mt. V, 32; Lc. XVI, 18.
53. Mt. XVIII, 7; Lc. XVII, 1.
54. Mt. XVIII, 15. 21. 22; Lc. XVII, 3. 4.
55. Mt. XVII, 20ᵇ; Lc. XVII, 6.
56. Mt. XXIV, 26. 27. 28. 37-41; Lc. XVII, 23. 24. 37. 26. 27. 34. 35.
57. Mt. X, 39; Lc. XVII, 33.
58. Mt. XXV, 29; Lc. XIX, 26.
59. Mt. XIX, 28; Lc. XXII, 28. 30.

La première question à poser est celle-ci : Le recueil qui est censé avoir servi de source à Mt. et à Lc. est-il vraiment un recueil de sentences du Seigneur tel que la littérature des Israélites et des Juifs en a connu? Évidemment non. Dans ces recueils l'auteur pouvait à l'occasion employer la seconde personne du singulier ou du pluriel, au présent, à l'impératif ou au futur. C'était une figure de rhétorique. Il n'en est pas moins vrai qu'il parle à la cantonade. Les réflexions portent sur la nature humaine et veulent conduire au bien; des circonstances historiques peuvent être supposées à l'arrière-plan, elles ne font pas partie des instructions. Tout autre est l'aspect de la source Q, même réduite, même déchiquetée par Harnack pour en extraire des sentences qui se tiennent par elles-mêmes. Dibelius l'a très bien vu, et c'est pour

cela qu'il a postulé un document plus ancien, d'un genre littéraire plus pur!

Essayons en effet de répartir ces éléments en plusieurs catégories.

A) Comme sentences ou maximes qui paraissent indépendantes des circonstances et qui cependant indiquent encore un progrès dans l'enseignement de la morale reçue, on peut citer les nos 4. 5. 7. 8. 9. 10. 11. 21. 24. 28. 31. 32.-35. 36. 39. 41. 44. 45. 46. 47. 48. 49. 53. 57, soit vingt-quatre numéros qui sont en général les plus courts.

B) Paroles qui visent un ordre nouveau et qui le plus souvent font partie d'un entretien où les disciples sont interpellés en vue d'une situation spéciale : 1. 3. 6. 12. 16. 18. 19. 20. 22. 23. 26. 27. 33. 34a. 34b. 37. 38. 40. 42. 43. 50. 51. 52. 56. 59.

C) Paroles qui sont de vrais apophtegmes donnant la solution d'une situation : 13. 14. 15. 17. 29. 30. 54. 55. 58.

D) Paroles appartenant à la mission ou à la personne de Jésus : 2. 25.

Y a-t-il le moindre vestige d'un recueil composé des morceaux *A*) ou de morceaux semblables? Dibelius a essayé de le prouver par des allusions de Paul. Dans I Cor. IX, 14 : « De même aussi le Seigneur a ordonné à ceux qui anoncent l'Évangile de vivre de l'Évangile. » Dans I Cor. VII, 10 : « Quant aux personnes mariées, j'ordonne, non pas moi, mais le Seigneur, que la femme ne se sépare pas de son mari; » etc. Peu après Paul écrit (I Cor. VII, 25) : « Pour ce qui est des vierges, je n'ai pas de commandement du Seigneur. » M. Dibelius aurait pu ajouter I Cor. XIII, 2, où il n'y a pas de renvoi aux ordres du Seigneur, mais où l'on entend un écho de sa parole : « Quand j'aurais même toute la foi, jusqu'à transporter des montagnes. »

Admettons pour un instant que ces endroits renvoient à un recueil de paroles du Seigneur. Était-ce un recueil d'apophtegmes ou de maximes? Évidemment, d'apophtegmes.

Le premier cas est une allusion à Mt. x, 10 (τῆς τροφῆς) plutôt qu'à Lc. x, 7, dans les instructions données aux disciples avant une mission; c'est bien ce que suppose Paul. Le second cas est une allusion à Mc. x, 12, qui prévoit le départ de la femme, plutôt qu'à Mt. v, 32. Et ce point est caractéristique. On comprend bien que Mt. dressant la charte des progrès moraux de la doctrine chrétienne y ait fait figurer l'indissolubilité du mariage. Mais on ne conçoit guère que ce changement, d'une immense portée sociale, ait été ainsi promulgué pour la première fois en si peu de mots. Sinon, comment expliquer la stupéfaction et le malaise des disciples, si naturels, quand Mt. explique les circonstances de cette promulgation (XIX, 3 ss.)? On touche ici du doigt l'antériorité des apophtegmes ou des chries, ou des paradigmes comme les nomme Dibelius, sur la maxime courte, lapidaire, qui ne peut en être qu'un extrait pour l'enseignement moral de toutes les générations.

Le troisième cas ne prouve pas que Paul ait dû consulter un texte écrit pour savoir ce qu'avait commandé le Seigneur. A plus forte raison ne renvoie-t-il à rien de précis. Le quatrième cas de Paul renvoie à Mt. XVII, 20 plutôt qu'à XXI, 21. Dans les deux endroits l'enseignement résulte d'une situation concrète, et cette fois encore nous croisons Mc. XI, 23.

Si donc Paul a renvoyé à des paroles écrites du Seigneur, elles ne figuraient pas dans un recueil de sentences, mais plutôt parmi des apophtegmes, ou dans un récit de faits, comme lorsqu'il raconte I Cor. XI, 23 ss. l'institution de l'Eucharistie.

Dans Act. XX, 35, Paul fait bien allusion à une maxime détachée, mais précisément elle ne se trouve pas dans les évangiles : « Il y a plus de bonheur à donner qu'à recevoir ». Nous ne saurions donc rien en conclure.

Clément romain entrevoit déjà la morale de Jésus sous un aspect moins historique qu'éternel : μάλιστα μεμνημένοι τῶν λόγων τοῦ κυρίου Ἰησοῦ οὓς ἐλάλησεν διδάσκων ἐπιείκειαν καὶ μακροθυμίαν· οὕτως γὰρ εἶπεν... (XIII, 1 s.). Ce qui suit est une allusion à Mt. V, 7; VI, 14; VII, 1 s. 12; Lc. VI, 31.37 s. De même : μνήσθητε τῶν λόγων Ἰησοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν· εἶπεν γάρ (XLVI) avec une allusion à Mt. XXVI, 24; XVIII, 6; Mc. IX, 42; Lc. XVII, 2. Les mots οὐαὶ τῷ ἀνθρώπῳ ἐκείνῳ· καλὸν ἦν αὐτῷ εἰ οὐκ ἐγεννήθη, inspirés par l'annonce de la trahison de Judas, montrent bien la pénétration des mots historiques dans les maximes, ou, si l'on veut, leur transformation en maximes.

Ce ne fut pas le travail de la première heure. Il nous en coûte de citer ici l'exemple de Luther. Les protestants ne peuvent le récuser. Au moment d'un changement d'orientation religieuse tel que le sien, mit-on l'accent sur les éléments traditionnels de la morale? Ce que les disciples de Luther ont recueilli avec le plus d'empressement, sont-ce ses paroles reposées, ses maximes de conduite, ou ses formules nouvelles, ses arguments, voire ses imprécations? Quand une pareille personnalité entre dans une société dont elle ébranle tous les fondements, la traite-t-on comme un tranquille collectionneur d'aphorismes? Reconnaissons que le christianisme ne se présenta pas comme une simple continuation du judaïsme, et qu'un recueil de sentences à la façon de celles des Pères n'était pas ce qui convenait le mieux à sa propagande.

C'est plus tard qu'on fit des collections des Paroles de Jésus, non pas sous la forme historique ἔλεγεν ou εἶπεν Ἰησοῦς, mais sous la forme absolue : λέγει Ἰησοῦς. Ce sont les λόγοι d'Oxyrhynque, que le rédacteur n'a pas cru cependant pouvoir présenter sans une introduction de circonstance 1). Mais loin de représenter une collection indépendante

(1) *Oxyrh. pap.* **654** et **1**.

et primitive, leur caractère est secondaire et ils dépendent pour une bonne part de la tradition évangélique (1).

Nous ne prétendons pas que personne parmi les Apôtres ou les disciples n'a écrit une ou plusieurs de ces maximes du Sauveur; nous disons seulement que la source Q ne saurait être le développement dans le sens historique d'un pur recueil de sentences à la manière juive qui aurait été le premier livre du christianisme. Le genre littéraire très pur de Dibelius est une fantaisie de son esprit.

Telle qu'elle a été reconstituée par Harnack, cette source Q a-t-elle les apparences d'un ouvrage qui aurait pu exister par lui-même?

Assurément il y aurait encore là les paroles admirables, les paroles de vie, prononcées par Jésus. Mais nous devons dire qu'on concevrait à peine un écrit plus mal composé. Ce n'est pas assez dire, il a les signes évidents d'une mutilation répétée.

Harnack se rend bien compte au fond de cet étrange état. Dans sa source il compte sept histoires, onze ou douze paraboles, treize discours, et vingt-neuf sentences plus ou moins longues. Il la caractérise comme « une collection de discours et de paroles qui ne serait pas orientée vers la Passion, qui n'aurait en somme qu'un horizon exclusivement galiléen, sans qu'on puisse y reconnaître avec certitude des tendances particulières, soit apologétiques ou didactiques ou religioso-politiques, ou nationales (antinationales) » (2). C'est-à-dire un manuel d'enseignement d'une morale très parfaite, assurément, et qu'on pourrait encore proposer sans se préoccuper des circonstances de la vie de Jésus ou de savoir ce qu'il était.

Et cela suffit selon nous pour faire entendre à quiconque a un peu le sens de l'histoire, que ce ne peut pas être le premier document émané de la première communauté chrétienne, j'entends toujours d'un de ses chefs. Conçoit-on un apôtre prêchant sans tendances apologétiques? L'écriture devait s'inspirer du même désir de faire reconnaître le Christ.

En fait d'ailleurs ce ne serait pas même une mosaïque de sentences, puisque Harnack renonce à y reconnaître aucun dessin. L'incohérence serait portée à un degré rare. Mais il y a plus : on n'aurait pas la clef de la plupart des maximes, qui ne peuvent guère s'entendre que par opposition aux traditions des Pharisiens (3).

Le n° 33 est une attaque très vive avec des *vae* contre les Pharisiens. D'où vient cette indignation? Isolée, c'est une sortie violente que rien ne justifie contre les chefs spirituels de la nation. Avec ce parti pris puéril d'enlever à Q tout ce qui n'est pas dans Lc., Harnack ne garde que

(1) Cf. *The sayings of Jesus*, by Hugh G. Evelyn White, Cambridge, 1920.
(2) P. 121.
(3) Cf. Soiron, *Die Logia Jesu*, p. 136 ss.

l'explosion du Christ sans y ajouter du moins les reproches motivés qui sont dans le contexte prochain de Mt.

Encore cela ne suffirait pas. L'antagonisme des Pharisiens, la dénonciation de Jésus, devaient avoir des causes profondes. Ces causes se trouvent dans Mc. sous forme d'apophtegmes sur le sabbat, la pureté des mains, etc. Puisque Q contenait sept histoires d'après Harnack, pourquoi n'en aurait-il pas enregistré d'autres qui sûrement existaient dans la tradition, et qui étaient nécessaires à l'intelligence de quelques-uns de ses traits les plus saillants?

D'autant que le canon qui exclut de Q tout ce qui figure dans Mc. est violé à propos de Béelzéboul (n° 29). Sur ce point Q et Mc. se rencontrent. Il est donc tout à fait vraisemblable que Q contenait un bon nombre d'apophtegmes relatifs à la controverse avec les Pharisiens.

D'autant que la nouvelle doctrine elle-même n'a pas été présentée comme le produit de la réflexion philosophique ou une révélation absolument nouvelle, mais comme étant une amélioration divine du sentiment moral et des pratiques religieuses des Juifs.

Au numéro 6, Harnack a laissé subsister ἐγὼ λέγω ὑμῖν : « je vous dis ». Ce n'est pas assez. Dans Mt. et dans Lc. il y a une opposition : ἐγὼ δέ dans Mt., ἀλλὰ ὑμῖν λέγω dans Lc., opposition à peine justifiée dans le contexte de ce dernier, et qu'il tient de sa source. Par opposition à qui cette doctrine plus parfaite?

Quand Jésus conseillait de tendre l'autre joue, chacun comprenait bien que ce n'était pas une application de la loi du talion. Alors pourquoi faire le contraire? Il serait étonnant qu'il ne s'en fût pas expliqué. Il est venu mettre la division parmi les hommes (n° 38). De quelle façon si ce n'est par sa doctrine et par sa personne, et ne fallait-il pas dire quelle était l'opposition, source des dissensions? Mais non; en transcrivant Mt. v, 18 en dehors de son contexte, Harnack fait proclamer par Q que la Loi ne passera pas, pour lui faire proclamer au numéro suivant (51 et 52) l'indissolubilité du mariage!

Nous ne prétendons pas — contre l'évidence des textes — que la tradition ait toujours été très ferme sur l'occasion où telle maxime fut prononcée. Mais ceux qui la mettaient en œuvre avaient du moins le bon sens de placer une maxime dans un endroit où elle avait quelque portée. Ainsi la maxime : qui s'élèvera sera abaissé, etc., dans Mt. XXIII, 12; Lc. XIV, 11; XVIII, 14. Placée isolément après l'apostrophe à Jérusalem (n° 44), quel sens peut-elle avoir?

Nous concluons donc qu'il serait indispensable d'ajouter à Q tout ce qui éclaire les maximes soit par le contexte, parabolique ou autre, soit par l'opposition aux doctrines des Pharisiens.

Autre invraisemblance. Au n° 23 Jésus lance une imprécation contre Chorazeïn et Bethsaïda qui n'ont pas tenu compte des miracles opérés au

milieu d'elles. Quels miracles? opérés par qui? Il est vrai qu'au n° 14 Jésus récapitule des miracles. Mais précisément il fallait d'abord les raconter. Nous concluons que Q devait contenir des miracles autres que celui du centurion (n° 13).

La source Q contenait un passage sur la parousie du fils de l'homme. Mais un avertissement eschatologique pouvait-il commencer par : « Si donc ils vous disent, voici qu'il est dans le désert » etc. (n° 56) Qui? à qui? quand? Si Q contenait des discours eschatologiques, encore fallait-il qu'ils fussent conçus à peu près comme celui de Mc. que nous recoupons ici. L'autre discours sur l'avènement (n° 37) a plus de consistance.

Si M. Harnack n'a pas voulu dire trop absolument que la source avait exclusivement rapport à la Galilée, c'est sans doute à cause du n° 43, qu'on ne conçoit bien qu'en face de la ville : « Jérusalem qui tues les prophètes, » etc. C'est donc Lc. qui a déplacé ce morceau. Mais il fait pressentir aussi bien que les passages eschatologiques la disparition du Fils de l'homme.

Qu'est-ce sinon la Passion? On ne voit pas pourquoi les paroles de Jésus à Jérusalem auraient été exclues systématiquement du recueil; et puisque Harnack en admet une, pourquoi ne pas y placer un plus grand nombre de ces paroles, plus graves et plus solennelles? Il n'y a évidemment aucune raison de les exclure de Q si ce n'est parce qu'elles se trouvent dans Mc. Or cette raison ne vaut pas, surtout pour les critiques nombreux qui admettent que Mc. a emprunté à Q. Pourquoi ne lui aurait-il pas emprunté quelques-unes des instructions à Jérusalem? Les paroles eschatologiques ne sont-elles pas en harmonie avec l'apostrophe à Jérusalem?

D'ailleurs comment Harnack ou plutôt les lecteurs savaient-ils que Jésus avait enseigné en Galilée? C'est seulement au n° 23 qu'on pouvait le soupçonner d'après l'imprécation aux villes qu'on pouvait savoir situées aux bords du lac. Pourtant les béatitudes suivaient immédiatement la tentation qui avait eu lieu dans le désert (n° 2). Et pourquoi Q ne contenait-il que cet épisode de la vie de Jésus? Dibelius a senti la difficulté. L'histoire de la tentation n'est pas là pour elle-même, mais pour les paroles. Soit! mais les paroles sont inintelligibles sans la situation. Harnack admet donc dans le texte de Q que Jésus fut conduit par l'esprit dans le désert (n° 2).

Quel esprit? Pourquoi par l'Esprit? Pourquoi après le sermon de Jean sur le baptême? Il est bien clair que la tentation ne pouvait pas aller sans le baptême, qu'elle avait même beaucoup moins d'importance. Si Q ne contenait pas le baptême, c'est parce qu'ici encore nous recoupons Marc! Cette dichotomie est le comble de l'arbitraire, et cette manœuvre des ciseaux tout l'opposé d'une sage critique.

Disons toute notre pensée. La dépendance de Mt. par rapport à Mc. ne

manque pas de certaines vraisemblances internes. Mais la reconstitution de la source Q sur ces bases est une œuvre puérile. Les critiques devraient comprendre qu'ils gâchent le métier. Or la négation de la source Q pour Mt. compromet irrémédiablement la dépendance de Mt. par rapport à Mc., du moins telle qu'elle est formulée par les mêmes critiques.

En effet, un ouvrage qui comprenait des histoires même sur Jésus, des miracles, des paraboles, des discours, des sentences, devait du moins contenir un ensemble d'éléments nécessaires pour qu'il fût intelligible et cohérent. Se présentant comme l'appel d'un homme qui prétendait qu'on l'aimât plus que père et mère et qu'on le suivît jusqu'à la mort de la croix (nos 45. 46. 57), il devait nécessairement être apologétique, ce qui, dans l'état des choses, comprenait une mise au point par rapport à la doctrine juive.

Nous ne pouvons pas concevoir l'exposé doctrinal sans une forte base de faits — comme l'a si bien dit Luc (I, 1-4), — et ce serait l'achèvement que réclame le tronçon dessiné par la critique.

Nous ne prétendons pas qu'on puisse ainsi justifier la présence dans l'évangile primitif de tout ce qui figure dans Mt. Mais l'œuvre à faire, et exigée par le contenu même de Q, étant bien ce que nous avons dans Mt., il faudra attribuer à son dessin primitif tout ce que des raisons graves ne feront pas reconnaître comme des additions.

La principale raison de critique interne qui nous y contraint est l'unité du style de Mt. dans ses histoires.

Cette unité n'est pas niée par Dibelius, mais il prétend qu'elle a été produite artificiellement. Un genre nouveau était né, qu'il nomme la nouvelle; Mt. n'en a pas voulu. Il aurait résumé les nouvelles de Mc. dans le style que celui-ci employait pour ce que Dibelius nomme les paradigmes, et qu'on désignerait plutôt sous le nom classé d'apophtegmes.

Nous ne nions pas les deux genres dans Mc.

On peut en effet se mettre d'accord sur le nombre — approximatif — des récits de Mc. qui sont plus détaillés, plus vivants, plus pittoresques, sans mériter pour cela d'être qualifiés de nouvelles dans le goût profane.

Dibelius (1) cite : la tempête (IV, 35-41); le démoniaque et les porcs (V, 1-20); la fille de Jaïre avec l'hémorroïsse (V, 21-43); la première multiplication des pains (VI, 35-44); Jésus sur la mer (VI, 45-52); le sourd-bègue (VII, 32-37); l'aveugle de Bethsaïde (VIII, 22-26); l'enfant épileptique (IX, 14-29).

Mais on peut ajouter d'après les mêmes critères : le paralytique (II, 1-12); le riche (X, 17-27); l'aveugle Bar-Timée (X, 46-52).

(1) *L. l.*, p. 37.

Ce genre, en dehors de Mc., ne se retrouvera plus dans sa perfection. Aussi Dibelius ne cite-t-il plus que le fils de la veuve de Naïm (Lc. VII, 11-17), ce que nous ne saurions accorder, surtout après qu'il en a enlevé les traits de sensibilité propres à Luc (1). Et cependant selon le système de la création populaire, ce sont des conteurs anonymes qui ont créé ce genre!

Or peut-on donner le nom de genre populaire à ce qui n'est que la caractéristique d'un tempérament particulier? Marc a écrit de cette façon parce qu'il a été l'écho de Pierre, témoin oculaire et doué, il faut bien le constater, d'un don merveilleux de voir les choses et les faits dans leur réalité et leurs modalités. Encore est-il que si Lc. n'a pas gardé les traits descriptifs ou les circonstances inutiles à la bonne allure du récit, il n'a omis aucun trait notable, fût-il purement narratif (2). Ce n'est pas le cas de Mt. qui a traité ces récits de Mc. en apophtegmes. On ne peut donc pas voir là une trace de dépendance, sans parler des divergences déjà signalées (3). Toutefois il faut aborder la question plus directement. Marc, sans être un historien, ni même proprement un biographe, attache de l'importance aux faits; il les raconte, et surtout *il les voit venir,* il les suit pendant leur durée, d'où ses présents historiques et ses ἔρχεται, ses ἤρξατο et ses temps périphrastiques. Dans Mt. au contraire les faits sont posés par des génitifs absolus comme une situation d'où sortira une parole. Or je le demande. Si Mt. était l'œuvre d'un auteur qui aurait voulu joindre à des sentences une partie biographique, pourquoi aurait-il altéré le caractère biographique de Mc.? Tandis que ses récits de miracles sont subordonnés à l'idée, sont plutôt les éléments d'un argument qu'envisagés pour eux-mêmes.

N'est-ce pas l'indice que son ouvrage a été conçu d'un seul jet comme un ouvrage d'apologétique où la biographie a sa place dès le premier jour parce qu'elle est indispensable à l'intelligence même de la question, mais où elle est toujours subordonnée? Supposer dans la tradition un moment où l'on ne connut que les apophtegmes, puis l'éclosion des nouvelles, puis Mt. ramenant les nouvelles de Mc. au style des apophtegmes, dépendant de Mc. tout en restant étonnamment fidèle à lui-même, cela manque de simplicité pour une hypothèse qui se prévaut de sa simplicité. Nous aimons mieux reconnaître dans Mc. et dans Mt. deux buts distincts, sûrement aussi deux tempéraments, d'où deux œuvres qui en conséquence ont chacune son caractère, dépendant toutes deux d'une catéchèse à la fois uniforme et personnelle.

Il nous reste à mettre sous les yeux ce contraste des deux manières

(1) *L. l.*, p. 39.
(2) Nous sommes obligé de renvoyer au *Comm. de Luc.*
(3) P. LXXIV et tout le *Commentaire.*

dans la présentation et par conséquent dans la conception des faits comme éléments d'un livre. Mais nous avons déjà assez insisté sur le schématisme de Mt. Donnons seulement quelques exemples.

Mc. v, 1 καὶ ἦλθον. Lc. καὶ κατέπλευσαν mais Mt. καὶ ἐλθόντος αὐτοῦ.

Mc. v, 22 καὶ ἔρχεται εἷς. Lc. καὶ ἰδοὺ ἦλθεν ἀνήρ — mais Mt. ἰδοὺ ἄρχων εἷς προσελθὼν προσεκύνει αὐτῷ λέγων — « disant », c'est là qu'il fallait en venir.

Mc. ix, 14 καὶ ἐλθόντες... εἶδον ὄχλον... cette petite introduction prend la portée d'un fait particulier.

Lc. dit du moins : συνήντησεν αὐτῷ ὄχλος πολύς — mais Mt. καὶ ἐλθόντων αὐτῶν πρὸς τὸν ὄχλον προσῆλθεν etc. De même Mc. ix, 33-35 et Mt xviii, 1.

Mc. x, 46 καὶ ἔρχονται εἰς Ἰεριχώ. — Mt. rien.

Et le procédé de Mt. est le même dans les parties de Q (viii, 5) ou dans celles qui lui sont propres (Mt. xvii, 24). C'est ainsi que s'explique l'emploi de προσελθών que nous avons signalé plus haut (1). Dans une occasion donnée on s'approche de Jésus pour en tirer une parole ou un miracle : génitif absolu, imparfait, participe λέγων forment un schéma. C'est bien la manière d'un auteur qui attache peu d'importance aux modalités des faits. Qu'il ne s'en soit jamais départi s'il a écrit sous l'influence de Mc., c'est ce qu'on a peine à croire.

Si l'on compare Mc. iii, 1-6 et Mt. xii, 9-14 on peut voir la différence qu'il y a entre le récit d'un fait et le résultat d'une controverse.

En un mot, les récits de Mt., nécessaires à son argumentation, se présentent exactement sous la forme qui convenait à ce dessein : ils font donc partie du plan primitif.

Il serait étonnant que celui qui a trouvé dans la tradition des récits de l'enfance composés précisément dans cette manière, table généalogique, conception miraculeuse, adoration des mages, n'y ait pas trouvé les récits dont il avait besoin pour composer son ouvrage de la façon harmonieuse que nous voyons, sans recourir à l'évangile écrit de Marc, dont il s'éloigne d'ailleurs sur bien des points,

La parfaite unité que nous venons de constater n'est pas l'œuvre d'un compilateur. Si au lieu de subordonner résolument l'histoire à l'enseignement doctrinal, il avait voulu les combiner d'après deux documents, comme il a respecté le recueil des sentences au jugement des meilleurs critiques, il aurait aussi laissé à l'histoire sa physionomie.

V. Tenant compte de l'attitude de la critique, nous avons accepté de prendre pour point de départ le recueil de paroles (et de faits) qu'elle regarde comme la source de Mt., et nous avons essayé de montrer que ce résidu appelle et exige non pas seulement des compléments, mais des parties qu'on a détachées de son organisme brutalement, et sans

(1) P. cvii.

lesquelles il ne pouvait exister. Si l'on essayait de désigner le véritable centre, et si l'on veut le germe de l'évangile, la pensée à laquelle tout est coordonné, on trouverait cette pensée dans la confession de Jésus comme Messie, Fils de Dieu, révélateur et législateur. Et les premiers éléments de cette manifestation sont dans sa vie elle-même. Ce n'est point une biographie, c'est un choix d'événements qui rendent ce témoignage. Une biographie pouvait attendre; il fallait un minimum de faits.

Le Baptiste ne pouvait figurer pour lui-même. Après que Mt. a dit sa prédication, il devait nécessairement l'amener à reconnaître celui qui est plus fort que lui, et c'est ce qu'il a fait (III, 13 propre). Le baptême apporte le témoignage du Père et de l'Esprit (III, 13-17), la tentation laisse entrevoir la notion que Jésus avait de sa mission (IV, 1-11). Dans Mt. et dans Lc. (X, 21. 22), Jésus déclare lui-même sa relation avec son Père, mais c'est dans Mt. seul (XI, 25-27 et 28-30) que la conclusion pratique est tirée. La transfiguration est, dans les mêmes termes qu'au baptême, le témoignage du Père (XVII, 1-8). La confession de Pierre a toute son importance, parce que Jésus en confirme la véracité, d'origine divine (XVI, 13-19) : point propre à Mt. L'entrée de Jésus à Jérusalem est l'aveu messianique du peuple, mais Mt. seul fait confirmer cet aveu par l'autorité de Jésus (XXI, 15-16).

En revanche il insiste moins que Mc. sur le témoignage rendu par les esprits mauvais; cf. cependant VIII, 29.

Après la confession de Pierre, quand le messianisme a la consécration de Dieu même, Jésus en exprime la notion dans le sens de la souffrance et de la mort rédemptrice. C'est le thème des trois annonces de la Passion (XVI, 21-23; XVII, 22. 23; XX, 17-19) et le sens donné à l'onction de Béthanie (XXVI, 6-13). Ces déclarations étaient d'autant plus nécessaires que Jésus avait accepté la confession de Pierre. Sans elles on eût pu croire que le Messie s'était trompé sur sa mission; ce que la tentation avait déjà pour but de démentir.

Les miracles sont aussi des attestations de la part de Dieu. Mais outre ce caractère général, Mt. a le plus souvent mis en relief la foi qu'ils supposent ou qui est suppléée par la bonté de Jésus pour aboutir cependant à une confession de foi. Cette note est certes mise en relief dans Mc., mais plus encore dans Mt.

Miracles en faveur de la foi ou pour en montrer la nécessité :

Le centurion (VIII, 5-13); la tempête (VIII, 23-27); l'hémorroïsse (IX, 20-22); les deux aveugles (IX, 27-31); Jésus marche sur l'eau (XIV, 22-33, leçon de foi à Pierre qui n'est pas dans Mc.), la Cananéenne (XV, 21-28); l'enfant épileptique (XVII, 14-20, dans Mc. leçon de prière); le figuier desséché (XXI, 18-22). Le paralytique (IX, 1-8) pour prouver que le Fils de l'homme a le pouvoir de remettre les péchés; l'homme

à la main sèche (XII, 9-14), solution d'une controverse sur le sabbat; les deux démoniaques reconnaissent le fils de Dieu (VIII, 28-34); le statère (XVII, 24-27) prouve la liberté des fils.

Tous ces miracles peuvent donc être rangés dans la catégorie des apophtegmes. De miracles dont la morale n'est pas tirée il reste : le lépreux (VIII, 1-4), la belle-mère de Pierre (VIII, 14. 15); la jeune fille ressuscitée (IX, 23-26), mais la foi du père sans être nommée a été mise en relief (IX, 18) plus clairement que dans Mc. et dans Lc.; le possédé muet (IX, 32-34), mais que nous croyons le même que le possédé aveugle et sourd (XII, 22), qui fait constater l'avènement du règne de Dieu; les deux multiplications des pains (XIV, 13-21; XV, 32-38), mais qui sont une image anticipée de la fraction du pain; les deux aveugles de Jéricho (XX, 29-34) que Jésus guérit par miséricorde, mais qui l'ont salué Messie.

Tous les autres récits ont pour but de mettre une vérité en lumière, c'est-à-dire sont des apophtegmes.

Il faut toujours supposer comme intention générale l'impression produite par Jésus. Les circonstances peuvent se réduire à une question, motivée seulement par cette ambiance générale.

La question est posée par des adversaires :

Demande d'un signe (XII, 38-42 et XVI, 1-4); *quid* des mains non lavées avant de manger (XV, 1-20), de la répudiation (XIX, 3-12), du pouvoir que Jésus s'arroge (XXI, 23-27), de l'impôt (XXII, 15-22), de la résurrection (XXII, 23-33), du plus grand commandement (XXII, 34-40, propre à Mt. sous cette forme).

Ou bien la question est posée par le Baptiste sur la personne même de Jésus (XI, 2 et ss.), par un jeune riche sur la voie du salut (XIX, 16-22), suivie d'une question des Apôtres (XIX, 23-30) et de la parabole des ouvriers (XX, 1-16). Les disciples interrogent (XVIII, 1-5) sur le plus grand (1).

Des inconnus soulèvent la question de la vocation (VIII, 19-22); la mère des fils de Zébédée, celle du rang (XXV, 20-28); enfants bénis (XIX, 13-15).

Parfois les circonstances elles-mêmes font éclore la question : la vocation de Matthieu et l'appel des pécheurs (IX, 9-13); le jeûne pratiqué (IX, 14-17); les épis (XII, 1-8).

Enfin il est des cas beaucoup plus rares où le fait lui-même se présente comme ayant son importance propre : l'accueil défavorable à Nazareth (XIII, 53-58) et les vrais parents (XII, 46-50). Encore est-il que ces deux épisodes appartiennent à la doctrine sur la personne et la mission de Jésus et cf. p. CXLVI.

(1) Dans Mc. c'est Jésus qui soulève la question.

On voit combien l'enseignement pénètre les faits. Ce n'est pas là une biographie, mais l'écho d'une catéchèse.

A plus forte raison l'enseignement des grands discours. Nous avons dit souvent que cinq sont spécialement détachés par la même réflexion à la fin, qui marque à la fois le terme d'un discours, et, comme on l'a moins remarqué, un changement de lieu ou d'action (VIII, 1; XI, 1; XIII, 52; XIX, 1; XXVI, 1). Les cinq discours ont chacun leur thème : la doctrine de Jésus comparée à celle de la Loi, surtout telle que les Pharisiens l'entendent, le devoir des disciples apôtres comme missionnaires, la proposition du règne de Dieu en paraboles, les devoirs des disciples entre eux, et spécialement des chefs, une vue sur la ruine de Jérusalem et les fins dernières. On serait tenté de mettre sur le même rang le discours du Sauveur pour mettre en garde contre les pharisiens (XXIII). Peut-être Mt. ne l'a-t-il pas qualifié de λόγοι à cause de son caractère spécial. Quant au discours sur le Baptiste et sur la génération qui n'a voulu recevoir ni lui ni Jésus, c'est plutôt un long apophtegme d'après des circonstances historiques. De même pour XXI, 28-XXII, 14, paraboles soudées à la question historique sur le pouvoir de Jésus.

Dans l'avis sur le levain, c'est Jésus qui prend l'initiative (Mt. XVI, 5-12).

On voit que chacune des parties du tout répond bien au dessin de l'ensemble. Le doute ne pourrait être soulevé que pour les miracles qui ne comportent pas d'enseignement, d'après ce que nous avons dit surtout pour le lépreux et la belle-mère de Pierre. Mais ils peuvent faire nombre, comme le possédé muet (IX, 32-34).

Cependant, puisque nous admettons un traducteur grec de Mt. influencé par Mc., nous devons nous demander s'il ne lui aurait pas emprunté quelques morceaux. Mais une enquête préalable s'impose. N'y aurait-il pas dans Mc. des ressemblances introduites par des copistes? Les éditeurs critiques suppriment XI, 26, comme emprunté à Mt. VI, 15. Leur devoir comme éditeurs est d'être plus prudents ou même de s'abstenir quand ils n'ont pas, comme dans ce cas, un appui dans les mss. Mais il est très probable qu'il s'est produit dans les premiers temps des additions dont les mss. n'ont pas conservé la trace. Nous croyons qu'on pourrait regarder comme interpolés dans Mc. le v. II, 28 d'après Mt. XII, 8 (1).

De même X, 31 ajouté à Mc. d'après Mt. XIX, 30; de même XI, 25 d'après Mt. VI, 14.

Ce ne sont que des conjectures dont on pourra voir les indices au *Comm.* de Mt.

Inversement on reconnaît que Mt. XVII, 21 et Mt. XXIII, 14 doivent être retranchés comme rédigés d'après Mc. IX, 29 et Mc. XII, 40. D'autres

(1) Peut-être avant même que Luc ait écrit.

cas pourraient être allégués sans l'autorité des manuscrits. Mais comment les distinguer des emprunts faits par Mt? Ce sont ceux-là qu'il faudrait pouvoir désigner. Nous ne le faisons que sous les plus extrêmes réserves. On peut indiquer par conjecture :

VIII, 1-4, d'après Mc. I, 40-44, parce que dans Mt. il y a tant de foule que le secret ne se comprend guère. Mais peut-être l'emprunt, du fait d'un copiste, est-il restreint à v. 4ª, le secret, dont Mc. a presque le monopole, d'autant que 4ᵇ est plus juif que Mc. I, 44ᵇ.

X, 2-4, le catalogue des apôtres a l'air d'avoir été ajouté. Est-ce d'après Mc. en mettant Matthieu au lieu de Lévi?

XII, 46-50, les vrais parents.

XIII, 53-58, à Nazareth.

XIV, 22-27, en partie d'après Mc. VI, 45-50.

XV, 32-38, la seconde multiplication des pains.

XVI, 9 et 10, d'après Mc. VIII, 19. 20.

XXIV, 29-31, d'après Mc. XIII, 24-27.

Enfin probablement deux ou trois doublets, déjà indiqués (1).

C'est bien peu de chose, et sûrement cela n'atteint pas la substance. Peut-être faudrait-il même dans ces cas parler de retouches plutôt que d'additions. Peut-être au contraire faudrait-il regarder comme des additions des indications de changement de scène. L'esprit critique lui-même impose une grande discrétion. Il y aura plus ou moins de probabilités selon le nombre plus ou moins grand des indications convergentes, indications qu'on voudra bien trouver au Commentaire.

Puisque nous admettons que Mt. a ajouté ou retouché certains passages d'après Mc., nous ne saurions, au nom de la critique, nier qu'il ait pu agir de même avec d'autres sources de renseignements, mais nous n'avons plus de point de comparaison. Et on ne saurait désigner aucun passage des récits qui paraisse manifestement une addition. Ce n'est sûrement pas le cas des chapitres I-II, qui font corps avec l'ouvrage.

Quant aux discours, nous devons renvoyer aux analyses du commentaire. Rien ne nous permet d'être plus affirmatif que dans le commentaire de saint Luc sur les rapports entre Lc. et Mt.

VI. *Les premières sources écrites.*

L'unité du Matthieu araméen, telle qu'elle est garantie par le Matthieu grec, l'unité de Mc. aussi, telle que nous l'avons reconnue, ne seraient-elles pas des unités de composition, comme serait celle d'une mosaïque dont le dessin peut être très net, malgré la perpétuelle et apparente solution de continuité entre les cubes? En d'autres termes existait-il

(1) P. LVIII.

dans la primitive église des rédactions de faits ou de discours avant les évangiles de Mt. et de Mc. que nous regardons comme indépendants, et qui auraient pénétré dans les ouvrages plus complets des deux évangélistes? On voit que la question n'est pas particulière à Mt., mais elle se pose surtout à cause de lui, du fait de ses discours. On pourrait y comprendre Lc., mais comme il a, d'après nous, suivi Mc. et une autre rédaction, la question est tranchée d'avance.

Quant à Mt. et à Mc., il y a deux opinions contradictoires.

D'après le R. P. Soiron (1), on peut prouver que Mt. ne s'est servi pour composer ses discours que de la catéchèse orale, et de même Mc. pour les quelques paroles du Seigneur qu'il contient. En effet, les discours sont ordonnés d'une matière systématique, et si la clef du système se trouve dans la connexion naturelle des idées, elle se trouve aussi dans l'agencement des mots qui s'appellent. Nous n'avons pas de terme français pour désigner ces mots (*Stichworte*), mais le phénomène est bien connu de ceux qui récitent les psaumes que nous nommons graduels. On passe d'un mot à un autre, comme si l'on montait des degrés. Naturellement ce double arrangement est tout à fait favorable à la mémoire. Les orateurs et les prédicateurs sont sûrs de leur discours quand le plan est arrêté d'une manière logique, et il leur arrive de s'aider par des traits saillants où un mot bien frappé en appelle un autre. Nous avons plus d'une fois, même dans le commentaire de Mc. (2), signalé ces liaisons qui se font par des mots-crochets plutôt que par une déduction syllogistique ou par une induction régulière.

Quant à l'ordonnance voulue des discours de Mt., nous avons essayé de la mettre en lumière dans ce commentaire; les deux faits ne sont mis en doute par personne. Mais le postulat indémontrable du P. Soiron c'est que l'arrangement ait été réalisé dans un but de pure catéchèse orale.

Qu'un écrivain ait à se préoccuper d'un agencement logique, cela va de soi; et il est tout naturel qu'un collectionneur de sentences isolées ou un créateur de Maximes ou de Pensées, précisément parce qu'il les a frappées au gré de sa méditation sur des sujets divers, leur donne une connexion artificielle au moyen de l'appel des mots. Ce procédé est constant dans les livres sapientiaux hébreux; il n'était pas étranger aux Grecs dès le temps d'Hésiode. A propos des paroles de Jésus d'Oxrhynque, M. Wessely nous dit que dans le recueil attribué à Théognis la critique philologique a distingué les sentences authentiques par l'emploi de diverses répétitions : « Une sentence est enchaînée à l'autre par l'analogie des mots et des idées... Cet enchaînement qui est à constater

(1) *Die Logia Jesu*, Münster, 1916.
(2) Cf. sur Mc. IV, 21-25; IX, 43 ss.; IX, 50.

dans chacune des phrases sans exception, se trouve depuis le commencement jusqu'à la fin du poème de Théognis (1). »

Or il est bien peu vraisemblable que Théognis, esprit très personnel après tout, se soit contenté de rédiger des sentences non seulement connues mais déjà enfilées comme un collier de pierres ou de perles. Le même enchaînement se retrouve dans « les paroles » de Jésus, qui n'ont pas été écrites sans le secours des évangiles eux-mêmes ou d'écrits analogues. La démonstration du P. Soiron manque de base.

En sens tout à fait contraire, M. Schmidt (2) a voulu démontrer que toute la matière synoptique ou peu s'en faut, préexistait écrite aux premières rédactions d'ensemble qu'il croit être Q et Mc.

Cette thèse en elle-même n'a rien qui soit contraire à la tradition la plus ancienne, puisque Lc. a parlé d'écrits assez nombreux, πολλοὶ ἐπεχείρησαν (I, 1). Elle a été exploitée par M. Bultmann dans le sens le plus hostile à la réalité des faits (3) : ce ne sont pas les évangélistes qui ont inventé, c'est la communauté qui a été douée de cette verve créatrice. Mais M. Schmidt avait eu la sagesse de ne pas s'arrêter à ce non-sens (4). D'ailleurs nous reviendrons sur ce point. Toute la question ici est de savoir si M. Schmidt a fait la preuve. Sa méthode consiste à distinguer les faits — car il s'agit surtout des faits — et les cadres qui les entourent. Les faits sont les mêmes, et racontés de la même façon dans Mc., Mt., et Lc. Mais ordinairement les introductions diffèrent davantage et aussi les conclusions. Qu'est-ce à dire, si ce n'est que le récit avait déjà sa forme stéréotypée quand il a été utilisé par les évangélistes?

L'argument prouve bien que deux sur trois des évangélistes ont reproduit un récit stéréotypé, sans se croire aussi astreints à la reproduction littérale quant au cadre. Mais cette forme peut être le fait d'un des trois évangélistes, chez lequel le cadre serait réduit à ses éléments les plus simples, comme c'est le cas de Mt. Et il faudrait se demander si la tradition orale n'a pas pu dans certains cas imposer une forme stéréotypée. De sorte qu'il serait impossible de nier que dans certains cas Mt. surtout n'ait rédigé d'après une tradition orale, sans parler des cas assez nombreux — ce sont au moins tous ceux des prétendues nouvelles de Mc., — où il n'y a pas de forme stéréotypée sous-jacente à deux évangélistes.

Mais à propos de l'apôtre Matthieu, témoin oculaire, quelques per-

(1) *Patrologia orientalis*, t. IV, p. 171.

(2) *Der Rahmen der Geschichte Jesu*, Literarkritische Untersuchungen zur ältesten Jesusüberlieferung, Berlin, 1919.

(3) *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Goettingen, 1921.

(4) Aussi d'après M. Loisy (*Revue d'hist. et de lit. rel.* 1921, p. 522) : « La critique de M. S., avec un certain air de juvénile témérité, ne laisse pas d'être, au fond, très conservatrice. »

sonnes peut-être refuseront de concéder qu'il ait consenti à suivre une tradition toute faite, encore moins une tradition fixée par l'Écriture.

On pourrait d'abord noter que Matthieu n'a pas été appelé dès le premier jour, et on ne saurait affirmer qu'ensuite il n'a jamais été absent.

Mais de plus, pourquoi n'aurait-il pas enregistré les paroles et les récits sous une forme déjà consacrée?

Puisque les protestants parlent volontiers de la communauté primitive, on tirera peut-être quelque lumière de ce qui se passe chaque jour dans des communautés beaucoup plus modestes. Il y a là un certain nombre d'histoires qui sont racontées toujours de la même façon. Le récit original est ordinairement celui d'un témoin oculaire, mais on ne sait plus qui il est. Lui-même ne l'a pas oublié, et s'il raconte l'histoire, il pourra lui arriver de lui donner un cachet propre, de noter que d'habitude on omet ou on présente mal tel détail. S'il avait à écrire ces modestes faits divers, il leur donnerait son empreinte. Mais d'ordinaire il racontera comme tout le monde, quant aux grandes lignes. Nous ignorons lequel des disciples immédiats racontait le mieux. Quant à écrire, nous avons bien le droit de faire remarquer que c'était le métier du publicain Lévi-Matthieu. Si d'autres ont été mieux informés, comme Pierre, si d'autres ont écrit, si dès lors il y avait une sorte de consentement général sur les paroles et sur les faits, il lui appartenait d'autant moins de rejeter ces premiers essais qu'il attachait moins d'importance à la précision des détails et à la physionomie des faits en eux-mêmes, et plus de portée au témoignage unanime plus facile à réaliser sur le fond des faits, puisqu'il se proposait, il faut toujours en revenir là, d'écrire *ad probandum* plutôt qu'*ad narrandum*. Le fait de rédactions nombreuses que Mt. aurait utilisées ne peut donc être rejeté d'avance. Mais il serait impossible de les désigner, et peu sage de regarder ce fait comme démontré.

CHAPITRE IV

LE TÉMOIGNAGE DU PREMIER ÉVANGILE.

Le premier évangile ne se présente pas en termes exprès comme le témoignage d'un témoin oculaire sur la vie de Jésus. Il n'en est pas moins le témoin le plus ancien de sa doctrine et de ses actes. Nous croyons pouvoir l'affirmer avec la tradition d'après le résultat de la critique littéraire. Mais ce résultat sera encore confirmé par ce que nous allons dire de la doctrine de son auteur. Nous ne disons pas encore de la doctrine de Jésus. Pour nous conformer aux lois de la critique, nous devons examiner ici simplement quelle opinion a dû concevoir celui qui a écrit l'évangile grec de Matthieu, traduction d'un original araméen. Son évangile en grec est le seul qui soit à notre portée, le seul sur lequel raisonnent et opèrent les critiques. Leur but principal est de préciser les vues de Mt. pour arriver à déterminer sa date, ses origines géographiques, et par conséquent la valeur réelle de son témoignage. C'est la marche que nous aurons à suivre.

§ 1er. — *Le témoignage doctrinal.*

Le thème du royaume de Dieu embrasse à peu près tout ce que nous avons à dire ici de la théologie de Mt. Il serait d'un grand intérêt de relever son enseignement si riche et si profond sur Dieu. Mais c'est un point d'un intérêt immuable, qui n'appartient pas à la controverse actuelle, et où la physionomie de Mt. n'est point très nettement distincte de celle des autres évangélistes.

De la personne de N.-S. Jésus-Christ, nous avons déjà parlé à propos de la critique littéraire, et nous croyons avoir montré que si Mt. est plus réservé que Mc. quant à l'observation des sentiments du Sauveur, on ne saurait prétendre qu'il le fasse avancer, comme on prétend, dans la sphère divine où il était déjà adoré par Mc. Des deux textes incomparables que contient Mt., l'un appartient aussi à Lc., du moins pour la partie dogmatique (Mt. xi, 25-30; Lc. x, 21.22), l'autre fait partie de la doctrine sur l'Église (xviii, 20).

De même pour les Apôtres. Ils sont bien dans Mt. les Douze comme dans Mc., mais c'est à peine si le nom d'apôtres leur est donné.

I. *Conceptions de Mt. sur la Loi et sur le royaume de Dieu.*

Les deux points dont l'on traite ordinairement et qui donnent à Mt. sa physionomie, c'est son attitude envers la Loi, et sa conception du règne de Dieu imminent. Le premier n'est que l'aspect négatif du second. Ou en d'autres termes : Mt. est-il un judéo-chrétien persuadé qu'on ne pouvait recevoir les gentils à la foi sans leur imposer la circoncision, et qui pensait que le monde allait finir pour faire place au règne de Dieu dans des conditions toutes nouvelles d'innocence et de bonheur?

Si l'on répond oui, comme M. Allen (1), il faudrait du moins conclure avec lui que Mt. ne peut guère être postérieur à l'an 50 ou 51, époque du concile de Jérusalem. Cependant, le plus récent et le plus célèbre des historiens de l'antiquité (2) prétend que la source Q elle-même est postérieure à la ruine du Temple. Il n'est pas pour cela moins ferme sur son caractère judéo-chrétien, ouvertement et rudement hostile à la doctrine de saint Paul — il faudrait dire de toute l'Église.

D'autres (3), plus logiquement, insistent sur l'esprit catholique, c'est-à-dire à la fois universaliste et ecclésiastique de Mt. Mais ils y voient l'indice d'une évolution sous l'influence de la vie de l'Église et une preuve de l'origine tardive du premier évangile.

Notre conclusion est que le premier évangile n'est pas judéo-chrétien et qu'il annonce un règne de Dieu qui sera l'Église, sans laisser pour cela d'être antérieur à la catastrophe qui mit un terme aux destinées politiques du peuple Juif.

A) Et d'abord est-il vrai de dire avec M. Allen (4) et avec tant d'autres que le premier évangile est le type le plus caractérisé de l'opinion judéo-chrétienne?

Ce serait oublier l'existence de l'évangile selon les Hébreux ou des Nazaréens. Nous ne chicanons pas sur le sens du mot judéo-chrétien. Nous entendons par là l'opinion arrêtée des Juifs convertis au christianisme qui se croyaient tenus d'observer la Loi, et prétendaient que personne n'en fût exempt, pas même les gentils admis au baptême qu'il fallait assujettir à la circoncision.

L'opinion de Mt. — nous répétons qu'il s'agit d'abord uniquement de lui — est-elle judéo-chrétienne?

(1) *The alleged Catholicism of the first Gospel and its Date*, Dans *The Expos. Times*, XX, p. 439 ss.

(2) Ed. Meyer, *Ursprung und Anfänge des Christentums*, I, p. 234 ss.

(3) Moffatt, *Introduction...*, p. 212, etc.

(4) We might then regard the Gospel as the strongest case that could be made out of Gospel material for the Jewish Christian position.

On allègue comme texte capital v, 18.19. Sans doute les disciples devront avoir une intelligence de l'Écriture plus profonde que celle des Pharisiens, mais la Loi demeure dans sa force. Il n'y a pas de changement dans la répudiation (v, 31 ss.) ramenée aux termes du Dt. XXIV, 1-2, ce qui adoucit l'interdiction plus absolue de Mc. x, 10-12.

Pour ôter tout prétexte à rejeter la Loi, Mt. aurait omis la réflexion inquiétante de Mc. VII, 19 : « déclarant purs tous les aliments ! » et réduit ainsi la controverse sur les aliments à une question de lavage des mains (Mt. XV, 20). Mt. suppose qu'on observera la Loi sur le nombre des témoins (XVIII, 16) et le Sabbat (XXIV, 20).

Et en effet la mission du Messie se bornait à Israël (XV, 24-26) et c'est à Israël seul qu'il a envoyé ses disciples (x, 5-6). Il est vrai que le centurion est admis au festin de l'au-delà, mais dans le sein d'Abraham (VIII, 11 s.). Les apôtres devaient être proprement les juges des douze tribus (XIX, 28). Ils devaient il est vrai prêcher aux nations (XXIV, 14) et même à toutes les nations (XXVIII, 19). Mais il y avait des Israélites dispersés dans le monde entier. Et si d'autres acceptaient la foi, ce devait être à la même condition, c'est-à-dire d'observer la Loi, à commencer par la circoncision.

Je ne crois pas avoir affaibli dans un résumé extrêmement concis la vigueur de l'argumentation de M. Allen, car elle est dans les textes cités. Ils sont impressionnants, mais on se demande après cela comment le docte exégète peut soutenir à la fois que Mt. dépend de Mc. et qu'il ne combat pas Paul directement. Car si de pareils changements, d'une portée si grave, ont été faits délibérément au texte de Mc. pour soutenir la doctrine judéo-chrétienne, ce n'a pu être qu'en opposition avec la nouvelle doctrine. Mais alors on ne comprend vraiment pas pourquoi Mt. se serait abstenu de donner le coup de pouce plus nettement. S'il voulait que les chrétiens pratiquassent le sabbat, suffisait-il de faire allusion à la fuite, plus pénible le jour du sabbat (XXIV, 20)?

Quant à la question de fond, il nous faut renvoyer au Commentaire pour l'exégèse détaillée des textes. Notons seulement ici que le texte capital (v, 17-19) contient le mot πληρῶσαι, à propos de la Loi. Qu'il signifie « accomplir » ou « parfaire », il s'agit uniquement de la perfection morale. L'Église n'a rien changé à cette parole du Sauveur : la loi morale ancienne subsiste tout entière. La pensée de Mt. doit s'entendre d'après tout le discours qui suit. Si l'on ne veut pas qu'il ait écrit l'une à la suite de l'autre deux phrases contradictoires, il faut que la loi, immuable jusque dans son dernier détail, soit la loi telle que Jésus va l'exposer, avec de notables perfectionnements qui subordonnent une lettre périmée à un esprit nouveau (IX, 14-17). M. Allen avance avec raison que Mt. n'a point juxtaposé des propositions traditionnelles sans s'inquiéter d'une certaine harmonie de sa composition. Ce qui demeure,

c'est l'économie de la Loi et des Prophètes, réalisée par l'accomplissement des Prophètes et le perfectionnement de la loi. Dans quelle mesure? Jésus ne le dit pas. C'est-à-dire que Mt. n'a fait dire à Jésus nulle part si l'on aurait ou non à imposer la Loi mosaïque aux prosélytes. Comme c'était l'usage chez les Juifs, et que Jésus n'avait rien dit qui le réprouvât, la question a dû se poser, elle s'est posée, elle a été résolue comme on sait. Mt. ne contient sur ce point aucune lumière spéciale, pas même la petite note de Mc. sur les aliments. Supposons un instant que la controverse a éclaté et partage les esprits : Mt. auquel on suppose un dessein arrêté, un parti pris, se serait-il contenté d'une neutralité affectée? La vérité est qu'il ne prend pas parti.

Aussi bien la question ne peut être résolue par une bataille des textes, comme s'il leur était loisible de sortir de leur contexte pour engager une lutte d'entités. D'après Mt. Jésus a ordonné à ses disciples de ne pas franchir les limites d'Israël (x, 5), puis il leur ordonné de prêcher à toutes les nations (xxiv, 14; xxviii, 20). C'est que, entre ces moments, la crise religieuse s'était produite. Jésus allait mourir, et le peuple allait voir le sang du Messie retomber sur sa propre tête. Puis Jésus parlait après sa résurrection. Maintenant il y avait quelque chose de changé. Quand le Ressuscité invite ses envoyés à faire des disciples de toutes les nations (xxviii, 19), à les enseigner du moins, et à les baptiser au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, cette affluence des gentils ne risque-t-elle pas de faire éclater le cadre d'Israël? Et ce baptême de l'Esprit, succédant au baptême de l'eau donné par Jean, n'est-il pas le signe distinctif d'un peuple nouveau qui a remplacé l'ancien, de telle sorte que le signe nouveau rende désormais inutile le signe ancien?

Pour juger du judéo-christianisme de Mt., il faut le mettre en présence non pas d'une théorie de l'Église, mais, suivant la méthode des critiques, du fait de l'Église au sein de laquelle il vivait.

Nous disons l'Église, et c'est le terme dont il s'est servi, lui seul parmi les évangélistes. Dans un cas c'est un groupement de fidèles, dont on ne saurait dire s'il est local ou s'il comprend une fraternité universelle (xviii, 17), mais dans l'autre cas (xvi, 18), c'est incontestablement toute l'église de Jésus, comparée à un édifice qui serait bâti sur un roc. Cette église Mt. l'avait sous les yeux. Assurément quand nous constatons qu'elle a des fidèles dans la terre entière que son organisation enveloppe comme d'un réseau, nous reconnaissons dans les paroles de Jésus une amplitude miraculeuse. Mais rien n'empêchait Mt. de donner ce nom d'église — quel qu'ait été le terme araméen correspondant — au groupement modeste des premiers fidèles serrés auprès des Douze qu'il regardait comme leurs chefs sous l'autorité suprême de Pierre.

On a parlé à ce propos des prétentions de l'Église romaine auxquelles Mt. aurait donné la sanction d'une parole du Christ. C'est assez ridicule. Si Mt. avait inventé cette parole, c'eût été plutôt pour opposer l'autorité de Pierre à celle de Paul. Dans un certain sens on dira qu'elle reflète un état de choses tout à fait primitif dans l'église de Jérusalem. Mais un judéo-chrétien aurait dit Jacques au lieu de Pierre.

On a remarqué comme un signe judéo-chrétien que Mt. nomme encore les directeurs spirituels des chrétiens à la manière de l'Ancien Testament : des prophètes, des sages, des scribes (XXIII, 34; cf. XIII, 52). Rien de plus caractéristique. Nous sommes encore loin de la magnifique hiérarchie des fonctions et des charismes dans l'église de Paul (Rom. XII, 6 ss.; I Cor. XII, 4 ss.; (Eph. IV, 11 ss.). Si Mt. a écrit d'après ce qu'il a constaté, l'église est encore bien près du judaïsme. Les termes sont primitifs. Ils prouvent bien que le christianisme sort du judaïsme, ils n'excluent pas un esprit nouveau.

Cet esprit nouveau, c'est l'essence même de l'évangile, et il serait bien étonnant que l'auteur n'ait pas perçu son action sur la société extérieure qui se présentait en face du judaïsme tout entier comme un organisme indépendant. Et il a dit en effet que c'était une autre nation (XXI, 43) : « C'est pourquoi, je vous le dis, le règne de Dieu vous sera enlevé et il sera donné à une nation qui en fera les fruits. » M. Allen a observé très finement que Mt. ne dit pas ἔθνεσι, au pluriel, ce qui eût désigné les Gentils, mais ἔθνει au singulier, à une nation différente, non pas nécessairement par le sang, mais par l'esprit, à un nouveau peuple de Dieu. — Personne, même saint Paul, ne prétendait que les Juifs fussent exclus individuellement du Messianisme qu'ils avaient rejeté en corps, il affirmait même leur conversion future. Sa thèse était que les croyants constituaient le véritable Israël, les vrais enfants d'Abraham. Cela est en parfaite harmonie avec l'expression de Mt., qui n'a donc rien de judéo-chrétien. On ne pourrait la solliciter dans ce sens que si les Pharisiens seuls avaient été coupables de la réprobation de Jésus et par conséquent avaient été seuls exclus du peuple d'Israël, demeuré le peuple de Dieu. Mais il est bien clair dans sa pensée que tout le peuple a pris sur lui la responsabilité du sang versé (XXVII, 25). Il y a donc bien un autre peuple de Dieu; ce ne sont pas les gentils de race substitués à la descendance d'Abraham et de Jacob, mais un peuple spirituel nouveau.

On peut dire avec saint Paul qu'il est enté (Rom. XI, 17) sur l'ancien, mais rien de plus.

Il faut concéder sans hésiter que Mt. est en deçà de Mc. dans l'expression de l'universalisme, et dans trois endroits où les deux évangiles sont parallèles. Mt. dit que les douze jugeront les douze tribus d'Israël (Mt. XIX, 28), ce que Mc. a omis (cf. X, 29). Au contraire Mc. a

en plus de Mt. un petit « premièrement », si gros de conséquences (Mc. VII, 27) : « Laisse *d'abord* les enfants se rassasier », aussi (VII, 19) : « déclarant purs tous les aliments ». Mc. exclut donc plus nettement les prétentions judéo-chrétiennes. Mais si Mt. leur avait fait accueil, et délibérement, il eût dû les encourager plus clairement. Il n'y a donc pas dans son texte régression sectaire vers un point dépassé par l'Église, mais expression encore nuancée par le vocabulaire d'Israël, dans une situation antérieure où il n'importait pas de se prononcer. C'est aussi ce que nous avons constaté sur d'autres points en comparant Mt. et Mc. Le premier évangile est moins éloigné du berceau israélite. Il en est sorti. Il n'est certes pas paulinien. Mais il n'est pas non plus en réaction contre Paul. Il est prépaulinien, n'ayant même pas les préoccupations dont Mc. témoigne.

Si l'auteur est juif converti, il n'est pas pour cela judéo-chrétien. On dirait plutôt qu'il est préjudéo-chrétien, c'est-à-dire antérieur au moment où le judéo-christianisme est devenu une thèse. Partisan de cette thèse, son dernier mot eût été : « Enseignez aux nations à pratiquer la Loi ». Il a écrit : « Leur apprenant à pratiquer tout ce que je vous ai commandé ». La loi du Christ est donc son objet principal.

Est-ce une substitution à la loi ancienne? Faut-il distinguer la loi morale et la loi cérémonielle? Questions que Mt. ne résout pas expressément, mais l'empire souverain du Christ implique assurément la domination même sur la loi ancienne. D'ailleurs, s'il y a des questions obscures, voici le tout dernier mot : « Et voici que je suis avec vous en tout temps jusqu'à la consommation du siècle » (XXVIII, 20). Cela n'est pas d'un judéo-chrétien. C'est le principe d'une autorité nouvelle vivante.

Si nous possédions tout l'évangile des Nazaréens ou selon les Hébreux, nous pourrions sans doute mesurer mieux la distance entre Mt. et des sentiments systématiquement judéo-chrétiens. Réduits à quelques fragments nous pouvons cependant y noter du moins cette autre tendance. Dans l'épisode du riche (1), Jésus renvoie plus nettement à la Loi et aux prophètes. Le riche prétend leur avoir obéi. Au lieu de l'appeler à la perfection, comme dans Mt., Jésus répond que le juste se fait illusion, comme si toute la perfection était en effet contenue dans la Loi et les prophètes : *Quomodo dicis : Legem feci et prophetas? Quoniam scriptum est in lege : Diliges proximum tuum sicut te ipsum, et ecce multi fratres tui filii Abrahae amicti sunt stercore,* etc.

Et, après sa résurrection, le Christ apparaît d'abord à Jacques (2), qui est, comme on sait, le vrai chef spirituel que se sont donné les

(1) *Pseudo-Origène latin, P. G.*, XIII, 1393-94; cf. *RB.* 1922, p. 334 s.
(2) JÉRÔME, *De viris illustr.*, 2.

Judéo-chrétiens, d'autant plus opposé par eux à Pierre qu'ils s'éloignent davantage de l'Église.

Et voici qui est très subtil, mais cependant appréciable. Un fragment de l'évangile des Nazaréens (1) récemment découvert s'exprime ainsi : « Si vous étiez dans mon sein et que vous ne fissiez pas la volonté de mon père qui est au ciel, je vous rejetterais de mon sein. » Or cette même pensée dans II Clément, IV, 5 dit : « et que vous ne fissiez pas mes commandements ». On voit que l'auteur chrétien parle comme Mt. des commandements de Jésus, tandis que le texte nazaréen dit seulement la volonté du Père. Cela revient au même en réalité, mais la distinction est suggestive. Le mode du chrétien affranchi de la synagogue est déjà celui de Mt., nous venons de le dire. De sorte que, si l'Église de Mt. est, comme dit M. Allen, une communauté 1) croyant au Messie, 2) comprenant la Loi mieux que les Pharisiens, 3) croyant au royaume de Dieu, — il faut ajouter, pour nous en tenir au seul point qui nous occupe ici, 4) où l'on entre par le baptême de l'Esprit et où l'on doit obéir à la loi du Christ. N'était-ce pas indiquer que la loi de Moïse n'avait désormais de valeur que dans la mesure où elle se confondait avec la loi du Christ ?

B) *Le royaume des cieux.*

C'est le thème de la prédication de Jésus dans Mc. et dans Lc., mais plus encore dans Mt., car Mc. nomme quatorze fois ce royaume ou ce règne, Lc. trente-neuf fois, mais Mt. cinquante et une fois. Presque toujours il dit βασιλεία τῶν οὐρανῶν. On a renoncé depuis longtemps à voir dans cette expression l'indice d'une évolution, comme si le règne de Dieu s'était transporté de la terre au ciel. On convient comme nous l'avons dit déjà, que « les cieux » sont une manière juive de ne pas prononcer Dieu. De sorte que la *basileia* des cieux peut se trouver indifféremment au ciel et sur la terre. Et c'est en effet le cas. Comme Mc. et comme Lc., Mt. distingue le royaume de Dieu et le règne de Dieu. S'il n'est pas toujours aisé de ranger tel ou tel passage dans l'une des catégories, ce qui est d'ailleurs assez rare, les deux catégories sont nettement distinctes. Le royaume de Dieu est un territoire, le règne de Dieu est sa domination sur les hommes. Le royaume est l'au-delà, où les justes trouvent Dieu après leur mort. Naturellement c'est là que Dieu règne : mais il est inutile d'insister sur cette évidence. Aussi le règne de Dieu s'entend de sa souveraineté sur la terre. Ces deux conceptions sont courantes dans la littérature du judaïsme, et l'on y distingue, quant aux termes, le monde à venir et le règne de Dieu. En employant le même mot, Jésus a montré l'unité du plan divin, sans

(1) *RB.* 1922, p. 336 s.

supprimer une distinction qui est dans la nature des choses. Mais dans sa conception, et en vertu de son action personnelle, le règne de Dieu inauguré par lui devient un royaume sur la terre. C'est l'intérêt — et aussi la difficulté du sujet.

a) *Le royaume est la vie future.*

1. C'est un lieu où l'on entre pour en prendre possession. Le verbe est εἰσέρχεσθαι : Mt. v, 20; vii, 21; xviii, 3; xix, 23 s.; xxiii, 13.

De ces textes il est clair que xix, 23 s. doit s'entendre de l'au-delà, puisque la *basileia* est la vie éternelle, que l'on acquiert, où l'on entre v. 17, de façon à être sauvé, v. 25. C'est aussi le sens de vii, 21, car le royaume est la récompense des bonnes œuvres; de même pour v, 20 et xviii, 3.

2. Le royaume est comparé à une réunion, spécialement à une salle de festin où l'on se met à table (Mt. viii, 11 s.; xxii, 2 ss. le festin; xxv, 10 ss. les vierges), où l'on entre dans la joie du maître après l'avoir bien servi (xxv, 23, les talents).

Ces textes font allusion à une grande réunion auprès de Dieu, qui n'y laisse pas entrer ceux qui n'en sont pas dignes. L'opposition c'est un châtiment, caractérisé par les ténèbres extérieures, les pleurs et les grincements de dents (viii, 12; xxii, 13; xxv, 30). Il n'y a aucun doute sur le caractère en quelque manière territorial et très net du royaume; c'est le lieu de la récompense dans le bonheur auprès de Dieu. La métaphore du festin était connue des Juifs et s'appliquait au monde de l'au-delà transcendant, auquel chacun arrivait par ses œuvres. La série si remarquable des sentences de R. Aqiba sur le gouvernement divin se clôt sur cette pensée : « Le jugement est un jugement en vérité, et tout est prêt pour le festin (1). »

Le texte Mt. xxvi, 29 comme Mc. xiv, 25 appartient plus probablement à la même perspective du royaume éternel.

3. Textes qui marquent le royaume comme un lieu où l'on est appelé, qui est préparé, qu'on peut espérer de posséder un jour, sur lequel on a déjà comme un droit : xxii, 10, qui distingue l'appel et l'élection définitive; xxv, 34, où le royaume préparé depuis la création est celui de la vie éternelle, opposée au châtiment éternel (xxv, 46). L'analogie de cette préparation (ἑτοιμάζεσθαι) suggère qu'il est aussi question du royaume transcendant dans la réponse de Jésus à la mère des fils de Zébédée. Cette femme songe à la royauté terrestre qu'elle croit prochaine; mais Jésus fait entendre aux deux frères qu'ils ne savent pas ce qu'ils demandent. Il leur faudra d'abord boire le calice, c'est-à-dire passer par la souffrance et par la mort (xx, 20 ss.). De même dans v, 4, car la récompense des dispositions marquées par les béatitudes est une

(1) *Aboth*, iii, 16; cf. *Le Messianisme...*, p 166.

récompense céleste (cf. v, 3. 10. 12). Tout le contexte montre que les promesses de l'A. T. (Ps. XXXVII, 11; Is. LX, 21) doivent être entendues désormais au sens spirituel. Ceux qui renoncent à ce que les hommes regardent comme le bonheur de ce monde seront récompensés dans l'autre. C'est ce qu'un païen disait ironiquement à R. Méir : « Ce monde est à nous, et le monde à venir est à vous (1). »

Nous avons indiqué déjà l'opposition qui contribue à déterminer le caractère de ce royaume de l'au-delà : ce sont les ténèbres extérieures, c'est-à-dire en dehors du palais qui figure le royaume; c'est la fournaise du feu.

Cette allusion aux ténèbres est propre à Mt. (VIII, 12; XXII, 13; XXV, 30). Elle répond aux idées juives de l'eschatologie transcendante. Dans la Sagesse, les ténèbres d'Égypte sont « l'image des ténèbres qui doivent les recevoir (2) », les impies. De même dans les Psaumes de Salomon, les ténèbres sont l'héritage des pécheurs dans l'Hadès (3).

Le géhenne (du feu) est un terme juif. Il se trouve une seule fois dans Lc. (XII, 5) et trois fois dans Mc. mais dans un seul contexte (IX, 43. 45. 47). Mt. l'emploie sept fois dans des contextes assez différents (V, 22. 29. 30; X, 28; XVIII, 9; XXIII, 15. 33). Il n'est pas douteux que cette géhenne ne représente pour lui l'une des deux issues de l'eschatologie ultime, après la consommation (XIII, 50), en opposition avec la vie (XVIII, 8 s.). Le feu est fréquemment dans les apocalypses juives le châtiment des pécheurs après le dernier jugement. Un passage des livres sibyllins joint le feu aux ténèbres (4).

4. Il y a des degrés dans le royaume, ce qui marque bien une sorte de hiérarchie dans un certain domaine.

Dans Mt. V, 19, ce royaume est bien celui de l'au-delà, car le rang qu'on y occupera dépendra des bonnes actions accomplies sur la terre. C'était d'ailleurs une idée juive que celle des rangs dans le monde futur. Tantôt on imaginait qu'ils seraient juste à l'opposé de ceux qu'on possède ici-bas (5), tantôt on donnait les places d'après le respect qu'on avait eu pour les anciens (6).

Ainsi Mt. a tracé les lignes très nettes d'une *basileia* qui est un royaume, c'est-à-dire un état, une société visible gouvernée par un Roi, occupant un certain domaine dans l'espace. Sans doute il ne faut pas l'entendre d'une façon trop matérielle, et d'autres métaphores cor-

(1) DALMAN, *Die Worte Jesu*, p. 104, citant *Pesiqta* 59^{b}.

(2) XVII, 21 εἰκὼν τοῦ μέλλοντος αὐτοὺς διαδέχεσθαι σκότους.

(3) Ps.-Sal. XV, 10 καὶ ἡ κληρονομία τῶν ἁμαρτωλῶν ἀπώλεια καὶ σκότος, cf. XIV, 9.

(4) Lib. IV, 43 καὶ τότε δυσσεβέας μὲν ὑπὸ ζόφον ἐν πυρὶ πέμψει.

(5) Josué ben Lévi, au III^{e} siècle, dans BACHER, *Die Agada der palaestin. Amoräer*, I, p. 187.

(6) Abahou, BACHER, *op. l.* II, p. 105.

rigent ce qu'un lieu déterminé, un palais, une salle de festin auraient de trop sensible. Ce sont des images, mais des images qu'on ne saurait employer dans d'autres cas que nous allons voir. Le royaume, le plus souvent, est la vie éternelle, préparée dès l'origine du monde, où les justes seront admis. Mais nous avons constaté que l'idée d'un royaume territorial pouvait s'entendre aussi du règne messianique, représenté ainsi comme une société extérieure, installée sur la terre.

b) *Le règne de Dieu messianique.*

D'une certaine façon, partout où Dieu règne, il est dans son royaume. Mais c'est un fait douloureux qu'il ne règne pas sur la terre comme dans le ciel, parce que sa volonté n'y est pas acceptée et exécutée comme il conviendrait. L'idéal serait précisément que la terre en cela ressemble au ciel. Alors le règne de Dieu viendrait sur la terre (VI, 10). On ne saurait confondre ces deux notions du royaume où l'on va, et du règne qui vient.

Si le judaïsme palestinien n'a pas employé le terme de royaume de Dieu pour dire la vie future, il a souvent parlé du règne de Dieu qu'il dépend des hommes de rendre plus parfait. C'est une des conceptions les plus fécondes de l'A. T. (1). Il y a seulement cette différence entre le rabbinisme et l'Écriture que les prophètes mettaient plus en relief l'action divine, l'action personnelle de Dieu, ses interventions, sa venue parmi les hommes, tandis que les Rabbins invitent les pieux Israélites à hâter le règne de Dieu par leurs efforts. Jésus a insisté beaucoup plus qu'eux sur le règne de Dieu qui se réalisait par son propre fait. De plus, les docteurs représentaient surtout le règne comme un joug (2) : Jésus a conservé cette expression, mais son joug ne blesse pas (XI, 30), comme s'il n'acceptait le mot que pour le corriger, puisqu'il est venu soulager ceux qui étaient accablés sous le fardeau des observances. Sa conception à lui, c'est d'abord que le règne est une grâce offerte. Aussi la domination de Dieu n'est pas envisagée d'une manière universelle, abstraite, toujours la même. C'est une intervention historique, agissante, et dans un temps déterminé, un temps de salut. Cette période de grâce est inaugurée par Jésus lui-même, mais l'action de Dieu se fera sentir de plus en plus. Exercée par Jésus, elle ne sera pas moins signalée dans l'avenir. Ce n'est pas une quantité indivisible, un événement qui se produit d'un seul coup, ou un instant de la durée précis comme un jour ou une heure. Il faut voir cela dans les textes.

1. Textes avec des verbes de mouvement. Ce n'est plus l'homme qui va vers le royaume, c'est le règne qui vient, qui est proche, qui est déjà là.

(1) Cf. *Le règne de Dieu dans l'Ancien Testament, RB.* 1908, p. 36-61 et *Le Messianisme...* p. 148 ss.

(2) *Le Messianisme...* p. 152.

Le royaume est proche, ἤγγικεν, dans la bouche de Jean-Baptiste (III, 2) comme dans celle de Jésus (IV, 17) ou des disciples (X, 7). On s'est demandé si l'original araméen est מְטָא, « il est déjà venu », ou « il arrive », ou bien קָרֵב, « il est proche, il va venir ». Il faudrait préférer le dernier mot s'il s'agissait du jugement ou d'un jour marqué, moments indivisibles, ou si le verbe « être proche » était accompagné du verbe venir, comme par exemple dans Is. LVI, 1 (1). Mais à défaut d'un verbe marquant le futur, il faut bien tenir compte de la nuance du parfait. Le règne est là comme une proposition divine. Il faut se décider, prendre parti pour ou contre. C'est la situation de Judas Macchabée en présence des Syriens supérieurs en nombre : « notre heure est venue, καὶ ἤγγικεν ὁ καιρὸς ἡμῶν (2).

Si bien que les disciples annonceront que le règne de Dieu est proche en guérissant les malades, en ressuscitant les morts, en chassant les démons, signes évidents d'une action de Dieu extraordinaire.

Il y a plus. Le règne de Dieu tout proche est même arrivé lorsque Jésus a expulsé les démons. Il n'y a aucun doute sur le sens de ἔφθασεν (XII, 28) (3). Ce texte, clair par lui-même, jette une vive lumière sur le mode d'avènement du règne de Dieu. Ce n'est pas quelque chose de foudroyant, amenant un changement total, mais une pénétration des influences surnaturelles dans le monde actuel.

Aussi le règne est-il publié comme une nouvelle, une bonne nouvelle qu'on annonce au public. Jésus lui-même commence cette publication, cette prédication. Elle sera continuée, de façon que nul ne puisse prétexter qu'il en ignore (XXIV, 14) : « Cet évangile du règne sera prêché dans la terre entière en témoignage à toutes les nations et alors viendra la fin. » Pourquoi fallait-il prévenir toutes les nations? Afin qu'elles puissent profiter de la grâce offerte, autrement la prédication ne leur aurait servi de rien. Prêcher l'évangile du règne, c'est la même chose que prêcher « cet évangile » (XXVI, 13), comprenant le récit des actions du Sauveur.

Le règne avait en effet commencé avec lui. De même IV, 23 et IX, 35.

Le meilleur commentaire de cette proclamation du temps de grâce est dans Is. LXI, 1 (4); ces sortes de proclamation se font à l'ouverture d'une période privilégiée.

(1) כי קרובה ישועתי לבוא, traduit : ἤγγικεν γὰρ τὸ σωτήριόν μου παραγίνεσθαι.

(2) I Macch. IX, 10. Même avec l'aoriste, ἤγγισεν ὁ καιρὸς τῶν καρπῶν indique que les fruits sont mûrs (XXI, 34); cf. XXVI, 45. 46 où ἤγγικεν annonce l'arrivée de Judas.

(3) Pour ce verbe on ne peut plus douter qu'il remplace מטא comme Dan. IV, 21, traduit par Théod. ἔφθασεν.

(4) On y trouve les deux verbes εὐαγγελίζεσθαι et κηρύσσειν.

Cependant si le règne de Dieu s'établit avec une énergie nouvelle et extraordinaire, il existait déjà dans le passé. Mt. ne songe pas à rompre avec l'ancienne Écriture. Aussi est-il dit (XXI, 43, passage propre) : « Le règne de Dieu vous sera enlevé et donné à une nation qui en fera les fruits », c'est-à-dire qui saura correspondre à cette grâce.

Inversement, si le règne de Dieu ancien peut être transféré, on peut le faire venir davantage par la prière (VI, 10), ce qui est aussitôt expliqué par la demande qui suit : « Que ta volonté soit faite sur la terre comme au ciel. » De même qu'on entre dans le royaume en faisant la volonté du Père (VII, 21 ; cf. XXI, 29), le règne de Dieu s'établit sur la terre quand les hommes y font la volonté divine, car dès lors elle ressemble au ciel, elle devient donc quelque peu son royaume.

Mais tout en faisant la part de ces prodromes et de ces développements, le règne de Dieu a un point de départ nettement marqué. C'est lui qu'inaugure la manifestation de Jésus soudée en quelque sorte à celle de Jean-Baptiste. A partir de ce moment, on s'empare du règne, qui est bien près d'être un royaume (XI, 12), si bien qu'on en prend le chemin (XXI, 31), comme on fait pour un territoire, et en somme qu'on y entre (1).

Nous touchons ici de nouveau à un point beaucoup plus développé dans Mt. que dans Mc. A la vérité Mc. a esquissé cette conception du règne de Dieu sur la terre, devenu en quelque sorte un royaume, dans une parole où *basileia* a successivement les deux sens : « Laissez venir à moi les petits enfants; ne les empêchez pas, car le royaume de Dieu appartient à ceux qui leur ressemblent. Je vous le dis en vérité, quiconque ne recevra pas le règne de Dieu (proposé à la façon d'une grâce) comme un petit enfant, n'y entrera pas (dans le royaume » (X, 14).

Mt. n'a rien en parallèle, mais il a donné à ce règne devenu un royaume sur la terre la physionomie d'un royaume du Fils, distinct du royaume éternel qui est celui du Père.

Le texte classique est la parabole de l'ivraie. On dirait d'abord que le champ où sont les fils du règne ne peut être qualifié de royaume de Dieu; il contient encore tant de mauvais éléments! Et cependant : « le Fils de l'homme enverra ses anges, et ils enlèveront de son royaume tous les scandales et ceux qui commettent l'iniquité » (XIII, 41). Et déjà les bons éléments étaient « les fils du royaume », expression sémitique qui marque l'appartenance (2). Cette expression, propre à Mt., se trouve deux fois. Dans le premier cas (VIII, 12), les fils du royaume étaient les Israélites, ce qui ne doit pas nous étonner, puisque le règne de Dieu existait déjà sur la terre, surtout sous la forme du peuple de Dieu. Dans

(1) προάγουσι εἰς (et non πρὸς) τὴν βασιλείαν.

(2) Cf. le fils du monde à venir, cité par Dalman, *Die Worte...* p. 94.

le royaume inauguré par Jésus, il y aura aussi « des fils du royaume » qui seront les fils de son royaume. Même affirmation dans un passage où Mc. et Lc. parlent de la venue du règne, et où Mt. parle de l'arrivée du Fils de l'homme dans son royaume (XVI, 28; Mc. IX, 1; Lc. IX, 27).

C'est des rangs dans ce royaume que se préoccupent les disciples (XVIII, 1-4). Jésus ne l'entend pas comme eux, mais tout en renversant leurs prétentions ambitieuses, il ne les transporte pas dans la sphère de l'au-delà.

L'allusion aux Pharisiens est moins claire (XXIII, 13), car on ne peut pas dire qu'ils avaient les clefs du royaume messianique. Mais ils n'avaient pas non plus celles du monde à venir. Les clefs ne viennent ici que dans une comparaison. Ils sont les chefs spirituels de la nation, et ils barrent la route du royaume que Jésus est venu fonder. Ce texte rentre donc dans le groupement du royaume terrestre. Tout est cohérent et suffisamment clair.

Le règne de Dieu, surtout depuis qu'il est inauguré par Jésus, est un véritable royaume de Dieu sur la terre, mais bien inférieur à celui du Père, qui n'accueillera que les justes (XIII, 43). On comprend comment le chapitre (XIII) des paraboles, entièrement consacré à ce règne ou à ce royaume d'ici-bas, se termine par une allusion au jugement final dans la comparaison du filet (XIII, 47-50), si semblable à celle de l'ivraie. Entre le royaume de la terre et celui du ciel il y a la fin, la consommation, συντέλεια, terme propre à Mt. C'est le moment où Dieu discerne le bon grain de l'ivraie, les bons poissons du résidu du coup de filet (XIII, 39.40.49). Il sera avec les siens, jusqu'à la consommation (XXVIII, 20), puisqu'ils sont sur la terre son royaume. On ne se tromperait pas en rapprochant ce royaume de l'Église dont Pierre sera le fondement (XVI, 18-20).

Ainsi dans Mt. la *basileia* de Dieu se présente sous deux aspects d'abord bien différents, mais néanmoins coordonnés. Aussi la plupart des paraboles peuvent être proposées comme paraboles du royaume. Quand on parle du royaume du ciel, terme de la destinée humaine, on ne peut laisser dans l'ombre ceux qui y sont appelés, qui y entreront en acceptant d'en faire partie sur la terre, d'y être les fils d'un royaume déjà existant, apparent à tous les hommes; et toutes les fois qu'on envisage cette manifestation de la bonté de Dieu et la manière dont les hommes y répondent, on aperçoit au terme le séjour des élus et le lieu du supplice des réprouvés. Et parce que le royaume de la terre a été établi par le Fils de l'homme, c'est son royaume. Mt. ne présente donc pas l'avènement du règne en puissance comme Mc. (IX, 1); ce n'est pas le règne qui vient, c'est le Fils de l'homme qui vient dans son royaume. Aussi les eschatologistes sont contraints, pour prêter à Mt. leur thèse, de se rejeter sur cette autre formule. Au fond c'est toujours la même

question : Jésus a-t-il annoncé fermement pour sa génération l'avènement du règne de Dieu absolu, c'est-à-dire son avènement à lui pour remplacer le monde actuel par un monde d'innocence et de bonheur? En d'autres termes, mieux adaptés aux textes de Mt. : Combien de temps durera le royaume du Fils de l'homme avant la consommation?

Si la question est posée avec cette précision toute moderne, le premier évangile ne lui fournit aucune réponse. Il suppose d'une part que le royaume de la terre sera très long, et cependant il ne lui promet aucune durée précise.

Le premier point résulte de plusieurs considérations.

a) L'évangile du royaume doit être prêché à toutes les nations (XXIV, 14), dans le monde entier, ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ (XXVI, 13), terme dont Mt. connaissait assurément l'ampleur (XXIV, 31; XXV, 34). Ce commandement est intimé aux Onze par le Christ ressuscité (XXVIII, 19) après que toute puissance lui a été donnée dans le ciel et sur la terre, c'est-à-dire après qu'il a été investi de son royaume. Il ne saurait donc être question comme dans X, 23 d'une prédication hâtive avant l'arrivée du Fils de l'homme, mais d'un enseignement qui a pour but, sinon de convertir tous les hommes, du moins de recueillir des disciples dans toutes les nations (XXVIII, 18.19). Le témoignage dont parle XXIV, 14 pourrait s'entendre d'une simple proclamation, qui à elle seule exigerait cependant une longue série d'efforts.

b) Mais les paraboles supposent une action plus profonde dans le monde.

On aura beau réduire le sens du grain de sénevé et du levain, on ne peut le ramener à une simple comparaison entre un moment où le royaume n'est presque rien, et le moment où il est devenu soudain une très grande chose. Même en écartant, et non sans arbitraire, toute allégorie, l'accent des deux paraboles est sur la croissance du grain et l'action progressive du levain. Et de quel droit écarter l'allégorie dans la comparaison du grand arbre, si évidemment allégorique dans Ézéchiel (XVII, 23)? La parabole (XIII, 31 s.) annonce à qui veut l'entendre simplement que le royaume de Dieu deviendra assez grand pour offrir un asile à toutes les nations. Et la parabole du levain (XIII, 33) dit non moins clairement que la parole du royaume sera pour le monde entier la cause d'une fermentation qui le transformera. Il n'est pas question expressément d'obstacles, mais ils sont annoncés ailleurs.

La parole que Jésus est venu jeter sur la terre sera une cause de divisions (X, 35 ss.), il y aura des persécutions (X, 17; XXIV, 9). Avant que le royaume ait grandi et que le monde ait été changé par sa vertu, on peut entrevoir de longs siècles.

Il est vrai qu'à propos du levain, il n'est pas dit que la pâte représente l'humanité. C'est que la parabole n'est pas expliquée, étant par

elle-même assez claire; mais, à propos de l'ivraie, il est dit que le champ signifie le monde ou le *cosmos* (XIII, 38). Cette parabole, nous l'avons dit, oppose nettement les deux royaumes, celui de la terre et celui du ciel. La comparaison avec la récolte amène l'intervalle d'une demi-année ou un peu plus.

Mais en transportant cette donnée dans l'histoire du monde, on devra tenir compte de la durée des années cosmiques. La parabole similaire du filet se passe dans un temps plus court. Ce n'est pas qu'elle dessine un coup de filet jeté dans le lac par un mouvement rapide. Non, le filet a été tendu, il attend pour ainsi dire les poissons. Mais c'est l'affaire d'une nuit. Interpréter le temps du royaume d'après cette durée serait bien « tomber dans l'allégorie », et une allégorie étroite. L'esprit de la parabole est que le royaume des cieux est recruté sur la terre, ce qui suppose un temps très long, comparable à celui qui a précédé la mise en place du filet divin.

Les paraboles doivent donc être entendues comme elles l'ont toujours été, dans le sens d'un accroissement. Le mérite de M. Jülicher a été d'écarter des interprétations de détail trop allégoriques, mais lui-même a écrit : « Une idée purement eschatologique du royaume de Dieu est inconciliable avec ces paraboles (de l'ivraie et du filet). Jésus y traite du royaume de Dieu comme d'une chose déjà présente; ce qu'il espère et ce que ses adhérents doivent espérer, ce n'est pas que le royaume descende miraculeusement du ciel comme un éclair, mais l'achèvement du royaume existant déjà dans le monde, son accroissement dans un éclat que rien ne trouble (1). »

S'il en est ainsi, et c'est l'évidence même, peut-on imaginer que Mt. ait prêté à Jésus une conception si mesquine du royaume des cieux qu'il ne l'ait pas annoncé comme devant aboutir à une très grande chose et digne de Dieu? La première esquisse du royaume, celui dont les Israélites étaient les fils, n'avait pas réalisé les desseins de Dieu. Le royaume qu'il était venu fonder devait embrasser toutes les nations, groupées en un peuple spirituel. Ne fallait-il pas leur laisser le temps d'y entrer, et un temps plus considérable encore pour donner les fruits sur lesquels le Seigneur avait le droit de compter?

c) Le royaume du Fils de l'homme devait être une restauration, une palingénésie (XIX, 28) c'est-à-dire une période nouvelle de l'histoire du monde. Ce n'était donc pas le dernier acte de l'ancienne histoire, c'était plutôt le point de départ d'une histoire nouvelle. Jean-Baptiste était le dernier des prophètes; Jésus inaugurait l'histoire du salut. Cette palingénésie devait embrasser de longs siècles, comme la palingénésie que Philon plaçait après le déluge ou celles des Stoïciens dans leurs périodes

(1) *Die Gleichnisreden Jesu,* II, p. 567.

cosmiques (1). Si Mt. n'a pas eu ces réminiscences érudites, du moins le terme qu'il emploie marque une restauration, non une destruction.

d) C'est aussi ce que suggère l'image d'une maison solidement établie sur un rocher (XVI, 18 s.). Mt. sait très bien que ces sortes de constructions résistent à toutes les tempêtes et au débordement des torrents (VII, 24 ss.). Le Messie aurait-il bâti son Église pour quelques années? Tout au plus fallait-il alors parler d'une tente, abri d'un jour dans le désert.

Lors donc que Mt. parle de la consommation, ce n'est pas celle qui doit mettre fin au monde antérieur au Christ. Dans l'ordre religieux, celui dont il se préoccupe avant tout, le monde ancien est terminé. Désormais il y a rénovation. Le monde entre dans des destinées nouvelles. Il faut laisser à la moisson le temps de mûrir. La consommation suppose un terme mis à des destinées déjà longues. C'est l'achèvement d'une œuvre. Une œuvre cosmique exige une large mesure de temps.

C'est par cet ensemble de textes parfaitement cohérents qu'il faut juger la pensée de Mt., au lieu de les faire entrer dans le lit de Procuste de deux ou trois textes entendus au sens littéral le plus étroit. Plutôt que de renverser ainsi les termes, mieux vaudrait entendre ces autres textes dans un sens imagé; mais cela n'est même pas nécessaire.

Le principal de ces textes est d'autant plus expressif d'après M. Allen (2) qu'il corrige délibérément une formule de Marc. Tandis que Mc. faisait dire à Jésus (IX, 1) : « Il y en a ici parmi les personnes présentes qui ne goûteront pas la mort avant d'avoir vu le règne de Dieu venu en puissance », on lit dans Mt. XVI, 28 : « Il en est parmi ceux qui sont ici qui ne goûteront pas la mort avant d'avoir vu le Fils de l'homme venant dans son royaume. » Par où Mt. aurait voulu indiquer plus clairement que Mc. la proximité de la parousie qui doit coïncider avec la consommation (XXIV, 3). De la même façon, les sanhédrites verront le Fils de l'homme « assis à la droite de la puissance et venant sur les nuées du ciel » (XXVI, 64). On doit même faire remarquer à M. Allen que ce dernier délai est encore plus court. Ce ne sont pas seulement quelques survivants qui verront le Fils de l'homme venir, mais les sanhédrites, et « désormais », ἀπ' ἄρτι, presque aussitôt.

Trop est trop, et ce dernier texte nous oblige à réfléchir. Car enfin Mt., quelques années après la Passion, devait se dire que la prophétie n'avait pas été réalisée à la lettre. Que disait donc la parole de Jésus? C'était un texte de Daniel (VII, 13) combiné avec le texte d'un psaume (CX, 1), tous deux parlant très expressément de l'intronisation du Roi ou du Fils de l'homme. Cette venue n'est pas celle de la consommation,

(1) Cf. *ad h. l.* XIX, 28.
(2) *Expos. Times*, XXI, 440.

mais de l'inauguration, on ne saurait élever là-dessus le moindre doute. Qu'on se souvienne seulement que, d'après Mt., Jésus ressuscité a reçu toute puissance au ciel et sur la terre. Il était ainsi entré dans son royaume. Mt. est donc parfaitement cohérent avec lui-même, lorsqu'il parle de sa venue prochaine dans son royaume. Cette venue devait mettre fin à la prédication adressée au seul Israël (x, 23), et inaugurer la prédication adressée au monde entier.

Il est vrai que Mt. parle aussi d'une venue qui doit être bien proche de la consommation et même coïncider avec cette fin dernière. Mais il ne l'a pas décrite tout à fait de même. A la fin, le Fils de l'homme viendra avec ses anges, dans la gloire de son Père (xvi, 27), dans sa propre gloire avec tous ses anges (xxv, 31), ou il enverra ses anges (xiii, 41). Et cependant il était présent dans son royaume, puisqu'il était avec les siens (xviii, 20 et xxviii, 20). Si l'on veut vraiment concilier ces textes, il faut dire que la première prise de possession du royaume était suivie d'un retour au ciel qui n'empêchait pas une présence spirituelle, mais se bien garder de nier l'inauguration très réelle du règne dont l'évangile a si souvent parlé. Elle est discrète, manifestée aux apôtres, auxquels sont désormais confiés la prédication, le recrutement des sujets, l'administration du royaume (xviii, 18) sous la conduite de Pierre (xvi, 18). La manifestation du dernier avènement, avec les anges, sera plus solennelle, et c'est celle que Mt. nomme parousie (xxiv, 3. 27. 37. 39), la comparant ainsi aux visites solennelles d'un souverain dans l'un de ses états.

Il n'y a dans cette exégèse aucune subtilité excessive; tous les éléments gardent leur valeur propre et composent un ensemble bien enchaîné.

Il y a cependant une difficulté, une seule, et elle consiste dans le contexte où il est question du second avènement. Ce cas se présente deux fois.

Remarquons d'abord que le rapprochement des deux avènements était assez naturel. Le premier, celui de la résurrection, inaugure le règne de Dieu sur son royaume de la terre, qui est spécialement le royaume du Fils de l'homme; le second inaugure le règne de Dieu dans son royaume du ciel, où Jésus régnera aussi, puisqu'il s'assiéra sur son trône de gloire pour juger (xxv, 31). Donc, une première fois, l'avènement définitif est placé à côté et même avant l'inauguration du royaume sur la terre (xvi, 27 et 28).

Une seconde fois la parousie et la consommation (xxiv, 3) sont décrites (xxiv, 21-31) après l'annonce de la ruine de Jérusalem, indiquée d'une manière figurée par l'abomination de la désolation (xxiv, 15). Si ce dernier événement doit se produire avant que la génération de Jésus n'ait passé (xxiv, 34), il semble que le second ne devait pas tarder

beaucoup. Pourtant cette difficulté est moins grave dans Mt. que dans Mc., parce qu'il a pris soin de distinguer deux points dans l'interrogation des disciples (XXIV, 3), ce qui permet de les retrouver plus aisément dans la réponse de Jésus (XXIV, 34 et 36).

Cependant il subsiste quelque obscurité. D'où vient-elle? De l'ignorance où était l'évangéliste du temps que devait durer le royaume du Fils. S'il avait été certain que la prise de Jérusalem, la ruine extérieure de l'ancien royaume de Dieu, n'était point la consommation, il n'aurait pas mis les deux événements dans la même perspective. Il est donc un premier point que nous devons constater, c'est que Mt. a écrit avant l'an 70. Plus les critiques s'ingénient à prouver que Mt. a écrit selon les expériences de son temps, plus ils s'interdisent de reculer la composition de son évangile après la prise de Jérusalem. Ceci est un cran, une limite infranchissable.

L'argument est moins décisif pour des exégètes très conservateurs qui ne verraient dans Mt. qu'un appareil à enregistrer ce qu'il tient pour authentique, sans envisager les difficultés. Cependant l'écrivain le plus attaché à ses sources, le plus décidé à reproduire fidèlement une parole prophétique, s'il lui paraissait évident que les faits ont opposé un démenti à cette parole, il ne voudrait sans doute ni la contredire, ni l'altérer, mais il pourrait la passer sous silence. Pour nous donc, comme ce devrait être le fait des critiques, il est impossible de placer Mt. après la prise de Jérusalem. Mais si nous échappons ainsi aux tourbillons de la critique, n'est-ce pas pour nous briser sur le rocher du dogme de l'inspiration? Non, car en somme Mt. ne prête pas à Jésus une parole qui ait été démentie par les faits. Il a seulement opéré des rapprochements littéraires qui trahissent son ignorance du moment de la parousie, ignorance qu'il proclame bien haut (XXIV, 36), et dont la cause remonte au dessein divin lui-même. Lorsque nous aurons rappelé de plus la conformité de cette conclusion critique avec la tradition sur l'origine de l'évangile araméen de Matthieu, antérieur aux autres, nous aurons acquis un point ferme, sur lequel nous aurons le droit de nous appuyer (1) pour la discussion de l'authenticité de toute cette doctrine. Nous n'avons envisagé que Mt. A-t-il bien rendu la pensée de son Maître?

(1) Voici le dernier argument de M. Loisy en sens contraire : « Les trois synoptiques font prédire d'abord à Jésus la ruine du Temple (Mc. XIII, 1-2...), — prédiction consciemment substituée, semble-t-il, à la parole de Jésus sur la destruction de ce même temple, par lui-même, en son avènement comme Messie, — ce qui renvoie toutes nos rédactions après l'an 70, et comme la ruine de Jérusalem et du temple ne laisse pas d'être liée dans leur pensée à l'avènement du Messie, ils font poser à propos du temple la question de la parousie et de la fin du monde » (Mc. XIII, 3-4)... *Rev. d'hist. et de litt. rel.*, 1922, p. 90. La contradiction serait flagrante si la fantaisie avait des lois.

II. *Authenticité de la conception de Matthieu.*

Nous ne revenons pas sur le règne de Dieu transcendant, récompense des justes, le monde à venir de la religion juive du temps, conception qu'il serait déraisonnable de refuser à Jésus. D'après Mt. il a parlé aussi d'un règne de Dieu sur terre ayant pour domaine un royaume, l'ancien règne de Dieu restauré à nouveau, établi sur une nation recrutée parmi les nations par les soins de ses apôtres, placé sous leur gouvernement, avec Pierre pour majordome, en d'autres termes, d'une église bâtie sur Pierre. Autant dire qu'il a posé les fondements de l'Église, qu'il l'a fondée en préparant ses disciples à leur rôle, en fixant leur programme, en leur promettant son assistance. Tout cela est-il compatible avec une conviction arrêtée que le royaume de Dieu allait être manifesté par un miracle foudroyant, qui allait remplacer le monde ancien par un monde nouveau, sur le type du monde à venir, dans la sainteté et le bonheur absolu, et destiné seulement aux justes, sinon exclusivement à ceux d'Israël? Évidemment non. Mais quelle raison a-t-on d'attribuer à Jésus cette autre foi? Ce n'est pas d'avoir annoncé la venue immédiate du royaume de Dieu aussitôt après sa mort par le fait de sa résurrection, car ce royaume peut très bien être celui que nous venons de décrire. Il n'y a qu'une seule raison, et c'est celle sur laquelle nous avons déjà insisté, l'apparente assimilation du premier royaume au second, parce qu'ils sont placés dans la même perspective.

Qu'on nous permette ici, pour un instant, de raisonner dans l'hypothèse de la licence qu'auraient prise les premiers organes de la tradition de l'arranger à leur manière.

Il est un bon nombre de critiques qui n'admettent pas l'existence de Jésus. Ceux-là sont hors de cause. D'autres, comme M. Loisy, disent avec Nietzsche : « Un fondateur de religion peut être insignifiant. Une allumette, rien de plus. » Mais il lui faut cette allumette (1). De plus radicaux ne seraient pas embarrassés de répondre à cette métaphore malsonnante par une autre : des poudres en fermentation n'ont pas besoin d'une allumette pour faire explosion. D'autant qu'il est impossible de prêter à Jésus, d'après M. Loisy, autre chose qu'un sentiment ou si l'on veut une idée fixe : « Le trait essentiel de sa manifestation paraît avoir été beaucoup moins dans la précision de ses idées sur le règne de Dieu et sur sa propre vocation, sur le rôle du Messie, que dans l'intensité du sentiment qui les lui faisait embrasser. Le trait dominant de sa conviction, de sa doctrine, était l'imminence, on pourrait

(1) De la méthode *en histoire des religions*, Leçon d'ouverture du cours d'histoire des religions au Collège de France, pour l'année scolaire 1921-1922, dans *Revue d'hist. et de litt. rel.*, 1922, p. 36 s.

dire l'immédiateté du grand avènement. » (1) Immédiateté, soit, mais en quoi consiste le grand avènement? C'est ce qu'on demanderait en vain à l'évangile, s'il ne peut rien nous dire de certain.

Mais enfin, d'autres critiques, moins prompts à détruire jusqu'à la racine de leurs propres arguments, font plus grande la part discernable de l'enseignement de Jésus. Dans la tradition évangélique ils font deux parts : celle de l'eschatologie absolue et définitive, et c'est celle de Jésus; celle de la rénovation et de l'Église, et c'est celle de la tradition, spécialement de Mt.

Il nous semble qu'à se placer sur le terrain des critiques il faudrait conclure tout le contraire. En effet la conception d'une prédication aboutissant à un royaume de Dieu sur la terre, renouvelé, mais encore imparfait, contenant des éléments mélangés qui seront séparés dans le royaume définitif : cette conception s'appuie d'abord sur la pratique de Jésus, qui a choisi dans ce but ses apôtres, et qui leur a consacré ses soins presque exclusivement durant un temps considérable de son ministère, trait plus prononcé peut-être encore dans Mc. que dans Mt.; elle s'appuie sur des paraboles, c'est-à-dire sur ce qui porte le mieux le cachet de l'enseignement de Jésus, et sur des paroles qui ont plus que beaucoup d'autres la marque du temps et du lieu (XVI, 18 s.; XIX, 28); si bien qu'après avoir exagéré l'esprit catholique de Mt. qui les aurait forgées en faveur de l'Église romaine, on les attribue à son esprit judéo-chrétien. C'est avouer simplement qu'elles sont tout à fait primitives, et précisément le vêtement qui convenait à la pensée de Jésus. Cette conception s'appuie aussi sur toute l'espérance messianique. Si Jésus s'est cru le Messie, comme le veut encore le plus grand nombre des critiques, il a dû se croire appelé par Dieu à régner comme Messie ici-bas, selon une tradition qui ne souffre aucune discordance positive, même dans les apocalypses. En opposition avec le monde futur, le Messianisme appartenait à la terre.

Il est vrai que les Juifs prétendaient bien en bénéficier. Jésus s'est écarté nettement de leur idéal en somme bien connu. Mais il pouvait remplacer un programme de victoires et de domination sur les gentils par une invitation au salut par la pénitence et par la prière, dans une société fraternelle et spirituelle groupée autour de son nom, sans abolir toutes les conditions d'un royaume terrestre, disposant au vrai et définitif royaume de Dieu. Le Messie, dût-il passer par la mort, était destiné à gouverner ce royaume.

En fait le Christ laissa les Apôtres le fonder seuls. C'était là, semblait-il, une contradiction dans la conception du Messianisme. Quand bien même Jésus n'aurait rien annoncé de son retour, les disciples devaient

(1) Même *Revue*, p. 83.

nécessairement y croire et le désirer. Il y avait des raisons plus que suffisantes pour faire naître des espérances plus immédiates que celles que les modernes lui ont prêtées, quand il aurait gardé un silence absolu sur ce point.

Les Juifs du temps attendaient le Messie comme le salut d'Israël et par lui de l'humanité, avec le jugement de l'humanité au profit d'Israël. Ce jugement et ce salut étaient inséparables à l'horizon de la fin des temps. Or, manifestement, les disciples étaient à une fin des temps. Le salut messianique était opéré, et le jugement n'avait pas encore eu lieu. Jésus était glorifié par sa résurrection, mais séparé des siens. C'était un roi sans sujets. Lui, pouvait en trouver au ciel; mais le royaume pourrait-il subsister sans son chef? Le messianisme était comme coupé en deux. Cela ne pouvait pas durer. Il était presque inévitable dans cette situation que l'A. T. montrait comme un terme : « les derniers jours », de confondre la fin des temps dans le sens cosmique, et la fin d'une période de l'histoire.

Ce qui est étrange, avouons-le, c'est que les disciples n'aient pas cru leur foi et leur action liées au retour prochain du Christ, qu'ils se soient mis au travail et qu'ils aient persévéré, sans tomber dans le découragement et dans le doute. Et ce qui est non moins étonnant, c'est qu'ils n'aient pas prêté au Christ des paroles très formelles pour promettre, non pas seulement son retour, mais son retour prochain. Car les paroles qui ont pour nous cette apparence la tiennent seulement de leur rapprochement avec ce grand jugement qui fut bien en réalité celui d'Israël.

De sorte qu'en somme nous ne raisonnons pas seulement sur le terrain des critiques. C'est bien l'exacte vérité qu'il y eut chez les disciples un ardent désir de revoir leur Maître régnant sur eux. S'ils n'ont pas fait de ce règne sensible un article de leur foi, c'est que leur action était subordonnée à l'exécution de son programme qui ne le comportait pas. Pour en être convaincus, ils n'avaient qu'à se remettre en mémoire les paroles du Christ.

Pour ne pencher trop décidément ni dans un sens ni dans l'autre, Mt. a laissé planer sur l'avenir l'incertitude des temps. C'était la volonté du Maître.

Il fallait être toujours prêt. Et cet avertissement devait garder toute sa valeur. A mesure que, sous l'influence de l'évangile, les grandes perspectives historiques et nationales firent place dans l'esprit de chacun à la nécessité plus pressante de son salut individuel, les paraboles de Mt. placées à la suite du discours eschatologique atteignirent le but que Jésus s'était proposé avec ses apôtres : veillez et priez parce que vous ne savez pas quand votre Maître viendra.

Dans cette question de l'authenticité d'une doctrine, au sens histo-

rique et littéraire, nous ne devons pas négliger non plus la relation entre le Maître et le disciple. Il est telle parole de Socrate dont personne ne songerait à faire hommage à Xénophon. Comment attribuer à Mt., suspendu à l'espérance de voir le ciel s'ouvrir pour laisser passer le Maître, tant de paroles sereines sur les destinées du royaume du Fils de l'homme? Et enfin, à côté de Jésus, Paul lui-même n'eût pas voulu être compté, mais qu'est-ce que Matthieu?

Paul travaillait à la fondation de l'Église; il instituait des communautés, il les groupait comme membres du Christ, raison suprême et mystique de leur unité. On croit saisir l'action sur son esprit de son œuvre elle-même. Rien de semblable dans Mt. Il ne dépend pas de Paul, étant le moins paulinien des évangélistes. Sa notion de l'Église n'est pas non plus judéo-chrétienne, puisqu'il y convie toutes les nations par le baptême chrétien. Comment l'aurait-il créée? Sur le terrain de l'apologétique on ne peut soutenir mordicus qu'il n'a pas créé le mot d'église. Peu importe. L'essentiel c'est que la notion elle-même n'est qu'un aspect du royaume de Dieu, lequel constitue bien la prédication de Jésus, aspect déjà noté par Mc., enregistré aussi par Lc. d'après au moins trois sources différentes. Et cependant toute cette vue n'est pas une amplification de Mc., les éléments les plus importants ont leur valeur et leur origine propre. Il n'y a pas trace d'une théorie ou d'une réflexion aboutissant à construire un système. Ce sont des paroles de Jésus qu'on n'a aucun prétexte à lui enlever (1), mais dont l'ensemble est gênant à moins de ne voir en Jésus qu'un illuminé sans intuition et sans idées.

Alors on se heurte à tout l'évangile, pour ne pas dire à la conscience du monde. Nous passons outre et nous voyons dans Mt. celui qui a le mieux retenu et le plus fidèlement reproduit les termes dont s'est servi son Maître dans un enseignement plus complet.

Et c'est sûrement ce qu'a senti la conscience chrétienne en donnant une préférence si nette au premier évangile. Sous la plume de Marc, les faits sont plus vivants, ils s'imposent, ils parlent. Luc est plus riche de faits et d'enseignements, présentés avec ordre et dans un style irré-

(1) Ici nous devons renvoyer au commentaire. Nous essayons seulement d'indiquer la répartition des textes relatifs à la *basileia*, sans prétendre exclure tout doute pour des cas particuliers; mais les divers aspects ne sont pas douteux. A. indique le règne messianique : a) indistinct, avec une perspective prolongée jusqu'à la vie future; b) comme une grâce offerte; c) comme un royaume déjà établi sur la terre. B. indique la vie future, le royaume de l'au-delà.

A. *a*) III, 2; IV, 17. 23; VI, 10; IX, 35; X, 7; XX, 21.

b) VI, 33; XIII, 11. 19. 24. 44. 45.

c) XI, 11. 12; XII, 28; XIII, 31. 33. 38. 41. 47. 52; XVI, 28; XVIII, 1. 3. 4; XXI, 31. 43; XXII, 2; XXIII, 14; XXIV, 14.

B. V, 3. 10. 19. 20; VII, 21 (*bis*), VIII, 11. 12; XIII, 43; XVI, 19; XVIII, 23; XIX, 12. 14. 23. 24; XX, 1; XXII, 2; XXV, 34; XXVI, 29.

prochable. En lisant Matthieu, on ne peut méconnaître l'arrangement harmonieux des discours qui est son œuvre, en partie sans doute d'après la catéchèse, mais on entend parler Jésus.

Les critiques qui Lui refusent toute conception distincte ou même l'existence suivent une logique désespérée, mais une logique; que penser des chrétiens évangéliques qui refusent leur créance au témoignage si clair du premier évangile où Pierre tient une place encore plus grande que dans celui de Marc, son disciple?

§ 2. — *Le témoignage du premier évangile sur les faits.*

Mt. est moins historien que Lc. et même que Mc., nous l'avons assez dit. Mais c'est à son propos surtout qu'il faut rappeler l'attitude des Pères : ils attachaient une souveraine importance à la réalité des faits, ils se souciaient très peu de chronologie et de géographie, sans lesquelles il n'est pas d'histoire proprement dite. Saint Chrysostome est fort net : εἰ δέ τι περὶ καιρῶν ἢ τόπων διαφέρως ἀπήγγειλαν, τοῦτο οὐδὲν βλάπτει τῶν εἰρημένων τὴν ἀλήθειαν (1).

Saint Augustin : *Quid autem interest, quis quo loco ponat sive quod ex ordine inserit, sive quod omissum recolit, sive quod postea factum ante praeoccupat, dum tamen non adversentur eadem vel alia narranti nec sibi nec alteri?* (2).

Spécialement à propos de Mt. les anciens exégètes catholiques n'ont pas attendu la critique moderne pour relever le défaut d'ordre chronologique et le déplacement des faits. Saint Bruno (3) et Gerson (4) l'ont noté à propos du lépreux (VIII, 1-4). Le P. Patrizi, après Maldonat, a exprimé la conclusion générale avec des applications : *Non igitur Matthaeus temporum ordinem observavit... Quibus positis facile videas, ut particula* τότε tunc, *quo Matthaeus frequenter utitur narrationes narrationibus adjungens, praeterquam quod saepe* παρέλκει (i. e. abundat), *nullum tempus in ejus Evangelio definiat, neque aliud exprimat, quam transitum ab una materia ad aliam, nec secus formae illae dicendi, in ejus Evangelio saepe usurpatae,* in illo die, in illo tempore, in diebus illis, in illa hora, *eodem loco habendae ac illa particula* tunc; *haec inquam omnia tantundem valent ac* quondam *vel* quodam die (5).

Le point de la chronologie ainsi réglé, notons quelques noms sur lesquels Mt. diffère quelque peu de Mc. en plus ou en moins.

(1) *P. G.* LVII, c. 16.
(2) *De cons. ev.*, II, XXI (51).
(3) Cité par *Knabenbauer, ad h. l.*
(4) Cité par VOGELS, *Biblische Studien*, XIII, 5 (1908).
(5) Cité par Mgr Camerlynck, *Synopsis...* p. LI.

Il insiste sur le séjour de Jésus à Capharnaüm (IV, 13) et si l'on tient compte de ce que nous avons dit de la maison qui paraît être la sienne (1), c'est un indice que l'apôtre Matthieu est bien l'auteur.

Voici d'ailleurs la liste des noms propres dans Mt. et dans Mc., sauf ceux des personnes de l'A. T.

Mt.	Mc.
a) Noms de pays ou adjectifs de noms de pays, sauf les citations.	
Αἴγυπτος II, 13,14.15.19.	—
Ἀριμαθαία XXVII, 57.	XV, 43.
Βηθανία XXI, 17; XXVI, 6.	XI, 1.11.12; XIV, 3.
Βηθλεέμ II, 1.5.8.16.	—
Βηθσαιδά XI, 21.	VI, 45; VIII, 22.
Βηθφαγή XXI, 1.	XI, 1.
Γαδαρηνός VIII, 28.	où Mc. a Γερασηνός V, 1.
Γαλιλαία 15 fois plus une citation.	12 fois.
Γαλιλαῖος XXVI, 69.	XIV, 70.
Γεθσημανεί XXVI, 36.	XIV, 32.
Γεννησαρετ XIV, 34.	VI, 53.
Γολγοθά XXVII, 33.	XV, 22.
Γόμμορρα X, 15.	—
Δαλμανουθά —	VIII, 10.
Δεκάπολις IV, 25.	V, 20; VII, 31.
Ζαβουλών, Νεφθαλείμ IV, 13.	—
Ἰδουμαία —	III, 8.
Ἰεριχώ XX, 29.	X, 46.
Ἱεροσόλυμα 11 fois.	10 fois.
Ἱεροσολομεῖται —	I, 5.
Ἰερουσαλήμ XXIII, 37.	—
Ἰορδάνης III, 5.6.13; IV, 25; XIX, 1.	I, 5.9; III, 8; X, 1.
Ἰουδαία II, 1.5.22; III, 1.5; IV, 25; XIX, 1; XXIV, 16.	I, 5; III, 7; X, 1; XIII, 14.
Ἰουδαῖος II, 2; XXVII, 11.29.37; XXVIII, 15.	VII, 3; XV, 2.9.12.18.26.
Καισαρία XVI, 13.	VIII, 27.
Καφαρναούμ IV, 13; VIII, 5; XI, 23; XVII, 24.	I, 21; II, 1; IX, 33.
Κυρηναῖος XXVII, 32.	XV, 21.
Μαγαδάν XV, 39.	Δαλμανουθά VIII, 10.
Ναζαρά, ou Ναζαρέτ, ou έθ II, 23; IV, 13; XXI, 11.	I, 9.

(1) Plus haut p. LXXIV s.

Ναζωραῖος II, 23; XXVI, 71.	Ναζαρηνός I, 24; X, 47; XIV, 67; XVI, 6.
Σαμαρείτης X, 5.	—
Σιδών XI, 21.22; XV, 21.	III, 8; VII, 24.31.
Σόδομα X, 15; XI, 23. 24.	—
Συρία IV, 24.	—
Σύρος —	VII, 26.
Τύρος XI, 21.22; XV, 21.	III, 8; VII, 24.31.
Χαναναῖος XV, 22.	οὐ Mc. a Συροφοινίκισσα VII, 26.
Χοραζείν XI, 21.	—
b) Noms de personnes :	
Ἀλέξανδρος —	XV, 21.
Ἁλφαῖος —	Père de Lévi II, 14.
Ἁλφαῖος père de Jacques X, 3.	III, 18.
Ἀνδρέας IV, 18; X, 2.	I, 16.29; III, 18; XIII, 3.
Ἀρχέλαος II, 22.	—
Βαραββᾶς XXVII, 16.17.20.21.26.	XV, 7.11.15.
Βαρθολομαῖος X, 3.	III, 18.
Βαριωνᾶς XVI, 17.	—
Βαρτίμαιος —	X, 46.
Βοανηργές —	III, 17.
Ζεβεδαῖος (1) IV, 21; X, 2; XX, 20; XXVI, 37; XXVII, 56.	I, 19.20; III, 17; X, 35.
Ἡρῴδης le Grand ch. II.	—
Ἡρῴδης Antipas XIV, 1.3.6.	VI, 14.16.17.18.20.21.22; VIII, 15.
Ἡρῳδιανοί XXII, 16.	III, 6; XII, 13.
Ἡρῳδιάς XIV, 3.6.	VI, 17.19.22.
Θαδδαῖος X, 3.	III, 18.
Ἰάειρος —	V, 22.
Ἰάκωβος fils de Zébédée IV, 21; X, 2; XVII, 1.	I, 19.29; III, 17; V, 37; IX, 2; X, 35.41; XIII, 3; XIV, 33.
Ἰάκωβος fils d'Alphée X, 3, XIII, 55; XXVII, 56.	III, 18; VI, 3; XV, 40; XVI, 1.
Ἰούδας Iscarioth X, 4; XXVI, 14. 25. 47; XXVII, 3.	III, 19; XIV, 10.43.
Ἰούδας apôtre XIII, 55.	VI, 3.
Ἰσκαριώθ —	III, 19; XIV, 10.
Ἰσκαριώτης X, 4; XXVI, 14.	XIV, 43.
Ἰωάννης (le Baptiste) 23 fois.	16 fois.
Ἰωάννης fils de Zébédée 3 fois.	10 fois.
Ἰωσῆς XXVII, 56.	VI, 3; XV, 40.47.

(1) Les deux ont les fils de Zébédée, Mt. seul la mère des fils de Zébédée, XX, 20.

Ἰωσήφ époux de Marie, ch. I et II.	—
Ἰωσήφ d'Arimathie XXVII, 57.59.	XV, 43.45.
Ἰωσήφ XIII, 55; XXVII, 56.	— le même que Ἰωσῆς.
Καιάφας XXVI, 3.57.	—
Καναναῖος surnom X, 4.	III, 18.
Λεββαῖος X, 3.	III, 8.
Λευί —	II, 14.
Μαγδαληνή (Marie) XXVII, 56.61; XXVIII, 1.	XV, 40.47; XVI, 1.9.
Μαθθαῖος IX, 9; X, 3.	III, 18.
Μαρία Mère de Jésus I, 16.18.20; II, 11; XIII, 55.	VI, 3.
Μαρία, l'autre Marie XXVII, 56.61; XXVIII, 1.	XV, 40.47; XVI, 1.
Πέτρος 23 fois.	19 fois.
Πιλᾶτος 9 fois.	10 fois.
Ῥοῦφος —	XV, 21.
Σαδδουκαῖοι III, 7; XVI, 1.6.11.12; XXII, 23.34.	XII, 18.
Σαλώμη —	XV, 40; XVI, 1.
Σίμων Πέτρος 5 fois.	6 fois.
Σίμων apôtre X, 4.	III, 18.
Σίμων le cousin XIII, 55.	VI, 3.
Σίμων le lépreux XXVI, 6.	XIV, 3.
Σίμων le cyrénéen XXVII, 32.	XV, 21.
Τιμαῖος —	X, 46.
Φαρισαῖος 32 fois.	13 fois.
Φίλιππος apôtre X, 3.	III, 18.
Φίλιππος (Hérode) XIV, 3.	VI, 17.
Φίλιππος le tétrarque XVI, 13.	VIII, 27.

L'impression qui se dégage de ces listes confirme le rapport si étroit que tout indique, pour les faits, entre Mc. et Mt. La seconde constatation est que si l'on ne tient pas compte de Mt. I, II, Mc. met en scène plus de personnages nommés. Mt. n'a en plus que Caïphe et le surnom de Barionas, dans un passage propre (1). Il y a aussi quelques divergences pour les noms de pays et de personnes. Mt. est sûrement plus vague avec sa Cananéenne comparée à la Syrophénicienne de Mc. Quand il amène les Sadducéens en Galilée, ce n'est point un trait d'histoire précise; ils sont là à peu près pour les Hérodiens. On voit

(1) On peut aussi, peut-être, ajouter le prénom de Barabbas, Jésus (XXVII, 16 s.) qui ne serait pas un médiocre indice de l'antériorité de Mt.

aussi que, dans Mc., André, Jacques et Jean prennent plus de part aux faits.

Ces listes sont donc loin de confirmer la dépendance de Mt. Lui qui, d'après les critiques, aurait corrigé Mc. tant de fois, serait demeuré sur le terrain de l'histoire sensiblement au-dessous de lui.

On observera aussi que Lc., qui suit Mc., a omis beaucoup plus de noms, mais en a ajouté d'autres. Une ressemblance aussi exacte que celle de Mt. et de Mc., avec une insouciance manifeste de Mt. pour la disposition historique en cela comme dans le soin des détails, me paraît caractériser, surtout pour le fait de Mt., une catéchèse populaire, dans un état plus ancien, tandis que Mc. fait un effort dans le sens de la biographie. C'est toujours la même conclusion. Mais aussi est-elle en parfaite harmonie avec la tradition : ce que Matthieu avait enseigné de vive voix, il le laissa par écrit, comme disait Chrysostome (1).

En passant par la catéchèse destinée à tout le monde, et par conséquent aussi à des illettrés, surtout à des illettrés, le témoignage d'un témoin oculaire doit perdre quelque peu de son accent primitif comme reflet des choses et des personnes. Il est vrai que, d'après nous, Mc. est aussi le reflet d'une catéchèse, celle de Pierre. Mais puisqu'il avait quelques intentions historiques, le disciple a pu se faire raconter les faits avec plus de détails. Et enfin les meilleurs esprits ne savent pas toujours observer et il peut leur arriver de ne pas faire assez de cas de menus traits qui frappent des personnes moins cultivées. Ces dernières, quand elles racontent, ne font grâce d'aucune circonstance. Pierre, qui était pêcheur, et qui dirigeait le groupe, a dû prendre garde à bien des minuties dont un autre ne se serait pas soucié. Nous revenons toujours à nos moutons.

Est-ce à dire que le témoignage de Mt. perde en autorité pour la réalité des faits? Il ne gagnerait pas beaucoup à s'être présenté comme la constatation d'un témoin oculaire. Les allusions du quatrième évangile à la vue immédiate de l'auteur n'arrêtent guère les critiques. Sans discuter ici les conditions générales de la crédibilité, on doit indiquer d'un mot la situation spéciale de Mt.

Nous l'avons dit, il est certainement antérieur à l'an 70. A cette date il n'a pu être composé qu'à Jérusalem. L'opinion de M. Allen, qui désigne Antioche, ne s'appuie vraiment sur rien; elle est même contraire aux vraisemblances, surtout pour ceux qui accentuent, plus même qu'il ne convient, le caractère juif — ils disent judéo-chrétien — de Mt. Or cet évangile est incontestablement le plus hostile de tous aux Pharisiens et aux Sadducéens. Prêché à Jérusalem durant plusieurs

(1) ἅπερ εἶπε διὰ ῥημάτων, ταῦτα ἀφεῖναι διὰ γραμμάτων αὐτοῖς, καὶ τῇ τῶν Ἑβραίων φωνῇ συνθεῖναι τὸ Εὐαγγέλιον (*P. G.* LXVII, c. 17).

années, écrit dans « la ville sainte », comme il la nomme (IV, 5 ; XXVII, 53), il s'exposait au contrôle et au démenti des Sanhédrites, qu'il semble avoir provoqués (XXVIII, 15). Aurait-il pu avoir même la pensée de risquer la foi des fidèles et la propagande auprès des prosélytes, en leur fournissant comme motifs de croire des faits controuvés? A Rome et à Antioche, Marc et Luc avaient moins à craindre le contrôle d'une haine vigilante, d'un zèle souvent sincère.

Les fidèles eux-mêmes qui suivaient la catéchèse ne pouvaient ignorer la vie de Jésus dans ses grandes lignes, surtout à Jérusalem. Eux-mêmes déposent avec l'évangéliste. Prêter à cette communauté le don de créer elle-même les faits sur lesquels reposait sa foi, c'est proposer une hypothèse contradictoire. L'Islam est une grande foi, et aussi le luthéranisme, mais les premiers adhérents de Mahomet et de Luther n'ont rien créé de semblable à l'histoire évangélique.

On ne saurait ici faire appel à l'imagination des Hellènes. M. Bultmann, partisan convaincu des créations littéraires collectives, a dit assez justement que « les histoires de miracles de cet évangile sont moins hellénistiques; dans cette rédaction se montre la manière judéo-chrétienne de Mt. (1) ». Pour compléter cette pensée il faudrait montrer la différence entre les miracles de Jésus et ceux des Rabbins. Mais la question est générale, et l'espace nous fait défaut.

Cependant on attaque la véracité de Mt. précisément à propos des miracles, qu'on l'accuse d'avoir multipliés à plaisir.

Notons d'abord pour ceux qui le font dépendre entièrement de Mc. qu'il omet trois miracles très circonstanciés qui devaient donner satisfaction à ceux qui exigent des certificats médicaux. Ce sont ceux du possédé (Mc. I, 23-28), du sourd bègue (Mc. VII, 31-37), et de l'aveugle de Bethsaïda (Mc. VIII, 22-26). On dit que Mt. a omis les deux derniers parce qu'ils n'étaient pas instantanés ni opérés par le seul verbe de Jésus. Mais la guérison de l'hémorroïsse commence par un contact (IX, 21; cf. XIV, 36) et les notes de Mc. étaient de nature à appuyer la réalité du fait. Quoi qu'il en soit, Mt. n'a en plus de Mc. que la marche de Pierre sur l'eau (XIV, 28-31), le didrachme (XVII, 24-27), la résurrection de certains morts à la Passion du Christ (XXVII, 51), peut-être aussi deux aveugles guéris (IX, 27-31), mais sûrement pas le possédé muet (IX, 32-34) (2).

Certains conservateurs ne consentiraient pas à voir dans les deux derniers cas des miracles anticipés qui reviennent plus loin, mais les critiques les estiment tels. Ils ne sauraient donc prétendre que Mt. a augmenté les preuves de crédibilité. Il est vrai qu'il a parlé plus large-

(1) BULTMANN, *Die Geschichte der synopt. Tradition*, p. 215.

(2) Rappelons à ce sujet le mot de Zacharie de Chrysopolis : *saepissime recapitulant evangelistae... saepissime praeoccupant* (*P. L.* CLXXXVI, c. 20).

ment que Mc. des guérisons en masses. Où Mc. parle de plusieurs guérisons (πολλούς I, 34; III 10), Mt. dit que tous les malades furent guéris (VIII, 16; XII, 15). Mais ce n'est là qu'une manière de parler. Lc. emploie constamment le mot « tous »; Mt. dans ce contexte généralise au lieu de préciser, comme souvent. Ce n'est point une multiplication intentionnelle, c'est une vue plus vague. Il arrive aussi à Mc. de dire que Jésus guérissait tous ceux qui le touchaient (Mc. VI, 56). Ces façons de dire ne sont point le fait de qui voudrait tromper, mais l'attestation d'un fait connu, le grand nombre des miracles.

Enfin on objecte que Mt. a ajouté certains faits ou certaines circonstances pour prouver que telle Écriture a été accomplie. On allègue le voyage en Égypte (II, 13-15), l'ânesse avec l'ânon (XXI, 1-7), le vin mêlé de fiel (XXVII, 34), le repentir inefficace de Judas (XXVII, 3-10). Nous devons renvoyer à l'exégèse du Commentaire. Elle ne peut souffrir difficulté avec la conception catholique de l'inspiration, car il s'agit de cas où les textes de l'A. T. paraissent un peu forcés; et c'est la preuve qu'ils ont été adaptés aux événements et non pas les événements imaginés pour leur donner raison.

D'ailleurs personne ne récuserait le témoignage d'un historien pour de pareilles vétilles. Les difficultés pour concilier Mt. et Lc., surtout pour les faits qui ont suivi la résurrection, ressortissent à une étude générale sur la tradition chrétienne, y compris saint Paul. Ce que dit Mt de la Galilée n'exclut pas en réalité les apparitions à Jérusalem.

CHAPITRE V

LA VULGATE.

Nous n'avons rien de spécial à dire sur la critique textuelle du premier évangile.

Les raisons d'opter sont les mêmes que dans les commentaires de Mc. et de Lc.

Nous voulons seulement ici indiquer le rapport du texte que nous avons établi avec la Vulgate, excellente traduction, et l'un des meilleurs témoins du texte. Les notes sont rédigées comme pour Lc.

Le texte grec auquel nous nous référons est celui du Commentaire, c'est-à-dire celui de Hort-Westcott légèrement modifié, en atténuant la prédilection de ces savants pour le *Codex Vaticanus,* il est vrai le meilleur des témoins.

La lettre A indique les corrections déjà opérées dans l'édition de la Vulgate latine de Wordsworth et White, lorsque la correction se rapproche du grec. B indique les changements de cette édition qui l'éloignent du grec. C indique les cas où la correction est indifférente par rapport au grec. Il n'est guère tenu compte des variantes d'orthographe.

La seconde série de notes a pour but d'indiquef les cas où l'édition anglaise ne s'écarte pas de la Vulgate Clémentine, et qui s'éloignent du grec, tel que nous le lisons et le comprenons. La lettre X indique les corrections majeures qui rapprocheraient le latin du grec. La lettre Y indique des changements qui rapprochent plus du grec, en rendant le même sens, ou qui sont moins sûrs. La lettre Z indique les changements qu'on n'ose proposer, dans l'incertitude du véritable texte grec.

Pour les abréviations, l. signifie *loco;* a. est *ante;* p. est *post;* om. est *omittit;* del. est *dele;* res. est *restitue.* Dans tous les cas le second terme est celui de la Vulgate Clémentine.

Ces notes n'ont aucunement la prétention de proposer des corrections à la version ecclésiastique, mais seulement d'aider à la comprendre, pour remédier à la nécessité qui nous oblige à la passer sous silence dans le Commentaire, afin de l'alléger.

Chap. I. A) 3 *Zara* l. *Zaram;* — *Esrom* l. *Esron* (bis). — 5 *Rachab* l. *Rahab.* — 7 *Abia* l. *Abiam* (bis). — 15 *Matthan* l. *Mathan* (bis). — 20 *in somnis apparuit* l. *a. i. s.*

B) 23 *Emmanuhel* l. *Emmanuel.*

C) 17 *ergo* l. *itaque*. — 22 *id quod* l. *quod*.

X) 5 *Boes* l. *Booz* (bis). — *Iobed* l. *Obed* (bis). — 20 *genitum* l. *natum*. 25 del. *primogenitum*.

Chap. II. A) 1 *Iudaeae* l. *Iuda*. — 5 *Iudaeae* l. *Iudae*. — 6 *reget* l. *regat*.

B) 6 *Israhel* l. *israel*. — 19 *apparuit angelus domini* l. *ang. d. ap.*

C) 14 *recessit* l. *secessit*. — 21 *surgens* l. *consurgens*. — 22 *quia* l. *quod*. — *illuc* l. *illo*. — 23 *nazareus* l. *nazaraeus*.

X) 11 *viderunt* l. *invenerunt*. — 13 *apparet* l. *apparuit* — *surgens* l. *surge et* — 16 *a bimo* l. *a bimatu*; — *didicerat diligenter* l. *exquisierat*. — 19 *apparet* l. *apparuit*. — 20 *surgens* l. *surge et*.

Y) 8 *profecti* l. *ite et*. — 9 *locum in quo* l. *ubi*.

Chap. III. A) 6 *ab eo* p. *Iordane*. — 11 *vos* a. *baptizo*. — 16 del. *et* 3°.

C) 7 *futura* l. *ventura*. — 9 *potest* l. *potens est*.

X) 2 del. *et*. — 6 res. *fluvio* p. *Iordane*. — 7 del. *suum*. — 10 *vero* l. *enim*. — 10 *exciditur... mittitur* l. *excidetur... mittetur*. — 11 *venit* l. *venturus est*.

Y) 1 *accedit* l. *venit*. — 9 *videamini* l. *velitis*. — 13 *accedit* l. *venit*. — 14 *ille* l. *Ioannes*. — 15 *dimittit* l. *dimisit*.

Chap. IV. A) 4 *pane solo* l. *solo pane*. — 5 *assumit* l. *assumpsit*. — 6 *mandabit* l. *mandavit*. — 8 *assumit* l. *assumpsit*. — 9 *tibi omnia* l. *o. t.* — 12 om. *Iesus*. — 13 *maritimam* l. *maritima*. — 16 *lucem vidit magnam* l. *v. l. m.* — *et umbra* l. *umbrae*. — 18 om. *Iesus* — 25 om. *de* 2° 3°.

B) 10 *Satanas* l. *Satana*. — 15 *Galilaeae* l. *Galilaea*.

C) 5 *supra* l. *super*. — 14 *impleretur* l. *adimpleretur*.

X) 11 *relinquit* l. *reliquit*. — 13 del. *civitate*. — 15 (ad) *viam* l. *via* adde (*regio*) a. *trans*. — 19 del. *fieri*. — 22 *relicta navi* l. *relictis retibus*. res. *suo* p. *patre*. — 24 del *et* 4°.

Z) 23 *in tota Galilaea* l. *totam Galilaeam*.

Chap. V. A) 1 om. *Jesus*. — 16 *vestra bona opera* l. *op. ves. b.* — 24 *reconciliare* l. *reconciliari*. — 41 om. *et* 2°. — 46 *diligatis* l. *diligitis*.

B) 9 add. *ipsi* p. *quoniam*. — 24 *offers* l. *offeres*. — 28 *quoniam* l. *quia*. — 31 *illi* l. *ei*. — 33 *peierabis* l. *periurabis*. — 40 *remitte* l. *dimitte*.

C) 22 *racha* l. *raca*. — 39 *dextera maxilla tua* l. *dexteram maxillam tuam*.

X) 15 *et lucet* l. *ut luceat*. — 23 *super* l. *ad*. — 24 *offer* l. *offeres*. — 27 del. *antiquis*. — 29 *ac non* l. *quam*. — 30 id. — 39 *quisquis* l. *si quis*. — 41 del. *et alia*. — 42 del. *ei; volentem* l. *volenti*. — 44 del. *benefacite his qui oderunt vos... et calumniantibus*. — 45 *quia* l. *qui* 2°. — 46 *habetis* l. *habebitis*.

Y) 11 *conviciis affecerint vos* l. *maledixerint vobis.* — 13 *infatuatus fuerit* l. *evanuerit.*

Chap. VI. A) 6 add. *tuo* p. *ostio.* — 8 *quibus* l. *quid.* — 13 *inducas nos* l. *nos ind.* — om. *amen.* — 15 om. *vobis.* — 22 om. *tui, tuus* 1°. — *si fuerit oculus tuus simplex* l. *s. o. t. f. s.* — 23 *nequam fuerit* l. *f. n.* — om. *ipsae.* — 25 om. *plus* 2°. — 33 *autem* l. *ergo.*

B) 16 *demoliuntur* l. *exterminant* — *pareant* l. *appareant.* — 34 *esse solliciti* l. *s. e.*

C) 2 *facies* l. *facis.* — 6 *orabis* l. *oraveris.* — 7 *quia* l. *quod.* — 30 *minimae* l. *modicae.* — 34 *sibi ipse* l. *sibiipsi.*

X) 1 *habetis* l. *habebitis.* — 5 *quia* l. *qui.* — 6 res. *qui est* a. *in abscondito.* — 7 add. *fore* p. *enim.* — 11 *cotidianum* l. *supersubstantialem.* — 12 *dimisimus* l. *dimittimus.* — 16 del. *quia.* — 21 *erit* l. *est.* — 24 *uni adhaerebit* l. *unum sustinebit.* — 30 *nonne multo* l. *quanto.* — 33 del. *Dei.*

Y) 23 del. *erunt.* — 27 *aetatem* l. *staturam.*

Z) 14 om. *delicta vestra.*

Chap. VII. A) 2 *metietur* l. *remetietur.* — 13 om. *est.* — 14 id. — 17 *fructus malos* l. *m. f.* — 18 *fructus malos* l. *m. f.* — *fructus bonos* l. *b. fr.* — 19 *exciditur* l. *excidetur; mittitur* l. *mittetur.* — 22 *in tuo nomine* l. *in n. t.* (ter).

B) 10 *petet* l. *petierit.* — 11 om. *data.* — 28 *doctrinam* l. *doctrina.* — 29 om. *et* 1°.

C) 6 *disrumpant* l. *dir.* — 12 *eis* l. *illis.* — 27 *eius* l. *illius.*

X) 3 res. *quae est* a. *in oculo* (bis). — 4 *dices* l. *dicis.* — 12 res. *ita* a. *et.* — 18 *ferre* l. *facere* (*bis*). — 21 del. *ipse intrabit in regno caelorum.* — 27 *erat* l. *fuit.* — 29 del. *et Pharisaei.*

Y) 23 *profitebor* l. *confitebor.*

Z) 13 om. *porta.*

Chap. VIII. A) 7 om. *et* 1°. — 9 om. *constitutus.* — 13 *in hora illa* l. *in illa h.* — 17 om. *nostras* 2°. — 20 *tabernacula* l. *nidos.* — 25 om. *ad eum discipuli eius.* — 26 om. *Iesus; increpavit* l. *imperavit.* — 27 add. *et* a. *venti.* — 29 om. *Iesu.* — 31 om. *hinc.*

B) 26 *vento* l. *ventis.*

C) 33 *his* l. *eis.*

X) 3 del. *Iesus.* — 6 *graviter* l. *male.* — 7 del. *Iesus.* — 8 *ut meum sub tectum intres* l. *ut intres sub t. m.* — 10 *apud neminem* l. *non* et mettre *inveni* à la fin. — 13 del. *et* 2°. — 16 *eiecit* l. *eiiciebat.* — 21 del. *eius.* — 28 *Gadarenorum* l. *Gerasenorum.* — 30 del. *non.*

Chap. IX. A) 18 om. *domine.* — 28 *possum hoc* l. *hoc pos.*

B) 5 om. *tua.* — 6 *sciatis autem* l. *autem sciatis.* — 18 om. *tuam.* — 38 *eiciat* l. *mittat.*

C) 5 *aut* l. *an.* — 6 *quoniam* l. *quia.* — 12 *medico* l. *medicus.* — 30 *illorum* l. *eorum.* — 33 *daemone* l. *daemonio.*

X) 12 *ille* l. *Jesus.* — 14 *accedunt* l. *accesserunt.* — 15 *thalami* l. *sponsi.* — 15 *ablatus fuerit* l. *auferetur.* — 28 del. *vobis.*

Y) 2 del. *tibi.* — 16 *plenitudo* l. *plenitudinem.*

Z) 14 om. *frequenter* (?) — 26 *eius* l. *haec* (?)

Chap. x. A) 12 om. *dicentes : pax huic domni.* — 13 om. *illa;* — *veniat* l. *veniet;* — *ad vos revertatur* l. *revertetur ad vos.* — 22 om. *usque.* — 23 add. *enim* p. *amen.* — 25 *servus* l. *servo.* — 30 add. *et* p. *autem.* — 34 *venerim mittere pacem* l. *p. v. m.*

B) 4 *Scariotes* l. *Iscariotes.* — 11 om. *autem.* — 26 om. *est.* — 28 *eum timete* l. *t. e.*

C) 14 add. *de* a. *civitate.* — 32.33 *est in caelis* l. *in c. e.*

X) 3 res. *et* a. *Iacobus.* — 10 *ad iter* ou *in viam* (*a b*) l. *in via.* — 14 res. *illa* p. *civitate.* — 15 *Gomorrhae* l. *Gomorrhaeorum.* — 17 *concilia* l. *conciliis.* — 28 *in gehenna* l. *in gehennam.*

Y) 9 *comparare* l. *possidere;* — *in zonas vestras* l. *in zonis vestris.* — 34 *mittere pacem* l. *p. m.*

Z) 23 add. *si autem et ex illa eiecerint vos fugite in aliam.*

Chap. xi. C) 23 *hunc* l. *hanc.* — 30 add. *est* p. *leve.*

X) 2 *per discipulos suos* l. *duos de discipulis suis.* — 4 *auditis... videtis* l. *audistis... vidistis.* — 5 res. *et* a. *claudi...* a. *surdi...* a. *mortui...* a. *pauperes.* — 8 *mollia gestant* l. *mollibus vestiuntur.* — 9 Ponctuer : *quid existis? prophetam videre?* — 10 del. *enim.* — 15 del. *audiendi.* — 16 *alteris* l. *coaequalibus.* — 23 del. *forte.*

Y) 3 *qui venit* l. *qui venturus es.* — 7 *spectare* l. *videre.* — 30 om. *est* p. *suave;* res. p. *leve est.*

Z) 19 *ab operibus* l. *a filiis.* — 23 *detraheris* l. *descendes.*

Chap. xii. A) 1 *sabbato per sata* l. *p. s. sab.* — 12 *bene facere* l. *benefacere.* — 14 *eum perderent* l. *perd. eum.* — 18 *bene placuit* l. *bene compl.* — 25 *desolatur* l. *desolabitur.* — 27 *erunt vestri* l. *vestri erunt.* — 44 om. *eam.*

B) 8 *est enim* l. *enim est.* — 24 *daemonum* l. *daemoniorum.* — 29 *diripiat* l. *diripiet.* — 49 om. *suos.* — 50 add. *et* a. *frater.*

C) 48 *ille* l. *ipse.*

X) 6 *maius* l. *maior.* — 8 del. *etiam.* — 10 *interrogaverunt* l. *interrogabant.* — 13 *dicit* l. *ait.* — *sana* l. *sanitati.* — 14 *coeperunt* l. *faciebant.* — 22 res. *mutus* a. *loqueretur.* — 25 *sciens autem* l. *Iesus autem sciens.*

— 46 *mater et fratres eius* l. *mat. eius et fr.* — 49 add. *suam* p. *manum.*

Y) 1 *esurierunt et* l. *esurientes.* — 8 *sabbati* p. *est.* — 28 *super vos* l. *in vos.*

Z) 4 *comederunt* l. *comedit.* — 44 res. *et* a. *scopis.* — 47 om. v. 47 ; ou *loqui tecum* l. *te.*

Chap. XIII. A) 4 om. *caeli.* — 14 om. *in.* — *dicens* l. *dicentis.* — 23 *centum, sexaginta, triginta.* — 37 om. *illis.* — 43 om. *audiendi.* — 47 om. *piscium.*

B) 15 *oculis videant* l. *vid. oc.* — 22 *est sem. in spin.* l *sem. est in spin.* — 30 om. *in* 2°. — 36 *dissere* l. *edissere.*

C) 8 *vero* l. *autem.* — 20 *supra* l. *super.* — 35 *adimpleretur* l. *impleretur.* — 43 *sui* l. *eorum.*

X) 5 *supra* l. *in ;* de même qu'au v. 20. — 8 *centum, sexaginta, triginta.* — 9 del. *audiendi.* — 11 del. *illis.* — 14 *cernetis* l. *videbitis* 2°. — 21 *vel* l. *et* a. *persecutione.* — 22 *spinas* l. *spinis ;* del. *istius.* — 28 *dicunt* l. *dixerunt.* — *igitur abeamus et colligamus* l. *imus et colligimus.* — 30 res. *ea* p. *comburendum.* — 32 *omnium seminum* (*b*) l. *omnibus seminibus.* — del. *omnibus* 2°. — 34 *nihil* l. *non.* — 46 *habebat* l. *habuit.* — 48 *subducentes ad littus et* l. *educentes et secus littus ;* — *collegerunt* l. *elegerunt.* — 52 *edoctus regnum* l. *doctus in regno.* — 54 *synagoga* l. *synagogis.* — 57 om. *sua* p. *patria.*

Y) 3 *seminatum* l. *seminare.* — 4 *et cum is seminaret* l. *dum seminat.* — 17 *enim* l. *quippe.*

Z) 35 del. *mundi.*

Chap. XIV. A) 12 om. *eius* 2°. — 28 *venire ad te* l. *ad te venire.*

B) 14 *eius* l. *eis.* — 18 *illos mihi* l. *mihi illos.* — 22 *iussit* l. *compulit.*

C) 11 *tulit* l. *attulit.* — 19 *supra* l. *super.*

X) 3 del. *eum.* — *carcere* l. *carcerem.* — res. *Philippi* p. *uxorem.* — 7 del. *ab eo.* — 8 *monita* (vel. *incitata*) l. *praemonita.* — 9 del. *est.* — del. *autem.* — 12 *cadaver* l. *corpus eius ;illum* l. *illud.* — 15 del. *eius.* — res. *igitur* p. *dimitte.* — 17 *dicunt* l. *responderunt.* — 19 *turbas* l. *turbam.* — 20 *reliquias fragmentorum duodecim cophinos plenos* l. *rel. duod. coph. fr. pl.* — 21 res. *ferme* p. *numerus,* et traduire (avec Érasme) : *Porro qui comederant fuere viri ferme quinquies mille.* — 23 *dimissis turbis* l. *dimissa turba.* — 26 *videntes autem* l. *et videntes.* — 29 *ambulavit* l. *ambulabat.* — *aquas* l. *aquam.* — 31 *continuo autem* l. *et cont.* — *dicit* l. *ait.* — 33 om. *venerunt et.* — 34 *ad terram in* l. *in terram.*

Z) 27 om. *Iesus.* — 29 *et venit* l. *ut veniret.* — 30 del. *validum.*

Chap. XV. A) 9 om. *et* a. *mandata.* — 12 om. *hoc.* — 14 om. *et* a. *duces.* — 34 *quot panes habetis* l. *q. h. p.* — 35 *discumberet* l. *discumberent.* — 38 *manducaverant* l. *manducaverunt.*

B) 4 add. *tuum* p. *patrem.* — 6 om. *suam.* — 12 om. *hoc.*

C) 28 *illius* l. *eius.* — 30 *mutos clodos caecos* (?)

X) 1 *accedunt* l. *accesserunt.* — *ad Iesum* l. *ad eum.* — 5 *munus* doit être suivi d'une virgule. — del. *est.* — 6 om. *et* 1°. — 6 *verbum* l. *mandatum.* — 9 *frustra* l. *sine causa.* — 12 om. *eius.* — *dicunt* l. *dixerunt.* — 14 *cadent* l. *cadunt.* — 22 om. *ei.* — 25 *adorabat* l. *adoravit.* — 31 *turba miraretur* l. *turbae mirarentur.* — 31 res. *mancos sanos.* — 33 om. *ergo.* — 35 *praecipiens* l. *praecepit.* — 36 *accepit* l. *et accipiens.* — *turbis* l. *populo.* — 39 *dimissis turbis* l. *dimissa turba.*

Y) 3 *per* l. *propter.* — 6 de même. — 10 *convocata turba* l. *convocatis ad se turbis.* — 17 *eiicitur* l. *emittitur.* — 26 *catellis* l. *canibus.* — 38 *mulieres et parvulos* l. *p. et m.*

Z) 1 *Pharisaei et scribae* l. *scr. et Ph.* — 2 om. *suas.* — 14 *duces caeci sunt* l. *Caeci sunt, duces caecorum.* — 22 *clamabat* l. *clamavit.* — 30 *claudos, mancos, caecos, mutos* l. *mutos, caecos, claudos, debiles.* — 31 *magnificaverunt* l. *magnificabant.*

Chap. XVI. A) 3 om. *scire.* — 4 om. *prophetae.* — 15 om. *Iesus.* — 19 om. *et* 3°, 5°. — 27 *opus* l. *opera.*

B) 7. 8 *inter* l. *intra.* — 17 om. *ei.*

C) 2 *eis* l. *illis.* — 18 *adversum* l. *adversus.*

X) 3 *quidem* l. *ergo.* — 5 del. *eius.* — 6 *Jesus autem* l. *qui.* — 9 om. *in* (conjecture). — 10 id. — 19 del. *et* a. *tibi.* — 20 del. *suis;* — del. *Iesus.* — 21 *principibus sacerdotum et scribis* l. *scr. et pr. sac.*

Y) 23 *ille autem* l. *qui.*

Chap. XVII. A) 3 *apparuit* l. *apparuerunt.* — 4 add. *et* a. *Mosi.* — 20 *dicit* l. *dixit;* — om. *Iesus.* — 24 om. *ei.*

B) 1 *assumsit* l. *assumit.* — 9 om. *eis.* — 17 om. *autem.* — 20 om. *illuc.*

C) 18 *eum* l. *illum.* — 23 *tertio* l. *tertia.* — 25 om. *in* a. *domum.*

X) 2 *lumen* l. *nix.* — 4 *faciam* l. *faciamus.* — 11 om. *eis* p. *ait;* — *venit* l. *venturus est.* — 15 res. *et* a. *dicens.*

Y) 1 *subducit* l. *ducit.* — 22 *collectis* l. *conversantibus.* — 26 *dicente autem (illo)* l. *et ille dixit.*

Z) 8 *ipsum Iesum solum* l. *s. Iesum.* — 14 *venissent* l. *venisset.* — 15 *animo fit* l. *patitur.*

Chap. XVIII. A) 7 om. *illi.* — 9 *unoculum* l. *cum uno oculo.* — 12 *relinquet* l. *relinquit.* — 16 *duorum testium vel trium* l. *d. v. tr. test.* — 17 add. *et* a. *ecclesiam.* — 19 *quacumque* l. *quamcumque.* — 25 om. *eius* p. *dominus.*

B) 13 *gaudebit* l. *gaudet.*

C) 31 *erant* l. *fuerant.* — 33 *non ergo* l. *nonne ergo.*

X) 2 del. *Iesus.* — 6 *ad collum* l. *in collo.* — 8 *mancum* l. *debilem.* — 11 del. vers. — 15 del. *et* a. *corripe.* — 16 del. *te* p. *autem.* — 18 del. *et* a. *in caelo* (*bis*). — 26 *igitur* l. *autem;* — *adorabat* l. *orabat.* — 29 *procidens igitur* l. *et procidens;* — del. *omnia.* — 31 *et venientes* l. *et venerunt et.* — 32 res. *istud* p. *debitum.* — 33 del. *ergo.*

Y) 17 *renuerit audire* l. *non audierit* (*bis*).

Z) 15 del. *in te.* — 19 res. *amen* a. *dico.* — 21 del. *ad eum;* — res. *ei* p. *dixit.* — 25 *habet* l. *habebat.*

Chap. XIX. A) 4 om. *hominem.* — 11 om. *illis.* — 19 om. *tuum* 1° et *tuam.* — 20 om. *a iuventute mea.* — 29 *reliquit* l. *reliquerit.*

B) 7 *dari* l. *dare.* — 8 *sic fuit* l. *fuit sic.*

C) 10 *homini* l. *hominis* — *muliere* l. *uxore.*

X) 4 del. *eis.* — 13 *increpaverunt* l. *increpabant.* — 14 del. *eis.* — 16 *ad illum ait* l. *ait illi.* — del. *bone.* — 17 del. *Deus.* — 24 *intrare* l. *transire;* — del. *intrare.* — 29 *domos* l. *domum.*

Y) 8 *ad vestram duritiam cordis* l. *ad. dur. cordis vestri.* — 18 *qualia* l. *quae.* — 25 *potest* l. *poterit.*

Z) 4 *creavit* l. *fecit.* — 9 om. *et qui dimissam duxerit moechatur.* — 11 om. *istud.*

Chap. XX. A) 1 add. *enim* p. *est.* — 4 *illis dixit* l. *dix. il.;* — om. *meam.* — 7 om. *meam.* — 23 *et* l. *vel.*

B) 16 *sunt enim* l. *enim sunt.*

C) 16 *autem* l. *vero.* — 19 *deludendum* l. *illudendum.*

X) 9 *et cum venissent* l. *cum ven. ergo.* — 10 *et venientes* l. *venientes autem;* — del. *et* a. *primi;* — *et acceperunt* l. *acc. autem.* — 11 *accipientes autem* l. *et acc.* — 12 *aestum* l. *aestus.* — 15 *aut* l. *an.* — 17 res. *in via* a. *ait.* — 23 del. *vobis.* — 26 *erit* l. *sit.* — 31 *increpavit* l. *increpabat.* — 34 del. *eorum.*

Y) 21 *tuam* p. *sinistram* et non p. *dexteram.*

Z) 15 del. *aut* a. *non.* — 16 del. *multi sunt enim vocati, pauci autem electi.* — 17 del. *discipulos.*

Chap. XXI. A) 4 om. *totum.* — 5 add. *et* a. *sedens.* — 16 *dicit* l. *dixit.* — 26 *habent* l. *habebant.* — 28 om. *quidam.* — 31 om. *ei;* — *praecedunt* l. *praecedent.* — 41 om. *suam.*

B) 9 *qui venturus est* l. *qui venit.* — 16 *dicant* l. *dicunt.* — 33 *sepe* l. *sepem.*

C) 4 *impleretur* l. *adimpleretur.* — 24 *illis* l. *eis.* — 27 *faciam* (subj.) l. *facio.*

X) 7 *sedit super ea* l. *eum desuper sedere fecerunt.* — 9 res. *eum* p. *praecedebant.* — 12 *eiecit* l. *eiiciebat.* — 13 *facitis* l. *fecistis.* — 17 *diver-*

satus est l. *mansit.* — 21 *quod evenit ficulneae* l. *de ficulnea;* — *tollere* l. *tolle.* — 28 del. *mea.* — 30 *ego* l. *eo.* — 32 add. *ita* a. *ut.*

Y) 2 *solventes* l. *solvite et.*

Z) 5 add. *super* a. *pullum.* — 7 *eum* l. *eos* ou *eis* (Ww); — om. *sua.*

Chap. XXII. A) 4 om. *sunt.* — 13 *pedibus eius et manibus* l. *m. et p. eius.* — 30 *sunt* l. *erunt.* — 37 *in* l. *ex.* — 46 *respondere ei* l. *ei resp.*

B) 14 *autem* l. *enim.* — 17 *videatur* l. *videtur;* — *dari* l. *dare.*

C) 6 *contumelia* l. *contumeliis.*

X) 7 del *cum audisset.* — 8 *fuerant* l. *erant;* — *erant* l. *fuerunt.* — 10 *illi* l. *eius.* — 18 *dixit* l. *ait.* — 24 *liberos* l. *filium.* — add. *adfinitatis iure* (*Bèze*) p. *ducat.* — 26 res. *et* a. *secundus.* — 27 del. *et.* — 29 *dixit* l. *ait.* — 35 del. *eum* 1°. — 44 *sub pedibus tuis* l. *scabellum pedum tuorum.*

Y) 4 *mactata* l. *occisa.* — 5 *agrum suum* l. *villam suam.* — 33 *stupebant de* l. *mirabantur in.* — 37 del. *Iesus.*

Z) 21 om. *ei.* — 34 *ad eum* (*d*) l. *in unum.*

Chap. XXIII. A) 4 *autem* l. *enim.* — 8. 9 *enim est* l. *est enim.* — 14 om. vers. — 21 *qui* l. *quicumque.* — 23 *quia* l. *qui.* — 25 *sunt* l. *estis.* — 26 add. *et* a. *id.* — 38 *relinquitur* l. *relinquetur.*

X) 4 del. *et importabilia.* — 34 del. *et* a. *ex illis.* — 35 *effusus* l. *qui effusus est.*

Z) 3 *facite et servate* l. *servate et facite.*

Chap. XXIV. A) 20 om. *in* a. *hieme.* — 23 om. *est.* — 28 del. *et* a. *aquilae.* — 36 *pater solus* l. *sol. pat.*

B) 34 *haec generatio* l. *gen. h.* — 38 *in arcam Noe* l. *Noe in arcam.*

C) 2 *eis* l. *illis.* — 28 *illuc.* l. *illic.* — 35 *vero* l. *autem.* — 38 *nuptum* l. *nuptui.* — 43 *perfodiri* l. *perfodi.* — 45 *supra* l. *super.* — 49 *ebriis* l. *ebriosis.*

X) 2 res. *nonne* a. *videtis.* — 7 del. *pestilentiae et.* — 17 del. *et* a. *qui.* — *res* l. *aliquid.* — 18 *pallium* l. *tunicam.* — 23 *hic* l. *illic.* — 27 del. *et* a. *adventus.* — 30 *super nubes* l. *in nubibus.* — 37 *enim* l. *autem;* — *dies* l. *in diebus;* — del. *et.* — 40.41 *assumitur* l. *assumetur* (*bis*); — *relinquitur* l. *relinquetur* (*bis*). — 43 *vigilia* l. *hora.*

Y) 6 *videte, ne turbemini* l. *videte ne turbemini.* — 43 *scitis* l. *scitote.* — 44 *non putatis* l. *nescitis.* — 45 om. *suus.* — 48 om. *venire.*

Z) 31 del. *et voce.* — 36 res. *neque filius* p. *caelorum.*

Chap. XXV. A) 17 om. *et.* — 20 *mihi tradidisti* l. *tr. m.* — 27 *mittere* l. *committere.* — 37 om. *te* 2°. — 38 om. *te* 3°. — 44 om. *ei.*

B) 11 om. *vero.* — 20 *et ecce* l. *ecce.* — 24 add. *et* a. *metis.*

C) 18 *in terra* l. *in terram.* — 21 *supra* l. *super* (id. 23). — 36 *operuistis*

l. *cooperuistis* (id. 43). — 40 *de* l. *ex.* — 41 *praeparatus* l. *paratus.* — 44 *vel.* l. *aut* 5°.

X) 3 *quinque enim* l. *sed quinque.* — 4 om. *suis* p. *vasis;* — res. *suis* p. *lampadibus.* — 6. del. *venit;* — del. *ei* p. *obviam.* — 19 *ponit* l. *posuit.* — 20 *lucratus sum* l. *superlucratus sum.* — 21 del. *quia* (*id.* 23). — 22 del. *autem.* — 26 *seminavi* l. *semino.* — 27 del. *utique.* — 29 *habet* l. *videtur habere.* — 38 del. *te* 2°. — 39 *quando autem* l. *aut quando.*

Z) 1 del. *et sponsae.* — 15-16 *profectus est. Statim abiit* l. *profectus est statim. Abiit autem.*

Chap. XXVI. A) 3 *Caiaphas* l. *Caiphas.* — 17 om. *die.* — 20 om. *suis.* — 24 *traditur* l. *tradetur.* — 28 *effunditur* l. *effundetur.* — 40 om. *suos.* — 46 *tradit* l. *tradet.* — 50 *ad quod* l. *ad quid.* — 56 *implerentur* l. *adimplerentur.* — 57 *Caiaphan* l. *Caipham.* — 61 *aedificare* l. *reaedificare.* — 64 om. *dei.* — 71 om. *ancilla.*

B) 6 *esset Iesus.* l *Ies. es.* — 10 om. *enim.* — 39 om. *mi.*

C) 10 om. *huic.* — 47 *ipso* l. *eo* 1°. — 67 *ei* l. *eius* 2°. — 75 *ploravit* l. *flevit.*

X) 3 *aulam* l. *atrium.* — 5 del. *forte;* — *fiat* l. *fieret.* — 15 del. *illis.* — 18 *ille* l. *Iesus.* — 22 res. *ei* p. *dicere.* — 26 om. *et* a. *comedite.* — 32 *suscitatus fuero* l. *resurrexero.* — 36 *dicit* l. *dixit.* — 42 *hoc* l. *hic calix;* — *illud* l. *illum.* — 44 res. *iterum* p. *dicens.* — 45 del. *suos;* — *traditur* l. *tradetur.* — 47 res. *et* a. *adhuc.* — 50 *ades* l. *venisti.* — 55 del. *apud vos.* — 57 *congregati sunt* l. *convenerant.* — 58 *aulam* l. *atrium.* — 62 *quid* l. *ad ea quae.* — 64 *super nubes* l. *in nubibus.* — 69 *aula* l. *atrio.* — 71 *cum autem exisset in vestibulum* (*Érasme*) l. *exeunte autem illo ianuam.* — 74 *novi* l. *novisset.*

Y) 8 *ad quid* l. *ut quid.* — 26 *edentibus* l. *coenantibus.* — 37 *animo angi* l. *maestus esse.* — 48 *proderat* l. *tradidit.* — 50 *dixit autem* l. *dixitque.*

Chap. XXVII A) 6 *mittere eos* l. *eos mittere.* — 8 om. *hoc est.* — 15 *dimittere pop.* l. *pop. dim.* — 35 om. *ut... sortem.* — 40 om. *vah;* — om. *dei.* — 46 *lema* l. *lamma.* — 54 *dei filius* l. *fil. dei.*

B) 9 add. *et* a. *tunc.* — 27 *in praetorio* l. *in praetorium.* — 40 *destruit ...reaedificat* l. *destruis... reaedificas.* — 57 *cum sero autem* l. *cum aut. sero.*

C) 11 *ei* l. *illi.* — 13 *dicant* l. *dicunt.* — 19 *illum* l. *eum* 1°. — 43 add. *eum* p. *nunc.*

X) 2 del. *Pontio.* — 7 del. *Haceldama* (ou *Acheldemach*). — 15 *turbae* l. *populo.* — 16 *habebant* l. *habebat.* — 17 res. *illis* p. *dixit.* — 19 *in somnio* l. *per visum.* — 20 *turbis* l. *populis.* — 23 *autem* l. *illis.* — 24 *turba* l. *populo.* — 33 *dicitur* l. *est.* — 36 res. *ibi* p. *eum.* — 42 del. *si;*

— *credemus* l. *credimus*. — 47 *stantium* l. *stantes:* del. *et* a. *audientes*. — 49 *dixerunt* l. *dicebant*. — 55 res. *aspicientes* p. *longe*. — 63 *resurgo* l. *resurgam*.

Y) 7 *in coemeterium pro peregrinis* l. *in sepulturam peregrinorum*. — 46 *circa autem* l. *et circa*. — 48 *et imponens arundini dabat* l. et *imposuit arundini et dabat*.

Z) 4 *innocentem* l. *iustum*. — 16 s. add. *Iesum* a. *Barabbam*. — 29 *illuserunt* l. *illudebant*. — 40 add. *et* a. *descende*. — 57 *didicerat a Iesu* l. *discipulus erat Iesu*.

Chap. XXVIII. A) 6 om. *et*.

B) 8 *magno gaudio* l. *gaudio magno*. — 13 *docti* l. *edocti*.

X) 3 res. *album* p. *vestimentum*. — 6 del. *Dominus*. — 7 res. *a mortuis* p. *surrexit*. — 7 *dixi* l. *praedixi*. — 11 *custodia* l. *custodibus*.

Y) 1 *Post sabbatum autem* l. *vespere autem sabbati*. — 17 *iidem qui dubitaverant* l. *quidam autem dubitaverunt*.

ÉVANGILE
SELON SAINT MATTHIEU

TEXTE, TRADUCTION ET COMMENTAIRE

CHAPITRE PREMIER

KATA ΜΑΘΘΑΙΟΝ

1 ΒΙΒΛΟΣ γενέσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ υἱοῦ Δαυὶδ υἱοῦ Ἀβραάμ.

1 Livret d'origine de Jésus-Christ, fils de David, fils d'Abraham.

Le texte est à peu près celui de Hort et Westcott (H). Les divergences sont indiquées dans les notes (sauf pour l'orthographe et la ponctuation). Les notes sont pratiquement une collation de von Soden (S) avec Hort; dans le cas où ils divergent, le texte de Tischendorf (T) et celui de Vogels (V) sont indiqués.

PREMIÈRE PARTIE : L'ÉVANGILE DE L'ENFANCE (I-II).

1-17. Généalogie de Jésus-Christ (cf. Lc. III, 23-38). — Comme celle de Lc., la généalogie de Mt. est biblique, mais elle est plus sémitique et israélite. En effet, au lieu d'exprimer les relations de paternité par l'article avec le génitif, comme les Grecs, elle emploie le verbe ἐγέννησεν, qui remplace הוליד. L'horizon est plus restreint, puisqu'on ne remonte pas à Adam, mais à Abraham, l'ancêtre des Israélites, qui avait reçu le premier la promesse d'un fils en qui toutes les familles de la terre seraient bénies (Gen. XII, 3). Cette promesse renouvelée à Juda et à David a été tenue et réalisée en Jésus-Christ. Dès lors le peuple juif n'a plus rien à attendre. Ses destinées vont jusqu'à David, point culminant; elles sont comme stationnaires jusqu'à la captivité, puis elles redescendent dans l'obscurité de la lignée messianique. Cependant Israël n'est pas seul en cause. Pourquoi ces quatre femmes nommées dans l'ancienne histoire? Depuis Jérôme les exégètes catholiques y ont vu un signe que Dieu est venu pour les pécheurs. Mais Thamar croyait user de son droit, et Ruth n'est

2 Ἀβραὰμ ἐγέννησεν τὸν Ἰσαάκ,
Ἰσαὰκ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰακώβ,
Ἰακὼβ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰούδαν καὶ τοὺς ἀδελφοὺς αὐτοῦ,
3 Ἰούδας δὲ ἐγέννησεν τὸν Φαρὲς καὶ τὸν Ζαρὰ ἐκ τῆς Θάμαρ,
Φαρὲς δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἑσρώμ,
Ἑσρὼμ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἀράμ,
4 Ἀρὰμ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἀμιναδάβ,
Ἀμιναδὰβ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ναασσών,
Ναασσὼν δὲ ἐγέννησεν τὸν Σαλμών,
5 Σαλμὼν δὲ ἐγέννησεν τὸν Βοὸζ ἐκ τῆς Ῥαχάβ,
Βοὸζ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰωβὴδ ἐκ τῆς Ῥούθ,

pas une pécheresse. Aussi bien cette suggestion serait plutôt dans l'esprit de Lc., qui volontiers cite les femmes. Dire que Mt. a voulu répondre aux attaques des Juifs contre Marie (*J. Weiss*), c'est ne pas voir que « la réfutation aurait été plutôt de nature à encourager les calomniateurs » (*Loisy*, I, 321). Il semble que ces femmes ont comme trait commun d'être étrangères, à la différence de Sara, Rébecca, etc.; à partir des rois, cela n'étonnait plus. En effet, sans parler de Ruth et de Raab, Thamar était probablement cananéenne comme la femme de Juda, et la femme d'Urie était sans doute hétéenne comme lui. C'était une manière de rappeler aux Juifs, que si la parole de Dieu était engagée par rapport à la lignée masculine, il n'en était pas de même des femmes, et que le Messie n'en était pas moins le Messie, ne fût-il pas issu uniquement du pur sang d'Israël.

La liste a été écrite en vue de Jésus.

Le principale indice d'un arrangement systématique, c'est la triple série de quatorze générations. Celui qui a choisi ces chiffres avait évidemment l'intention de ne pas aller plus loin, ce qui équivalait à dire que le temps du Messie était arrivé. Mais pourquoi trois fois le chiffre de quatorze? L'histoire d'Israël se partageait naturellement, nous l'avons dit, en trois parties. Or la première, d'Abraham à David, contenait officiellement dans la Bible quatorze générations. La symétrie pouvait incliner l'auteur à caractériser les autres époques par le même nombre. Mais cela était encore suggéré pour la troisième série par la nature des choses. L'A. T. supposait les générations de quarante années (cf. *Com. des Juges*, p. XXXIX ss.). Or de la captivité de Babylone (598 ou 588 av. J.-C.) il y avait à peu près quatorze générations de quarante ans, soit 560 ans. Mt. n'a évidemment pas l'intention d'aboutir à un compte exact de cette manière. M. Moore (*The Harvard theological Review*, jan. 1921, 97 ss.) a préféré supposer que Mt. songeait aux 490 ans de Daniel (IX, 24 ss.), mais il faudrait mettre les générations à trente-cinq ans, ce qui, dans la Bible ne peut s'appuyer que sur Job XLII, 16. Une fois le chiffre de quatorze de la première série reconnu adaptable à la troisième, Mt. a adopté le même chiffre pour la seconde, sauf à supprimer quelques rois. Le nom de David se compose de trois lettres qui

[2]Abraham engendra Isaac, Isaac engendra Jacob, Jacob engendra Juda et ses frères,

[3]Juda engendra Pharès et Zara de Thamar, Pharès engendra Esrom, Esrom engendra Aram, [4]Aram engendra Aminadab, Aminadab engendra Naasson, Naasson engendra Salmon, [5]Salmon engendra Booz de Rahab, Booz engendra Iobed de Ruth, Iobed

additionnées donnent quatorze (דוד soit 4 + 6 + 4). Peut-être cette coïncidence a-t-elle confirmé Mt. dans son choix, mais seulement comme une raison secondaire (cf. Box. *Interpreter*, jan. 1906, p. 199).

Sur l'origine et la valeur des deux généalogies et sur leurs divergences, voir *Comm. Lc.* Notons spécialement ici que Mt. doit être l'auteur de la généalogie telle qu'elle est ici rédigée, car un simple registre de famille ne comporterait pas un arrangement aussi voulu, et il n'y avait lieu de faire un tel arrangement qu'en vue d'un livre destiné à prouver que Jésus était le Messie. Pour cela une généalogie était indispensable, et il importait peu que le dernier anneau (ou d'autres peut-être) fût légal plutôt que naturel. Si Mt. avait jugé cette généalogie contraire à son dessein de la conception surnaturelle, il l'aurait omise. L'ayant insérée il a tout aussi bien pu la rédiger, naturellement d'après des souvenirs et des documents.

1) Titre. Βίβλος γενέσεως, comme Gen. II, 4; V, 1 en grec. Dans ces endroits le titre commande toute une histoire. On pourrait dire que c'est le cas ici, s'il n'y avait un autre titre au v. 18.

Donc celui-ci ne comprend que la généalogie, dont il indique les trois chaînons principaux. Ἰησοῦς Χριστός, expression rare, qui revient peut-être I, 18; XVI, 21, et Mc. I, 1; Jo. I, 17; XVII, 3, non pas dans Lc., mais Act. II, 38 etc. et souvent dans Paul. Elle a quelque chose de solennel et presque de protocolaire. Si Paul l'emploie souvent, on ne saurait dire qu'il l'a frappée le premier. Les évangélistes Mt. et Mc. se sont conformés à l'usage de leur temps en la plaçant dans le titre, à l'usage du temps de Jésus en l'évitant dans le cours de l'évangile.

— υἱὸς Δαυίδ était le nom le plus courant du Messie, surtout depuis que la haine des Pharisiens pour les Hasmonéens avait ravivé les espérances fondées d'après les Écritures sur la dynastie de David et son rejeton qui devait être le Messie, c'est-à-dire le (roi) oint de Iahvé (*Le Messianisme...*, p. 216). Fils de David, Jésus-Christ est aussi fils d'Abraham, étant directement l'héritier de la promesse (Gal. III, 16) faite à l'ancêtre du peuple juif, tandis que David n'a aucun lien particulier avec Abraham.

Il va sans dire que David descend d'Abraham, mais ce qui importe dans ce titre, c'est de rattacher Jésus-Christ à ces deux grands ancêtres (*horum filium Jér.* contre *Mald. Holtz. Knab. Loisy* etc.).

2) Les frères de Juda sont nommés comme les ancêtres du peuple juif.

3) On s'était habitué à nommer Zara avec Pharès, son frère jumeau; cf. I Chr. II, 4, et le nom des deux frères amenait aussi celui de leur mère.

4) La liste s'en tient à l'essentiel, plus courte même que celle de I Chr. II, 10.

5) Ῥαχάβ ne peut être que la Ῥαάβ des LXX, que Josèphe nomme Ῥαάβη, ou

Ἰωβὴδ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰεσσαί,
6 Ἰεσσαὶ δὲ ἐγέννησεν τὸν Δαυὶδ τὸν βασιλέα.
Δαυὶδ δὲ ἐγέννησεν τὸν Σολομῶνα ἐκ τῆς τοῦ Οὐρίου,
7 Σολομὼν δὲ ἐγέννησεν τὸν Ῥοβοάμ,
Ῥοβοὰμ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἀβιά,
Ἀβιὰ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἀσά,
8 Ἀσὰ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰωσαφάτ,
Ἰωσαφὰτ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰωράμ,
Ἰωρὰμ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ὀζίαν,
9 Ὀζίας δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰωαθάμ,
Ἰωαθὰμ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἄχας,
Ἄχας δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἐζεκίαν,
10 Ἐζεκίας δὲ ἐγέννησεν τὸν Μανασσῆ,
Μανασσῆς δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἀμών,
Ἀμὼν δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰωσίαν,
11 Ἰωσίας δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰεχονίαν καὶ τοὺς ἀδελφοὺς αὐτοῦ ἐπὶ τῆς μετοικεσίας Βαβυλῶνος.

7 s. Ασα plutôt que Ασαφ (THSV).
10 Αμων (*bis*) plutôt que Αμως (THSV).

(variantes) Ῥαχάβη (*Ant.* V, I, 2), et qu'on retrouve sous la forme Ῥαάβ dans Heb. XI, 31; Jac. II, 25. Cette femme qui avait rendu service aux Israélites et confessé sa foi en leur Dieu était le type des prosélytes. Le rabbinisme l'a donnée comme femme à Josué, et l'a regardée comme l'ancêtre de plusieurs prophètes (*Lightfoot*).

On ignore d'après quelle autorité Mt. en fait la femme de Salmon, père de Booz d'après I Chr. II, 11 et Ruth IV, 21. Cette généalogie, si elle était complète, supposerait que la période des Juges a été très courte. Mais on ne prétendait pas indiquer tous les anneaux.

Ruth, autre type de prosélyte.

6) Thamar, Rahab, Ruth, avaient usé d'une industrie très intentionnelle pour obtenir les bonnes grâces de la lignée messianique; mais on ne peut en dire autant de la femme d'Urie, ainsi nommée soit pour rappeler sa faute, soit pour éviter de prononcer son nom. Elle figure ici à cause de la compétition dont le trône fut alors l'objet, et qui amena une décision formelle de David, d'accord avec le prophète Nathan (1 Reg. I). Mt., à la différence de Lc., s'en est tenu à la ligne de succession royale. David seul est nommé roi, mais il inaugure une dynastie bien connue par la Bible.

7 s.) La critique textuelle (THS) se prononce pour la leçon Ασαφ, d'après

engendra Jessé, 6 Jessé engendra le roi David. David engendra Salomon de la femme d'Urie, 7 Salomon engendra Roboam, Roboam engendra Abia, Abia engendra Asa, 8 Asa engendra Josaphat, Josaphat engendra Joram, Joram engendra Ozias, 9 Ozias engendra Joatham, Joatham engendra Achaz, Achaz engendra Ézéchias, 10 Ézéchias engendra Manassé, Manassé engendra Amon, Amon engendra Josias, 11 Josias engendra Jéchonias et ses frères lors de la déporta-

l'accord de l'Égypte avec D [dans Lc.] *k c g q*. D'autant que Ασα d'Antioche et des *syrr.* avec *it.* et *vg.* peut passer pour une correction d'après l'A. T. — Mais la critique littéraire ne peut admettre que l'auteur, qui n'a pu rédiger cette liste sans consulter l'A. T., ait mis le nom d'un psalmiste au lieu d'un roi de Juda. Cette confusion est plutôt le fait d'un copiste. Il faut donc admettre que Ασαφ est une très ancienne erreur. Zahn attribue l'erreur au traducteur de Ma.; lui aussi eût dû s'informer.

8) Dans l'histoire des Rois (II Reg. VIII ss.) Joram a pour successeur Ochozias, père de Joas, qui fut père d'Amasias, lequel fut père d'Azarias ou Ozias. Mt. a donc omis trois noms, ajoutés par Aphraate, *syrcur. éth.* D. (dans Luc.). Jér : *Verum quia Evangelistae propositum erat tres tessaresdecades in diverso temporum statu ponere, et Joram generi se miscuerat impiissimae Iezabel, idcirco usque ad tertiam generationem eius memoria tollitur.* Et en effet Athalie, mère d'Ochozias, était fille de Jézabel. Ce n'est pas l'origine païenne de cette dernière qui la rendait odieuse, mais ses persécutions contre les prophètes pour abolir le culte de Iahvé. Il est vrai que Manassé se conduisit très mal, mais il avait fait pénitence (II Chr. XXXIII, 18). Il est même possible (mais non aussi assuré que le dit HEER, *Bibl. Stud.* XV, 129 ss.) que cette *damnatio memoriae, erasio nominis*, ait été pratiquée par la Synagogue, de telle sorte que ces noms ne figurassent pas dans les listes généalogiques.

D'après Holtz., Mt. a lu Ὀζίας (cod. A) au lieu de Ὀχοζίας dans I Chr. III, 11, ce qui supposerait une distraction invraisemblable puisqu'en tout cas les deux autres noms omis se trouvaient dans ce passage. — Mt. a retenu la forme Ὀζίας pour ʿOuzziah (II Reg. XV, 13. 30); le même qui est appelé ailleurs ʿAzaryiah (II Reg. XIV, 21 etc.).

10) Ἀμώς (au lieu d'Ἀμών ou Ἀμνών) à peu près d'après les mêmes autorités que Ἀσάφ au v. 7. Le cas doit être résolu de la même manière.

11) D'après l'A. T., Josias a pour fils Ioaqim, père de Ioakin ou Jéchonias; Ioaqim a des frères (II Chr. XXXVI, 10), dont Sédécias, le dernier roi de Jérusalem au temps de la captivité, tandis que cela n'est dit nulle part de Jéchonias. On serait donc tenté de dire avec Jérôme que le Jéchonias de Mt. représente une première fois Ioaqim, la seconde fois son fils; cf. v. 17. Quant à insérer εγεννησεν τον Ιωακειμ, Ιωακειμ δε avec Θ etc. et Ir. III, 21, 9 : *Ioseph enim Ioachim et Iechoniae filius ostenditur, quemadmodum et Matthaeus generationem eius exponit,* c'est corriger Mt. d'après II Reg. XXIV ss.; Jér. LII, 31.

Jérémie XXII, 29 ne dit pas précisément que Jéchonias n'aura pas d'enfants du tout, mais plutôt que nul de ses descendants ne montera sur le trône de David

12 Μετὰ δὲ τὴν μετοικεσίαν Βαβυλῶνος Ἰεχονίας ἐγέννησεν τὸν Σαλαθιήλ,
Σαλαθιὴλ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ζοροβάβελ,
13 Ζοροβάβελ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἀβιούδ,
Ἀβιοὺδ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἐλιακείμ,
Ἐλιακεὶμ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἄζώρ,
14 Ἄζὼρ δὲ ἐγέννησεν τὸν Σαδώκ,
Σαδὼκ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἀχείμ,
Ἀχεὶμ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἐλιούδ,
15 Ἐλιοὺδ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἐλεάζαρ,
Ἐλεάζαρ δὲ ἐγέννησεν τὸν Μαθθάν,
Μαθθὰν δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰακώβ,
16 Ἰακὼβ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰωσὴφ τὸν ἄνδρα Μαρίας ἐξ ἧς ἐγεννήθη
Ἰησοῦς ὁ λεγόμενος Χριστός.

16. τον ανδρα... Χριστος (THV) et non Ιωσηφ] δε ω εμνηστευθη παρθενος Μαριαμ εγεννησεν Ιησουν τον λεγομενον Χριστον (S).

(*Condamin, ad h. l.*). Jéchonias avait, semble-t-il, 18 ans lorsqu'il fut emmené en captivité. D'ailleurs l'intention de Mt. est seulement de dire qu'une nouvelle série commence après le début (non le retour) de la captivité; μετοικεσία (moins usité que μετοίκησις) est l'émigration, la transportation.

12) Jéchonias fut tenu en prison durant trente-sept ans, et rendu à son rang royal par Evil-Mérodach, successeur de Nabuchodonosor (II Reg. XXIV, 8-17; Jer. LII, 31-34). Son fils Salathiel est indiqué par I Par. III, 17. Au même endroit (v. 19), dans le grec, Zorobabel est fils de Salathiel, tandis que dans l'hébreu il est fils de Padaïah. Mt. se rencontre sur ces deux noms avec Lc. III, 27, puis tous deux commencent une série de noms qui ne sont pas nommés dans la Bible. Mais Lc. a dix-huit intermédiaires entre Zorobabel et Joseph. On ne sait à quel endroit la liste de Mt. a été abrégée; ce qui est clair c'est que Mt. n'a pas tenu compte des descendants de Zorobabel dont la liste figurait dans I Par. III, 21-24.

16) On ne nie pas qu'une généalogie existant séparément ait pu se terminer par ces mots : « or Joseph engendra Jésus », soit qu'on ignorât alors la conception miraculeuse, soit qu'on entendît « engendra » au sens légal. Mais c'est le texte de Mt. qu'il faut fixer, et il n'est pas douteux qu'il ait porté après Joseph : τὸν ἄνδρα Μαρίας, ἐξ ἧς ἐγεννήθη Ἰησοῦς ὁ λεγόμενος Χριστός. C'est la leçon des trois recensions de Soden, c'est-à-dire de toute la tradition manuscrite, sauf ce qui va être dit. Il est d'ailleurs très plausible que Mt., anticipant sur les faits, ait nommé Joseph l'époux de Marie, puisque c'était seulement à titre d'époux que Joseph pouvait, dans l'opinion de Mt. sur la conception virginale, figurer comme un anneau dans la généalogie de Jésus. Le passif ἐγεννήθη pouvait s'entendre

tion à Babylone. 12 Après la déportation à Babylone, Jéchonias engendra Salathiel, Salathiel engendra Zorobabel, 13 Zorobabel engendra Abioud, Abioud engendra Eliacim, Eliacim engendra Azor, 14 Azor engendra Sadoc, Sadoc engendra Achim, Achim engendra Elioud, 15 Elioud engendra Eléazar, Eléazar engendra Matthan, Matthan engendra Jacob, 16 Jacob engendra Joseph, le mari de

sans difficulté de la naissance d'un enfant par rapport à la mère. Le nom propre de Jésus devait terminer la généalogie; Mt. y ajoute « dit le Christ », pour justifier le titre du v. 1. — λεγόμενος n'est omis que par Tert. *k d syrcur.*

Mais le titre d'époux de Marie dans ce contexte pouvait laisser supposer — à qui n'aurait pas expliqué ce v. d'après la suite — que Jésus était né de Joseph par Marie. C'est pour éviter ce sens, par un scrupule, et pour préciser dès ce moment la virginité de Marie, que le texte a été transformé par Θ et le groupe Ferrar en ᾧ μνηστευθεῖσα παρθένος Μαριὰμ ἐγέννησεν Ἰησοῦν τὸν λεγόμενον Χριστόν. Les termes de fiancée et de vierge sont assez clairs comme manifestation de ce scrupule. De même *arm. k* et *it.* Seulement en latin *b* ayant ajouté *erat* à *desponsata*, il a dû reprendre la phrase *Maria autem;* et *genuit* ayant paru moins propre pour une femme, *d* a écrit *peperit;* qui est peut-être la traduction de ἔτεκεν si ce mot se trouvait dans D (lacuneux). *Syrcur.* a combiné les méthodes de *b* et de *d :* « lui à qui était fiancée Marie la Vierge, laquelle enfanta Jésus-Christ ». Ces variations sont un indice évident de l'embarras où l'on s'était mis en altérant le texte. La fameuse leçon du *syrsin.* n'est qu'une autre manière d'en sortir : « Joseph auquel était fiancée Marie la Vierge engendra Jésus qui est nommé le Messie ». C'est-à-dire que lisant ἐγέννησεν avec le groupe Ferrar, il l'a entendu de Joseph comme dans tous les cas précédents, ce qui l'a obligé à supposer ἐμνηστεύθη au lieu de μνηστευθεῖσα, exactement comme *b.* Ni le syriaque *sin.* ni *b* ne supposent un autre texte primitif que celui du groupe Ferrar, visiblement retouché. Il est bien clair qu'il ne saurait représenter ni le texte de Mt. ni un autre texte où Joseph eût été le père naturel, puisqu'il contient les mots de fiancé et de vierge Marie.

En traduisant ce texte en grec, et en le donnant comme celui de Mt., Soden a commis une énormité critique. Encore est-il que tel quel il ne peut s'entendre que d'une filiation légale, ce qui explique l'adhésion de M. Heer (*Bibl. Stud.* XV, 159 ss.)

En laissant τὸν ἄνδρα Μαρίας, avec ἐγέννησεν (comme a lu Barsalibi), on arrivait au texte du ms. A de Ciasca (dans Burkitt, *Ev. da Meph.* II, 264) : « Jacob engendra Joseph, époux de Marie, qui d'elle engendra Jésus-Christ », qui ne peut passer ni pour authentique, ni pour judéo-chrétien (Barsalibi!) mais seulement pour une nouvelle combinaison, marque de l'embarras où cet ἐγέννησεν devait jeter les Sémites. Soden a sagement renoncé à argumenter du dialogue de Timothée et Aquila (ed. CONYBEARE, *Anecdota Oxoniensia,* classical series, p. VIII). A la p. 76, le Juif essaye de tirer parti du texte de Mt. qu'il cite : τὸν ἄνδρα Μαρίας· ἐξ ἧς ἐγεννήθη ις ὁ λεγόμενος χς, car il ajoute aussitôt καὶ Ἰωσὴφ ἐγέννησεν τὸν ιν τὸν λεγόμενον χν, περὶ οὗ νῦν ὁ λόγος, φησὶν ἐγέννησεν ἐκ τῆς Μαρίας.

ST. DEINIOL'S LIBRARY,
HAWARDEN.

17 Πᾶσαι οὖν αἱ γενεαὶ ἀπὸ Ἀβραὰμ ἕως Δαυὶδ γενεαὶ δεκατέσσαρες, καὶ ἀπὸ Δαυὶδ ἕως τῆς μετοικεσίας Βαβυλῶνος γενεαὶ δεκατέσσαρες, καὶ ἀπὸ τῆς μετοικεσίας Βαβυλῶνος ἕως τοῦ Χριστοῦ γενεαὶ δεκατέσσαρες.

18 Τοῦ δὲ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἡ γέννησις οὕτως ἦν. Μνηστευθείσης τῆς μητρὸς αὐτοῦ Μαρίας τῷ Ἰωσήφ, πρὶν ἢ συνελθεῖν αὐτοὺς εὑρέθη ἐν

C'est-à-dire : « donc Joseph a engendré Jésus, puisqu'il dit qu'il l'a engendré de Marie ». C'est précisément cette conclusion, avons-nous dit, qu'on a voulu éviter en écrivant : « auquel était fiancée Marie la Vierge ». Aussi le chrétien n'admet pas l'argumentation, et reprend le texte en le lisant : ᾧ μνηστευθεῖσα Μαρία· ἐξ ἧς κ. τ. λ., qu'il justifie en ajoutant le v. 17. A la page 88 le texte est cité : τὸν Ἰωσὴφ τὸν μνηστευσάμενον Μαριάμ, ἐξ ἧς, nouvelle manière d'éliminer τὸν ἄνδρα Μαρίας! Dans toute cette pullulation de variantes, *syrsin.* étant le seul à reprendre *Joseph* est parfaitement négligeable. L'union est demeurée parfaite en somme, sur une leçon qui a paru difficile; c'est un double indice d'authenticité (cf. *RB.* 1920, p. 351 s.).

17) Il y a quatorze générations dans la première liste en comptant David à la fin; quatorze dans la seconde en comptant Jéchonias, mais non David; dans la troisième, pour atteindre le chiffre de quatorze, il faut compter de nouveau Jéchonias et enfin Jésus. Comme l'auteur ne peut s'être trompé sur le nombre des générations qu'il indique expressément, il faut donc que le Jéchonias du v. 11 soit un autre que celui du v. 12, c'est-à-dire en réalité Joaqim. Le traducteur grec a pu se contenter, pour des noms assez semblables, de la forme Jéchonias. On ne peut guère, nous l'avons dit, supposer une erreur des mss. En tout cas l'omission serait fort ancienne, car Porphyre tablait déjà sur le texte actuel (Comm. de Jér. sur Dan. c. 1).

18-25. Le secret de la génération de Jésus. — Cette péricope est très exactement la suite de la précédente. Celle-ci se terminait sur une énigme. Pourquoi n'avoir pas dit que Joseph avait engendré Jésus, mais qu'il était né de Marie? Les chrétiens le savaient, mais Mt. le leur rappelle en rappelant aussi aux Juifs que le Messie devait naître d'une vierge. Le lien avec ce qui précède explique pourquoi les faits sont pris du point de vue de Joseph. La conception surnaturelle est supposée. Ce qui importe ici, c'est qu'elle soit avouée de Joseph, qui accepte aux yeux du peuple son rôle officiel de père de Jésus. Il est en quelque sorte le témoin légal et autorisé du fait qui avait été prédit.

18ª) χριστοῦ seul n'est guère attesté que par les *latt.* et *syr.* (*sc*), mais se rattache très bien au v. 16. D'autant que Ἰησοῦ est ajouté soit après (B et Or. gr.), soit avant, par tous les autres, mais contrairement à l'usage qui n'a jamais l'article devant I. X. — γένεσις est la leçon de THSV d'après ℵBCPSZΔΘW et d'autres, *bo.* Eus. — γέννησις Ir. gr. (III, 11) Antioche, *sa.* et comme on peut croire *latt.* et *syrr.* Cette dernière leçon est commandée par le sens (*Zahn*). Après le livret d'origine (γένεσις), vient la révélation sur le mode de la génération (γέννησις). Les copistes ont pu se laisser aller à ramener le mot du titre (v. 1), plutôt qu'ils n'ont eu l'esprit de pénétrer le sens du morceau et de corriger dans ce sens.

Marie, de laquelle naquit Jésus, qu'on appelle Christ. [17]Donc toutes les générations, depuis Abraham jusqu'à David, sont quatorze générations, et depuis David jusqu'à la déportation à Babylone, quatorze générations et depuis la déportation à Babylone jusqu'au Christ, quatorze générations.

[18] Or la génération du Christ était telle : Sa mère Marie ayant été fiancée à Joseph, avant qu'ils eussent habité ensemble elle se

οὕτως indique une explication. Or cette explication ne porte pas sur les circonstances de la naissance, puisque le lieu même ne sera nommé qu'à la péricope suivante; elle porte donc sur la conception miraculeuse, ce qui confirme γέννησις, et prouve que γένεσις n'a rien à faire ici, même au sens de naissance (Lc. I, 14).

18b) Mt. parle d'une fiancée, puis d'un mari (v. 19) et d'une femme (v. 20), en parfaite harmonie avec le droit hébreu sur le mariage. Notre conception des fiançailles suppose l'égalité entre les futurs époux; on dit un fiancé, comme une fiancée. Dans l'antiquité hébraïque, la femme passait de la puissance d'un agnat, ordinairement le père, sous la puissance du mari. Elle n'était pas fiancée, mais accordée, pour ne pas dire cédée moyennant une somme d'argent. Avec le temps son consentement fut requis, et il l'était au temps de Jésus, mais dès qu'elle était accordée, elle avait un Seigneur (בעל) qui pouvait la nommer sa femme. Dans l'A. T., on suppose seulement que le futur se procure une accordée (ארשׂ, quelle que soit l'étymologie du mot), ou qu'une fille est accordée. Le mot grec est μνηστεύω, à la voix moyenne pour celui qui s'assure une femme, au passif pour la jeune fille qui est accordée. Son futur mari qui est déjà son Seigneur peut toujours la prendre chez lui (II Sam. III, 14). Il y a seulement cette différence entre le droit hébreu et le droit romain (*quid* du droit hellénistique?) que dans le droit romain du temps d'Auguste, les fiançailles mettaient plus d'égalité entre les parties et pouvaient toujours être rompues. On ne pouvait pas encore parler de mari et de femme. Tandis que chez les Juifs le mari avait déjà vraiment acquis sa femme. Il était sans doute libre de la répudier; mais il avait ce droit même après le mariage! Après les seules fiançailles il y fallait déjà un écrit, et si le mari mourait avant le mariage, l'accordée était censée veuve (Michna *Qiddouchin* III, 10; *Git.* VIII, 9; *Ketubot*, I, 2; III, 3, et Maimonide cité par Selden, *uxor Hebraica*, p. 93).

Pourtant le mariage n'était tout à fait conclu que lorsque l'accordée avait été mise réellement à la disposition du mari. Normalement c'était chez les Romains par la *deductio in domum*, mais cette formalité n'était pas essentielle (Cuq, *Les institutions juridiques des Romains*, II, p. 86). Les Juifs se servaient d'une formule plus compréhensive : le mari prenait la femme (*nissouin*), et cette prise de possession était essentielle au mariage. Elle pouvait s'accomplir même chez le beau-père, pourvu que la femme fût introduite dans une chambre particulière où son mari pourrait venir la trouver (Tobie, VIII, 15 ss.).

Ces points connus — et ils ne sont pas douteux —, on voit que Mt. a voulu se placer d'abord dans la situation où Marie était accordée, mais où le mariage

γαστρὶ ἔχουσα ἐκ πνεύματος ἁγίου. 19 Ἰωσὴφ δὲ ὁ ἀνὴρ αὐτῆς, δίκαιος ὢν

19. δειγματισαι (TH) ou παραδειγματισαι (SV).

---

n'était pas encore conclu comme mariage, parce que Joseph ne l'avait pas introduite chez lui. C'est le sens de πρὶν ἢ συνελθεῖν αὐτούς. Les mots grecs peuvent signifier les rapports entre époux, comme ont compris Jér. Chrys. etc., mais ils eussent été irréguliers avant le *nissouin* (παραλαβεῖν, v. 20) et il est peu probable que Mt. ait voulu écarter cette éventualité directement. Il entend bien dire que la conception miraculeuse s'est produite avant que de pareils rapports aient eu lieu, mais il suffisait pour cela de marquer qu'ils étaient exclus par la situation légale. Dans *Tebt.* 334 l. 4 σ[υ]νῆλθον πρὸς γάμον signifie simplement : « je me suis mariée ».

— εὑρέθη dans le sens de נִמְצָא, « il se trouva que », « il fut constaté »; le texte ne dit pas que ce fut par Joseph, et certainement les paroles de Jérôme à ce sujet manquent d'exactitude (*non ab alio inventa est nisi a Joseph*), d'autant que Marie n'habitait pas chez lui, et que la grossesse dut être remarquée d'abord par les parents de Marie, par sa mère avant tous. Les femmes ne sont-elles pas les premières à saisir ces symptômes chez d'autres femmes? Mais Joseph devait être averti et il le fut. On s'étonne qu'il ne l'ait pas été par Marie. Dans l'intention de Mt. c'est parce qu'il devait être éclairé par un ange. Et puisque Dieu avait pris l'initiative, Marie devait lui laisser le soin de tout conduire.

Mt. ajoute que la conception était « d'esprit saint ». Quelques anciens et même des modernes (*ap. Kn.*) ont compris que dès lors il fut reconnu que Marie avait conçu de l'Esprit-Saint. Ce pourrait être le sens du grec; le surnaturel ne pouvait être constaté, mais aurait pu être cru d'après l'affirmation de Marie, le témoignage d'Élisabeth, une révélation etc. Mais ce ne doit pas être la pensée de Mt. qui réserve cette révélation à l'ange (v. 20). Il s'exprime donc d'après la foi de son temps qui croyait au caractère surnaturel de la conception, pour ne pas laisser le lecteur en suspens sur ce point. Mt. fait abstraction de l'annonciation de l'Ange Gabriel à Marie, parce qu'il ne s'occupe ici que de la situation légale de Jésus par rapport à Joseph qui devra accepter la paternité officielle. D'ailleurs il est en parfaite harmonie avec Lc. I, 35, même pour les termes, ce qui est à noter, car ἐκ πνεύματος ἁγίου n'est nullement une expression courante pour désigner une conception miraculeuse. Dans aucun des deux textes il n'y a d'article. L'Esprit-Saint n'est donc pas personnifié; c'est plutôt une expression pour marquer l'action divine qui donne la vie et qui féconde. Aussi bien la théologie attribue à Dieu et non à l'une des personnes divines les actions *ad extra*. — Le génitif absolu qui commence la phrase déroge à l'usage grec, puisque Marie revient ensuite comme sujet (cf. Gen. XLIV, 4); il y a des exemples classiques dans K.-G. § 494. Le but de cette construction anormale est de mettre en vedette la situation; ici l'irrégularité est diminuée par l'incise πρίν κ. τ. λ. qui éloigne le sujet.

19) Joseph est nommé mari, d'après le droit hébreu sur les fiançailles. Quel était le droit et le devoir d'un époux si sa fiancée commettait une faute? Cette faute était assimilée à l'adultère, et punie de mort selon la rigueur de la loi

trouva enceinte par la vertu de l'Esprit-saint. [19]Joseph, son mari, étant juste et ne voulant pas l'exposer au décri public, forma le

(Dt. XXII, 23 s.). L'époux avait incontestablement le droit de se porter accusateur et de faire condamner son accordée. Cette hypothèse est exposée par Josèphe (*Ant.* IV, VIII, 23), qui semble même lui en faire un devoir. Toutefois cette obligation n'est pas inscrite dans la loi. C'est par un contresens qu'Abarbanel a entendu Dt. XXIV, 1 des fiançailles (cf. BUXTORF, *de sponsalibus*, p. 86 s.). La Michna ne pose pas le cas. Aussi il semble que Jérôme a exagéré en fondant l'obligation sur la loi : *non solum reos, sed et conscios criminum obnoxios esse peccati*, allusion à Lév. v, 1 qui est trop vague pour régir ce cas. Or, dans cette hypothèse délicate, quand le texte de la loi n'est pas formel, il y a comme un accord de la coutume pour laisser le mari maître de céder de son droit. On ne peut donc pas dire que Joseph avait une obligation de justice légale à dénoncer sa fiancée, s'il l'eût crue coupable. Mais d'autre part il serait absurde de dire que c'est par justice qu'il ne l'a pas dénoncée — à moins que précisément il ne l'eût pas crue coupable!

Nous pouvons maintenant aborder le texte. Trois partis s'offraient à Joseph : dénoncer Marie; la répudier secrètement; la prendre avec lui, ce qui rendait le mariage définitif.

La plupart des modernes (même *Kn.*) interprètent : étant juste (il ne pouvait songer à la prendre); d'autre part il ne voulait pas la dénoncer; il se résolut donc à la renvoyer secrètement. Mais il n'y a pas trace dans le texte d'une opposition entre les deux premiers termes. Mt. n'a pas écrit : δίκαιος μὲν ὤν, μὴ θέλων δέ, « étant juste et cependant ne voulant pas » comme il eût dû le faire pour exprimer l'opposition, mais δίκαιος ὢν καὶ μὴ θέλων, c'est-à-dire : « étant juste, et par conséquent ne voulant pas », comme a compris Éphrem (*Moes.* 22) : *quamobrem ex justitia cogitavit, ut tacite eam dimitteret.* De même Chrys. et Jér., les versions *syrr. arm.*, et l'on peut dire aussi *latt.* et coptes. C'est encore l'opinion de J. Weiss, Er. Klostermann, enfin Merx, qui a même écrit : « Il croyait à son innocence, malgré les apparences qui étaient contre elle, et était persuadé de l'opération de l'Esprit-Saint, de sorte que précisément parce qu'il était juste, il ne voulait pas la dénoncer » (p. 23). Il est exagéré de dire que Joseph était dès lors persuadé de l'opération de l'Esprit-Saint (Éphrem), mais Jér. a donné la note juste : « *quomodo Joseph cum crimen celet* (ou *celaret*) *uxoris, iustus scribitur? sed hoc testimonium Mariae est, quod Joseph sciens illius castitatem, et admirans quod evenerat, celat silentio, cuius mysterium nesciebat.* On ne peut se dérober à la rigueur de cet argument qu'en traduisant juste par *bon, doux,* comme Chrys. (et encore *Klost.*). Joseph aurait pris son parti par bonté d'âme, un peu au détriment de la justice légale. Mais ce ne peut être le sens de δίκαιος en grec. Et nous ne prétendons pas non plus que δίκαιος signifie juste au sens purement légal.

Joseph était juste comme les Israélites soucieux de rendre à Dieu et au prochain ce qui leur était dû. Quoi qu'il en soit du devoir légal qui eût incombé à un époux persuadé du tort de sa fiancée, Joseph se laissait guider par la justice envers elle. Cette justice exigeait d'abord qu'il ne la dénonçât pas, et sur ce

καὶ μὴ θέλων αὐτὴν δειγματίσαι, ἐβουλήθη λάθρᾳ ἀπολῦσαι αὐτήν. [20] Ταῦτα δὲ αὐτοῦ ἐνθυμηθέντος ἰδοὺ ἄγγελος Κυρίου κατ' ὄναρ ἐφάνη αὐτῷ λέγων Ἰωσὴφ υἱὸς Δαυίδ, μὴ φοβηθῇς παραλαβεῖν Μαρίαν τὴν γυναῖκά σου, τὸ

20. Μαριαν (H) ou Μαριαμ (TSV).

---

point l'intention de Joseph était ferme. En effet μὴ θέλων indique un point sur lequel Joseph est fixé : il ne veut pas dénoncer Marie publiquement. δειγματίζειν est un terme plus rare (MM.) que παραδειγματίζειν, et dont le sens est moins fort, comme Eusèbe (*Quaest. ad Steph.* 221) l'a expliqué : τὸ μὲν γὰρ παραδεῖγμα τὴν ἐπὶ κακῶς πράξαντι εἰς πάντας φανέρωσίν τε καὶ διαβολὴν ὑποβάλλει νοεῖν, τὸ δὲ δεῖγμα τὸ φανερὸν ἁπλῶς ποιῆσαι, donc faire un exemple infamant, ou bien simplement livrer à la publicité. On peut juger que le terme le moins fort et le plus rare est l'original, d'après B Z א[a] Pap.-Ox. et fam. 1, probablement avec *syrr.* et *sa.*

Donc, non seulement Joseph ne veut pas mettre en mouvement l'action publique, ce qui eût pu entraîner une peine capitale, et en tout cas l'infamie, mais il ne veut même pas qu'une répudiation publique expose au grand jour la situation de Marie. Que faire? « il se proposa » (ἐβουλήθη) marque le point auquel il s'arrêta par un jugement pratique, sans toutefois avoir pris une décision irrévocable, comme le prouve la suite. — ἀπολῦσαι est le terme grec le plus approchant du terme technique גרש, répudier, comme Joseph avait le droit de le faire s'étant fiancé Marie, et comme il devait le faire afin qu'elle fût libre d'en épouser un autre. Au point où en étaient les choses, une répudiation publique eût amené aussitôt un scandale. Il n'en était pas de même si Joseph donnait secrètement un *libellum repudii,* sans date, et l'on pouvait compter que l'autorité publique n'interviendrait pas. — Mais le scandale n'était-il pas à la fin inévitable, et Joseph pouvait-il ainsi gagner autre chose qu'un délai? On peut toujours répondre que cela n'était plus son affaire. En réalité son moyen eût été très efficace, s'il eût cru Marie enceinte d'un autre. Car son affection pour elle, sa débonnaireté, si elle l'eût empêché de la livrer au jugement des hommes, eût dû lui suggérer à tout le moins des circonstances atténuantes et même excusantes. Il a pu supposer que sa fiancée avait été induite par ses parents à d'autres noces. Si lui, par vertu, cédait de son droit et s'effaçait, rendre la liberté à sa fiancée n'était pas l'exposer au déshonneur; c'était plutôt laisser à un autre la possibilité de faire son devoir en épousant Marie. Mais nous avons déjà exclu ce soupçon, puisque dans ce cas la répudiation discrète pouvait bien être l'acte d'un homme indulgent, mais n'eût pas dû être attribuée à un sentiment de justice ou simplement de vertu. Joseph s'en rapportait à Dieu et Mt. n'insiste pas sur des conséquences que l'intervention de Dieu va rendre inutiles.

20) ἐνθυμεῖσθαι, s'arrêter à un plan. Le dessein était formé, et cependant Joseph hésitait à l'accomplir, puisque l'ange lui dit : « Ne crains pas de prendre avec toi Marie », comme s'il y songeait encore, quoiqu'il y vît difficulté. Il est interpellé : « Fils de David », parce qu'en prenant Marie il va ranger le Messie dans la lignée de David en sa personne, en acceptant d'être son père officiellement.

dessein de la répudier secrètement. [20]Comme il était dans cette pensée, voici qu'un ange du Seigneur lui apparut en songe, disant : « Joseph, fils de David, ne crains pas de prendre chez toi Marie ta femme, car ce qui est conçu en elle est l'ouvrage de l'Esprit-saint.

C'est là surtout ce que Mt. avait à cœur. Mais s'il attache beaucoup d'importance à l'attestation surnaturelle, décisive pour fixer Joseph, il n'affirme nullement que Joseph n'avait rien soupçonné de tel. Il est juste, et il se demande encore s'il ne va pas introduire chez lui une jeune femme qui lui aurait été infidèle ! Ce mot de juste suffit pour exclure une pareille compromission. — παραλαβεῖν était l'acte propre du *nissouin* par lequel le mariage était définitivement contracté, et par le fait Marie devenait sa femme τὴν γυναῖκά σου, qualité qu'elle avait déjà en partie comme fiancée d'après le droit hébreu. — γεννηθέν, au neutre; cf. Lc. I, 35; c'est le thème de la péricope, qui commence par γέννησις selon nous. Joseph n'a donc qu'à se prêter au plan divin, auquel il se trouve associé. Son adhésion n'est demandée qu'au moment où cela est nécessaire. Déjà par son vertueux silence il s'est montré digne du dépôt que Dieu lui confie : *et blandientis affectu ei per somnium angelus loquitur, ut iustitiam silentii comprobaret* (*Jér.*). — C'est ici le premier avertissement donné par Dieu à Joseph en songe (II, 13.19.22). Un songe a peu d'importance. Aussi Mt. a soin de dire que l'ange a *apparu*, comme tel; et rien n'empêche que Dieu donne la certitude de sa parole dans le sommeil comme dans l'état de veille. Mais le sommeil a quelque chose de plus passif. Joseph n'intervient pas, ne donne pas la réplique à l'ange. C'est ensuite qu'il obéit. Cette attitude convient à son rôle effacé. Combien est plus solennelle l'ambassade de l'ange Gabriel auprès de Marie pour solliciter son consentement dans la lumière d'une intelligence croissante du mystère ! — ὄναρ ne se trouve que dans Mt. sous la forme κατ'ὄναρ. Les attiques disaient seulement ὄναρ; κατ'ο. est dans une inscription de Pergame.

Nous concluons qu'on a exagéré de deux façons en prétendant pénétrer par l'exégèse dans les sentiments de Joseph. Il n'a pas manqué de Pères (*Justin, Ambr. Aug. Chrys.*) ayant déduit du texte qu'il avait soupçonné Marie d'adultère. Par exemple Augustin (*ad Maced. ep.* 153, c. IV, 9) : *Ioseph.... cum eam comperisset esse praegnantem cui se noverat non esse commixtum et ob hoc nihil aliud quam adulteram credidisset, puniri tamen eam noluit; nec approbator flagitii fuit.* D'autre part des écrivains anciens (*Ps.-Bas.; Ps.-Orig. ap. Kn.*) et de nombreux modernes ont interprété le v. 18 comme si Joseph avait été instruit de l'opération du Saint-Esprit. Or si Joseph avait eu la fâcheuse opinion, le texte ne dirait pas qu'étant juste il n'a pas voulu révéler la situation de Marie, car la justice lui en faisait plutôt un devoir s'il croyait Marie coupable. Et s'il avait été au courant, l'ange ne le fixerait pas en lui apprenant que l'enfant est conçu du Saint-Esprit. Ces deux excès viennent de ce qu'on a voulu tirer du texte autre chose que ce qu'il dit, et on ne peut savoir cela même qu'en tenant compte du but de l'auteur et de l'esprit dans lequel il a écrit.

Mt. se préoccupe uniquement de faire de Joseph un témoin de la conception miraculeuse, librement associé à la naissance légale de Jésus, témoin qui a

γὰρ ἐν αὐτῇ γεννηθὲν ἐκ πνεύματός ἐστιν ἁγίου· 21 τέξεται δὲ υἱὸν καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν, αὐτὸς γὰρ σώσει τὸν λαὸν αὐτοῦ ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν. 22 Τοῦτο δὲ ὅλον γέγονεν ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν ὑπὸ Κυρίου διὰ τοῦ προφήτου λέγοντος·

23 Ἰδοὺ ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ ἕξει καὶ τέξεται υἱόν,
καὶ καλέσουσιν τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἐμμανουήλ·

reçu sa conviction d'en haut, par le ministère d'un ange. Joseph est donc celui qui doit être éclairé. En attendant, que fait-il? Il est disposé à se retirer, bien résolu à ne rien faire qui attire l'attention sur le cas de Marie. L'auteur a conscience que la situation est surnaturelle et mystérieuse, que les personnages sont dans une atmosphère de miracle, et eux-mêmes doivent le savoir ou du moins s'en douter. Peu importe que le premier dessein de Joseph ait été plus ou moins bien calculé pour conserver le secret, puisqu'il est corrigé par l'intervention de l'ange. Son attitude est déjà celle des disciples qui auront toujours besoin d'être rassurés en présence du surnaturel. Nous avons donc parfaitement le droit d'estimer avec Éphrem, Jérôme et tant de pieux auteurs, que Joseph n'a pas cessé de croire à l'innocence de sa très pure fiancée.

Zahn a noté avec raison que Joseph ne manifeste ni colère, ni reproches. La conclusion qui semblait s'imposer était combattue dans son esprit par ce qu'il avait compris de la pureté et de la fidélité de Marie. Au lieu de lui attribuer seulement un grossier bon sens, incapable de mettre les réalités spirituelles en balance avec celles de l'ordre matériel, un chrétien ne peut aborder le sanctuaire de ces âmes très pures sans le respect qu'exigent les principes mêmes de la foi, et la situation qui leur a été faite dans le mystère de l'Incarnation. Il faut accepter et appliquer dans toute son étendue le principe de Chrysostome : Joseph s'élève au-dessus de la loi ancienne, « car la grâce étant déjà présente, il devait apparaître des signes d'une conduite plus relevée. De même que le soleil, encore qu'il ne montre pas ses rayons, éclaire déjà d'avance les régions de sa lumière, ainsi le Christ éclairait le monde dès le sein de sa mère ».

21) La formule rappelle Gen. XVII, 19 (Isaac) et Gen. XVI, 11 (Ismaël), le futur καλέσεις équivalant à un ordre. De même dans Lc. I, 13, le nom de Jean est indiqué d'avance. C'était la prédestination à de grandes choses; d'après *Pirqè de Rabbi Eliézer* 32 : « six personnes ont reçu leur nom avant leur naissance : Isaac, Ismaël, Moïse notre docteur, Salomon, Josias et le nom du Messie » (Ps. LXXI, 17). D'après Lc. I, 31, c'est Marie qui devait donner le nom de Jésus. Ici c'est Joseph parce qu'il transmet le droit messianique de David à l'enfant. Dans l'A. T., c'est tantôt le père, tantôt la mère, et il est naturel qu'ils se soient entendus. Le nom de Jésus en hébreu יֵשׁוּעַ est rétabli par les versions syriennes (sauf la palestinienne), car on savait parfaitement l'équivalence de l'hébreu et de la forme grecque. Aussi Mt. se dispense d'indiquer l'interprétation, qui était bien connue : Ἰησοῦς δὲ (ἑρμηνεύεται) σωτηρία κυρίου (PHILON, *de Mut. nom.* 21).

— αὐτὸς γάρ en vedette, « car c'est lui qui ». — τὸν λαὸν αὐτοῦ n'est pas le monde entier ou les fidèles dans l'Église (contre Kn.), mais le peuple d'Israël,

[21]Elle enfantera un fils et tu lui donneras le nom de Jésus, car il sauvera son peuple de leurs péchés. » [22]Or tout cela arriva pour que fût accompli ce que le Seigneur avait prononcé par le prophète qui avait dit :

[23]Voici que la Vierge concevra et enfantera un fils, et on lui donnera le nom d'Emmanuel ;

car Jésus devait être présenté à Joseph comme le Messie davidique, envoyé d'abord dans l'intérêt des Israélites qui composaient ou devaient composer son peuple. D'autre part ce n'est pas le Messie de ceux qui rêvaient du triomphe d'Israël sur ses ennemis politiques (*Le Messianisme...* p. 103, 121, 230, etc.), mais il sauvera son peuple de ses péchés (cf. Lc. I, 77). Comment? il n'est question ni de la prédication de la pénitence, ni de la mort rédemptrice. Ces précisions sont réservées à l'avenir. Mais on est frappé de la ressemblance de cette formule avec celle de Ps. CXXIX (CXXX), 8 qui parle de Dieu : καὶ αὐτὸς λυτρώσεται τὸν Ἰσραὴλ ἐκ πασῶν τῶν ἀνομιῶν αὐτοῦ. Jésus fera donc ce qu'on attendait de Dieu, et cela n'est point étonnant puisque son origine est toute surnaturelle.

22) C'est un commentaire de l'évangéliste (tous les modernes, sauf *Weiss*) et non une suite des paroles de l'ange (*Chrys.*), car cette formule est tout à fait dans sa manière. Il aime à montrer dans les faits du N. T. l'accomplissement d'une prophétie, ἵνα πληρωθῇ I, 22; II, 15; IV, 14; XII, 17; XXI, 4; XXVI, 56, ou ὅπως πληρωθῇ II, 23; VIII, 17; XIII, 35; ou encore τότε ἐπληρώθη, II, 17; XXVII, 9. Il est difficile de penser qu'il a mis une grande différence entre ce dernier mode, qui constate simplement l'accomplissement, et ἵνα ou ὅπως. Les deux conjonctions sont employées dans la *Koinè* au lieu du simple infinitif (πληρωθῆναι III Regn. II, 27). Le sens de causalité finale est donc peu marqué. On ne saurait dire en effet que la prophétie est la cause du fait qu'elle annonce, ni par conséquent que le fait dût avoir pour but de réaliser une prophétie. Le fait surnaturel a sa cause dans les desseins de Dieu. Seulement dans certains cas il a plu à Dieu d'annoncer ses desseins, de les indiquer d'avance, soit en les esquissant dans d'autres faits (sens spirituel), soit en les annonçant d'avance directement (sens littéral). C'est ce lien entre les deux Testaments que Mt. a voulu mettre en relief, en montrant que les réalités du Nouveau étaient comme le terme et la plénitude de l'Ancien. ἵνα est donc à prendre non pas tout à fait ἐκβατικῶς « de façon que », mais très modérément τελικῶς, « pour » et non pas « dans le but de », ni même « afin que » avec le subjonctif. Cf. לקים מה שנאמר (Bacher, *die Agada der Tan.* II, 176 note 6) pour l'accomplissement de Jér. IX, 9.

— ὅλον est surtout la conception surnaturelle, mais le rôle de Joseph y est compris, puisque c'est lui qui donnera le nom de l'enfant. — Le parf. γέγονεν est pris par quelques-uns au sens de l'aoriste (cf. ἐγένετο... ἵνα... πληρωθῇ Jo. XIX, 36), mais ici l'incarnation est un fait permanent qui justifie l'emploi du parfait (*Deb.* § 343, 3). — Allusion à Is. VII, 14, oracle prononcé spécialement comme une promesse du Dieu d'Israël.

23) On ne saurait dire si Isaïe est cité d'après les Septante ou d'après

ὅ ἐστιν μεθερμηνευόμενον Μεθ' ἡμῶν ὁ θεός. 24 Ἐγερθεὶς δὲ ὁ Ἰωσὴφ ἀπὸ τοῦ ὕπνου ἐποίησεν ὡς προσέταξεν αὐτῷ ὁ ἄγγελος Κυρίου καὶ παρέλαβεν τὴν γυναῖκα αὐτοῦ· 25 καὶ οὐκ ἐγίνωσκεν αὐτὴν ἕως οὗ ἔτεκεν υἱόν· καὶ ἐκάλεσεν τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν.

24. εγερθεις (THV) plutôt que διαγερθεις (S). — ο *a*. Ιωσηφ (HV) plutôt que *om*. (TS).

---

l'hébreu. — ἕξει avec les mss. ℵAQ (B λήμψεται), mais qui ont pu être corrigés d'après Mt. Au lieu de : « elle nommera », leçon de l'hébreu, le grec avait καλέσεις, simple contre-sens, corrigé par Mt. (le ms. Γ a καλέσουσιν, probablement d'après Mt.), comme il devait nécessairement le faire, puisque l'ange avait dit καλέσεις à Joseph avec le nom de Jésus. Le pluriel καλέσουσιν étant indéterminé, s'entend des fidèles qui reconnaîtront en Jésus l'Emmanuel. Le Targum est la transcription littérale de l'hébreu.

Quant à la relation de la prophétie à l'événement, il faut d'abord constater que Mt. tenait la conception surnaturelle comme un fait, et que ce n'est pas le texte d'Isaïe qui lui en a suggéré l'idée. C'est ce que pensent non seulement les catholiques, mais aussi les autres (*Holtz.*, etc.). Le fait admis, Mt. l'a vu prophétisé dans les paroles d'Isaïe, et à très juste titre, car Isaïe parlait certainement d'un sauveur divin, et Michée v, 3-5 fait allusion à la même croyance. Tous les deux attendent le salut d'Israël d'un enfant issu d'une origine mystérieuse et parlent à ce propos de la mère, qu'Isaïe désigne même comme « la jeune fille », ce qui, pour nous encore, pratiquement signifie « la vierge ». La traduction des LXX prouve qu'on l'entendait ainsi, car il n'y a pas de discussion possible sur le sens de παρθένος. Que les Juifs aient ensuite prétendu que l'Emmanuel était Ezéchias, nous le savons par Justin (Dial. XLIII, LXVII S. LXXI, LXXVII), mais cette interprétation d'Isaïe ne saurait se soutenir. D'après Jér. (sur Is.) : *Quidam de nostris Isaiam prophetam duos filios habuisse contendunt, Iasub et Emmanuel : et Emmanuel de prophetissa uxore eius esse generatum, in typum domini Salvatoris.* Mais cette explication méconnaît deux points : le premier qu'Isaïe parle de la Vierge avec une solennité particulière, ou comme a très bien dit Gressmann (*Der Ursprung der Israelitisch-jüdischen Eschatologie*, p. 273) ἐν μυστηρίῳ ; le second qu'Isaïe a eu en effet un enfant comme signe de la dévastation assyrienne, mais il l'a nommé *Maher-chalal-ḥach-baz*. Les deux enfants d'Isaïe sont par leurs noms les signes présents du salut réservé à Emmanuel qui viendra plus tard (VIII, 18). Ces points sont suffisamment clairs (cf. *RB.* 1892, p. 486 ss.), dans un texte très obscur parce que les perspectives sont sur le même plan. Si Gressmann peut dire que « le mieux est de traiter chaque verset pour lui-même » (*l. l.* p. 277), Mt. avait bien le droit de s'attacher à la figure du Sauveur d'Israël sans expliquer dans quelle mesure elle était engagée ou non dans les événements contemporains d'Isaïe. Le fait assuré de la conception miraculeuse suffit à constater que la prophétie mystérieuse d'Isaïe est désormais comprise et accomplie. Gressmann (*l. l.* p. 283) a supposé qu'Isaïe était l'écho d'une ancienne tradition mythologique, mais

ce qui veut dire : Dieu est avec nous. 24Réveillé de son sommeil, Joseph fit ce que l'ange du Seigneur lui avait commandé, et il prit chez lui sa femme; 25et il ne la connaissait pas jusqu'au jour où elle enfanta un fils; et il lui donna le nom de Jésus.

il doit avouer qu'elle aurait complètement disparu. Chose étrange, les apocalypses juives qui exaltent le plus le Messie futur ont négligé de parler de sa naissance, parce qu'elles le tenaient pour un être préexistant auprès de Dieu qui apparaîtrait en force et en gloire. Les autres qui le croyaient d'origine humaine n'avaient pas à insister sur sa naissance qui ne pouvait avoir d'efficacité particulière. De sorte que l'oracle d'Isaïe est resté isolé dans le judaïsme, en attendant sa réalisation divine. Les rois égyptiens et syriens se croyant d'origine divine devaient regarder le jour de leur naissance comme une manifestation de leur divinité, mais Jésus ne naissait pas sur le trône, et c'est bien d'Isaïe (aussi de Michée) que Mt. se réclame à bon droit. Sur Virgile, cf. *RB.* octobre, 1922 : *Le prétendu Messianisme de Virgile.*

S'il n'est question nulle part de parthénogénèse dans les écrits juifs, c'est peut-être parce qu'on y tenait mordicus à la descente charnelle de David. Aussi Mt. a-t-il insisté sur le rôle paternel de Joseph qui résolvait la difficulté. — *Emmanuel,* « Dieu avec nous », nom qui sort complètement du grand nombre de noms propres où entre le nom divin. Mt. n'a pas songé à remplacer Jésus par Emmanuel. Les deux données, réelle et prophétique, se complètent mutuellement. Même en écrivant en araméen, Mt. avait à expliquer ce nom, comme a fait la version syriaque, tandis qu'il n'avait pas à expliquer ישוע, nom propre dont le sens était bien connu des Juifs même parlant araméen, quoique l'araméen n'employât pas ישע pour « sauver ».

24) Il n'est pas dit expressément que Joseph ait accompli l'ordre le jour même; cependant les termes indiquent un grand empressement. Joseph obéit promptement à un ordre qui répondait à sa conviction de l'innocence de Marie. Elle est désormais sa femme. L'aor. προσέταξεν répond à notre plus-que-parfait; il est normal en grec quand l'action ne se prolonge pas.

25) Jér. qui lisait *filium suum primogenitum* a fait remarquer avec raison : *cum hic mos sit divinarum Scripturarum, ut primogenitum non eum vocent, quem fratres sequuntur, sed eum qui primus natus sit.*

D'ailleurs τὸν πρωτότοκον, inséré probablement d'après Lc. II, 7, est omis avec raison par les éditions critiques (THS). On est donc encore moins autorisé à avancer (*Holtz. Allen*, etc.) que l'union exclue en ce moment eut lieu plus tard. M. Loisy a dit beaucoup mieux : « Cette remarque... ne contient pas une négation formelle de la virginité subséquente de Marie, la préoccupation de son auteur étant tournée tout entière vers la naissance de Jésus » (I, 341). La remarque n'était pas indispensable, le lecteur eût bien supposé que Joseph aurait respecté la pureté de Marie. Si Mt. a appuyé sur ce trait, c'est peut-être parce que les Juifs avaient commencé leurs calomnies connues d'Origène (*Contra Cels.* I, 40). — Sur la tournure, cf. Gen. VIII, 7 : le corbeau ne revint pas jusqu'à ce que la terre fût sèche, mais il ne revint pas non plus après. — C'est Joseph qui est le sujet de ἐκάλεσεν. En donnant à l'enfant le nom de

Jésus, il montre qu'il est instruit du plan divin et qu'il y entre librement. Ayant pris Marie pour femme, il accepte la paternité légale de Jésus, qui en réalité est conçu du Saint-Esprit. Le miracle ne devait se produire qu'une fois, mais il suffisait pour que Marie fût désormais et à jamais épouse du Saint-Esprit. Les situations étaient fixées.

De Bethléem a Nazareth. — Dans le chapitre qui suit on pourrait distinguer la venue et l'hommage des Mages (1-12), la fuite en Égypte (13-15); le massacre des Innocents (16-18), le retour, et l'installation à Nazareth (19-23). Mais ces divers épisodes sont étroitement unis dans la même trame. C'est la venue des Mages qui oblige à préciser que Jésus est né à Bethléem, selon les Écritures, qui motive la fuite en Égypte et le massacre. Le retour n'est qu'une conséquence nécessaire, et l'établissement à Nazareth le pendant de la naissance à Bethléem. L'évangéliste montre une autre unité dans le dessein de Dieu qui avait prévu et voulu ces faits, qui les avait laissé pressentir par les Écritures, plus formelles et solennellement constatées quant au lieu de la nativité du Messie. Sur leur caractère historique, voir la note à la fin du chapitre.

CHAPITRE II

[1] Τοῦ δὲ Ἰησοῦ γεννηθέντος ἐν Βηθλεὲμ τῆς Ἰουδαίας ἐν ἡμέραις Ἡρῴδου τοῦ βασιλέως, ἰδοὺ μάγοι ἀπὸ ἀνατολῶν παρεγένοντο εἰς Ἱεροσόλυμα

[1]Or Jésus étant né à Bethléem de Judée au temps du roi Hérode,

1-12. Les Mages.

1) Le simple Ἰησοῦ reprend le Ἰησοῦν de I, 25, comme Χριστοῦ (I, 18) avait repris Χριστός (I, 16), et γεννηθέντος se rattache bien à γέννησις, de I, 18, quoique le verbe signifie naturellement « étant né ». C'est maintenant seulement que Mt. indique les deux circonstances du lieu et du temps, Bethléem et le règne d'Hérode, parce qu'elles sont nécessaires pour l'intelligence de ce qui va suivre. Il en ressortira que la naissance à Bethléem était prédite par les Écritures, sans que Mt. soit obligé d'employer sa formule de I, 22 etc. Bethléem appartient à la Judée au sens restreint, pour la distinguer de Bethléem de Zabulon (Jos. XIX, 15). Jérôme note : *Librariorum hic error est. Putamus enim ab evangelista primum editum, sicut in ipso hebraico legimus, Judae, non Judaeae.* Deux raisons : on pouvait distinguer Bethléem de Juda d'une autre Bethléem, mais il n'y en avait pas d'autre en dehors de la Judée au sens large; de plus le texte de Michée va dire *terra Juda*. On se demande si Jérôme renvoie ici à l'évangile des Nazaréens (Zahn, *Gesch. n. K.* II, p. 652) ou à l'ancien testament en hébreu (Schmidtke, *T U*, XXXVII, p. 276 s.). Nous inclinons pour la seconde opinion, car, lorsqu'il écrit le Com. sur Mt., Jérôme ne parle plus comme dans le *de vir. ill.* c. III : *ipsum hebraicum*. Il n'a pas reproché une erreur aux copistes latins, mais aux copistes grecs. Mt. est censé avoir su qu'on devait rendre יהודה par Ἰούδα, en latin *Judae* (I Regn. XVII, 1) ou *Juda*. Évidemment le même mot hébreu eût pu se rendre τῆς Ἰουδαίας (I Regn. XVII, 1, A), mais c'eût été une erreur au cas où le texte parlait de la tribu de Juda, non du pays des Juifs. Bethléem de Juda était en effet une expression connue dans l'A. T., cf. Ruth I, 1 etc. Si Jérôme avait qualifié l'évangile nazaréen d'*ipsum hebraicum*, il aurait dit non pas *putamus*, mais *certum est*.

Sur Hérode, voir *Comm. Lc.*

— ἰδού après un gén. absolu peut passer pour un trait du style de Mt., dans les récits de l'enfance, I, 20; II, 13.19, et ailleurs IX, 18.32; XII, 46; XVII, 5; XXVI, 47; XXVIII, 11; cf. *Introd.* p. CII, s.

— μάγοι, du perse ancien *magus*, accadien maḫḫu (?). En grec ce mot a eu deux sens. Le premier assez nettement déterminé et presque officiel indique les

2 λέγοντες Ποῦ ἐστὶν ὁ τεχθεὶς βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων; εἴδομεν γὰρ αὐτοῦ

chefs religieux des Perses (*Hérodote, Xénophon, Strabon* etc.), et par conséquent des personnages honorés et honorables. Le second sens est plus vague. Après la conquête de Babylone, les Mages étaient devenus versés dans l'astronomie du temps, c'est-à-dire dans l'astrologie, ce qui comportait des pratiques suspectes, si bien que mage, d'où la magie, était presque synonyme d'enchanteur ou de sorcier (*Soph. Plat.* etc). C'est dans un sens assez défavorable que les conjurateurs ou enchanteurs chaldéens ont été nommés μάγοι dans Daniel (I, 20; II, 2.10.17; IV, 4; V, 7.11.15. Théod. et II, 2.10 LXX). Or l'intention de Mt. n'est nullement de déprécier les Mages. Il était donc très naturel qu'on vît en eux des prêtres persans, selon le sens officiel et honorable du mot. C'est la tradition iconographique de Rome depuis la peinture de Sainte-Priscille au début du second siècle (bonnets phrygiens), jusqu'à celles du IIIe et du IVe siècle, où le costume est plus développé. Cette tradition fut exprimée dans la Basilique constantinienne de Bethléem et la préserva de la ruine (VINCENT et ABEL, *Bethléem*, p. 127 s.).

C'est aussi la tradition presque unanime des Pères : Clém. d'Al. (*Strom.* I, 15); Origène (*c. Cels.* I, 58, distinguant précisément les Mages des Chaldéens), Diodore de Tarse, Chrys., Cyr. d'Alex., Juvencus, Prudence (cf. DIECAMP, *Hippolytos von Theben*, p. 63), l'évangile arabe de l'enfance (*Tisch.* p. 183; *Peeters*, II, p. 9).

Mais cette opinion ne cadre guère avec les termes de Mt. qui fait venir les Mages d'Orient. Or, d'après la Bible, comme d'après l'usage actuel de Jérusalem, l'Orient ou l'est désigne les pays au delà du Jourdain et de la mer morte. Les présents apportés par les mages sont les présents traditionnels de l'Arabie (cf. v. 11). Que les Mages soient venus d'Arabie, Justin l'affirme en dix endroits du dialogue contre Tryphon (LXXVII, 4; LXXVIII, 1. 2.5.7.9; LXXXVIII, 1; CII, 2; CIII, 3; CVI, 4). Ce n'est pas à cause de la prophétie de l'astre de Num. XXIV, 17, qui n'est citée que la dernière fois. Il est vrai que Justin fait allusion dès le début (LXXVII, 3) à Is. VIII, 4, mais ce passage n'avait qu'un rapport assez lointain avec l'adoration des Mages; on ne pouvait songer aux dépouilles de Damas que s'il était déjà établi que les Mages venaient d'Orient. Justin emprunta-t-il à un évangile apocryphe inconnu, comme le prétend Resch (*Das Kindheitsev.* p. 139 s.)? On peut aussi bien croire que ce fut à la tradition locale, soutenue aussi par Épiphane, autre Palestinien (*de fide*, VIII, p. 1085 c; M. XLII, 785). Tertullien (*adv. Marc.* III, 13) a peut-être été guidé par le Ps. LXXI : *reges Arabum et Saba munera offerent illi : nam et magos reges habuit fere oriens* (cf. *adv. Jud.* IX).

L'Orient par rapport à Jérusalem désigne plutôt le pays au delà de l'Araba que la Mésopotamie ou la Babylonie, assez connues pour que Mt. les ait nommées par leur nom, si c'eût été son intention. Le juif de Celse (I, 58) a parlé des Chaldéens dans l'intention de dénigrer les Mages. Jérôme a fait des Mages les descendants de Balaam d'après Num. XXIV, 17, mais en excluant le dénigrement (d'après Dan. II, 2 *Com.*); *consuetudo autem et sermo communis magos pro maleficis accipit; qui aliter habentur apud gentem suam ex eo quod sint philosophi Chaldeorum.* Sans aller jusqu'à la philosophie, l'astrologie n'était pas toujours mal vue, et elle était le fait des Mages; cf. HIPPOL. *Elenchos* I, 13 : Démocrite avait eu des relations καὶ ἀστρολόγοις καὶ ἐν Βαβυλῶνι μάγοις.

voici que des Mages venus d'Orient arrivèrent à Jérusalem, [2] disant : « Où est le roi des Juifs qui vient de naître? Car nous avons vu son

Il y a donc lieu de supposer que Mt. a employé μάγοι dans le sens de savants astronomes, sans y joindre cette nuance péjorative contre laquelle les Pères se sont parés en prenant les Mages pour des Persans. La tradition romaine a pu être implantée dans la basilique de Bethléem par les architectes impériaux.

Récemment Dieterich (*Die Weisen aus dem Morgenlande, ZnTW* 1902 p. 9-14) a fait venir les Mages du Nord. Le récit de Mt. ne serait qu'une transformation de la visite de Tiridate à Néron en l'an 66. Dion Cassius (LXIII, 1, 1-7; éd. Boissevain, p. 68 ss., cf. Suétone *Nero* 13) a raconté assez longuement comment ce roi d'Arménie a obtenu de Néron la couronne en le reconnaissant pour son dieu (καὶ ἦλθόν τε πρὸς σὲ τὸν ἐμὸν θεὸν, προσκυνήσων σε ὡς καὶ τὸν Μίθραν), donc au même titre que Mithra. Après quelques scènes jouées avec une pompe orientale qui parut aux Romains une comédie, Tiridate s'en retourna par un autre chemin : ἀνεκομίσθη δὲ οὐχ ἥπερ ἦλθε. Ni Dion, ni Suétone ne donne à Tiridate le nom de Mage. Pline (*H. N.* XXX. 2, 16) dans une charge contre les prêtres charlatans, nous apprend que Néron se fit initier à des rites qui devaient être mithriaques plutôt qu'avestiques, et prononce le nom de Mages, dans un sens défavorable : *Magus ad eum Tiridates venerat Armeniacum de se triumphum adferens et ideo provinciis gravis. navigare noluerat, quoniam expuere in maria aliisque mortalium necessitatibus violare naturam eam fas non putant. Magos secum adduxerat, magicis etiam cenis eum initiaverat.* Mais à moins de supposer que Mt. se soit inspiré précisément de ce texte, et il est clair que non, puisqu'il prend les Mages dans un sens honorable, il est impossible de voir un lien entre la démarche du roi d'Arménie, telle que Dion devait la raconter plus tard, et celle des Mages. L'opinion publique n'a regardé les protestations de Tiridate que comme les bassesses d'un candidat royal, non comme un hommage religieux rendu à un Sauveur. D'ailleurs comment supposer qu'un événement de l'an 66 a pu être transformé, antidaté, transporté dans l'histoire de l'enfance du Christ et surtout être accepté par les chrétiens comme une partie authentique de l'évangile? La tradition subséquente n'a pas même été tentée de faire ce rapprochement qui paraissait de nature à rendre plausible la venue des Mages à Jérusalem (contre *Dieterich*, cf. ED. MEYER, *Ursprung*... I, p. 60, note). — Que les Mages aient été des rois, c'est ce que nous avons vu déjà dans Tertullien par une pure combinaison exégétique avec le Ps. LXXI, 10. Le nombre de trois est déjà celui de la fresque du début du IIe siècle, sans doute d'après le nombre des présents qu'ils apportent sur leurs mains nues. Leurs noms, leurs reliques appartiennent à l'hagiographie. Les Mages viennent εἰς Ἱεροσόλυμα, capitale des Juifs. La forme est celle de Mt. sauf XXIII, 37 (Ἱερουσαλήμ), au neutre pluriel, sauf ici au v. 3.

2) L'explication de ce qui suit dépend en grande partie du sens de ἀστήρ. Depuis Kepler on a même cherché à déterminer par un phénomène céleste la date de la Nativité, en assignant la conjonction de Saturne et de Jupiter dans le signe des Poissons. Toutes ces conjectures échouent contre le fait que ἀστήρ, à la différence d'ἄστρον, ne peut signifier ni une conjonction, ni même une cons-

tellation, mais seulement un astre isolé; Boll (*Der Stern der Weisen,* ZnTW, 1917, p. 40 ss.) l'a prouvé de la manière la plus convaincante. Mais cet astre isolé peut être un météore ou une comète aussi bien qu'une étoile. Il est clair d'après le texte qu'il n'est pas question d'un horoscope d'après l'état normal du ciel. Chrys. en a donné la raison décisive : « L'œuvre de l'astronomie (astrologie) n'est pas de savoir par les astres qui est né, mais de prédire l'avenir d'après l'heure (c'est-à-dire la disposition des astres) au moment de la naissance » (M. LVIII, 62). Il y a donc dans l'astre quelque chose d'exceptionnel. On l'a entendu de deux manières : *a*) Cet astre est tellement extraordinaire que ce fut un météore créé par Dieu, qui servit de guide aux mages depuis l'Orient et très spécialement de Jérusalem jusqu'au lieu où était l'enfant : Chrys., Diodore de Tarse, etc., et encore de nos jours Schanz, Kn., Fillion, sauf des réserves sur le rôle du météore comme guide. Mais ces réserves suppriment l'argument principal, tiré du v. 9. Ces auteurs, très nombreux, ont été décidés soit par ce verset, soit aussi par le dessein de montrer que l'Écriture ne favorisait en rien l'observation des astres, suspecte de conduire à l'astrologie. C'est en particulier le but bien marqué de Diodore de Tarse qui finit par qualifier l'astre de δύναμίν τινα θειοτέραν, εἰς ἄστρον μὲν σχηματιζομένην, une apparence d'astre créée par miracle, ce qui est s'éloigner du sens naturel du passage. Cette opinion a je ne sais quoi d'étrange, car un simple météore ne pouvait guère suggérer la nativité d'un grand personnage; cette manière de guider les mages a aussi quelque chose d'un peu mécanique. On peut répondre que Dieu est tout-puissant et que sa sagesse est infiniment supérieure à la nôtre, mais la question est de savoir si un autre sens ne serait pas plus satisfaisant.

b) Origène a pensé à une comète : τὸν ὀφθέντα ἀστέρα ἐν τῇ ἀνατολῇ καινὸν εἶναι νομίζομεν καὶ μηδενὶ τῶν συνήθων παραπλήσιον, οὔτε τῶν ἐν τῇ ἀπλανεῖ οὔτε τῶν ἐν ταῖς κατωτέρω σφαίραις, ἀλλὰ τῷ γένει τοιοῦτον γεγονέναι, ὁποῖοι κατὰ καιρὸν γινόμενοι κομῆται ἢ δοκίδες (en forme de poutres) ἢ πωγωνίαι (la queue en bas) ἢ πίθοι (en forme de tonneaux)...

Eusèbe (M. XXII, 656; *Dem. ev.* IX *prooe.*) : « Pour d'autres hommes célèbres et illustres, on voit paraître les lueurs d'astres étrangers, tels que ceux qu'on nomme comètes, météores, astres barbus » etc. On a objecté que la comète passait pour un présage sinistre. Mais Origène, devançant les modernes, et ne leur laissant que la peine de chercher d'autres textes, exposait comment l'apparition d'une comète devait naturellement mettre les mages sur la voie d'un événement, spécialement d'une naissance extraordinaire : « Nous avons lu dans l'ouvrage de Chérémon le stoïcien sur les comètes, comment il arrive que des comètes se sont levées pour des événements favorables, et il en expose l'histoire. » Origène pour sa part n'admet pas le don prophétique des comètes, mais les mages devaient y croire. On a eu tort de citer dans ce sens Cicéron (*de divin.* I, 47 ou 23) : *qua nocte templum Ephesinae Dianae deflagravit, eadem constat ex Olympiade natum esse Alexandrum, atque, ubi lucere cœpisset, clamitasse magos pestem ac perniciem Asiae proxuma nocte natam* (*Dieterich* etc.), car *lucere* ne fait pas allusion à une autre lueur que celle du jour. Lampride n'est que du IVe siècle (*Alex. Sev.* XIII, 5) : *fertur die prima natalis toto die apud arcam Caesaream stella primae magnitudinis visa et sol circa domum patris eius fulgido ambitu coronatus.* Mais Justin (*Hist.* XXXVII, 2) sur Mithridate est signifi-

catif : *Nam et eo quo genitus est anno et eo quo regnare primum cœpit stella cometes per utrumque tempus septuagenis diebus ita luxit, ut caelum omne conflagrare videretur.* Servius sur *Énéide*, X, 272, en parlant d'une comète favorable : *hic dicitur apparuisse eo tempore quo est Augustus sortitus imperium; tunc denique gaudia omnibus gentibus futura, sunt nuntiata.*

Cette opinion sur les comètes se rattache, semble-t-il, à une opinion populaire exposée par Pline qui ne l'admet pas : *sidera quae adfixa diximus mundo, non illa ut existimat vulgus, singulis attributa nobis, et clara divitibus, minora pauperibus, obscura defectis, ac pro sorte cuiusque lucentia adnumerata mortalibus, nec cum suo quaeque homine oriuntur nec aliquem exstingui decidua significant* (N. H. II, 28 cf. Boll, qui cite aussi Jean d'Halicarnasse, monophysite du VI^e^ s.). Si les riches ont de belles étoiles, les grands rois pouvaient avoir des comètes.

J'avoue n'avoir pas prêté attention à cette opinion reprise par le P. Patrizi (*de Evangeliis*, III, p. 333) jusqu'à l'apparition de la comète de Halley que nous vîmes en 1910 si brillante à l'Orient, puis passer à l'Occident le vingt janvier. Ce phénomène explique très bien l'impression produite sur les Mages. Je n'oserais dire avec M. Peserico (*Quanto visse Gesu*, 1920) que l'astre des mages fut cette même comète qui passa au périhélie le 8 oct. 12 av. J.-C., car ce serait mettre trop tôt la naissance du Sauveur, mais une comète analogue n'a-t-elle pu passer quelques années plus tard? Des astronomes pourraient nous le dire. — Voyant une comète, les mages ont conclu à un grand événement prochain, peut-être une grande naissance. Justin, Origène, Eusèbe, Jérôme, etc. ont pensé qu'ils avaient conservé le souvenir de la prophétie de Balaam. C'est ce que Mt. ne dit nullement. Mais les idées messianiques des Juifs avaient sûrement trouvé crédit un peu partout, même à Rome, sinon dans Virgile (*Egl.* IV), du moins plus tard dans Suétone (*Vesp.* IV) et Tacite (*Hist.* V, 13) sous la forme d'une dynastie venue de Judée, par où ils entendaient les Flaviens. A plus forte raison devaient-elles être répandues en Arabie. Les mages ne s'informent pas du roi des Juifs comme tel, mais parce qu'ils voient en lui le sauveur du monde attendu, issu de Judée. — αὐτοῦ τὸν ἀστέρα. D'après ce qui précède, l'astre qui annonce la naissance. Il n'a pu les renseigner sur tout, mais il les a mis sur la voie, en excitant leur curiosité, satisfaite par l'hypothèse d'un roi né en Judée. Dans le pays même, ils auront plus de détails.

ἐν τῇ ἀνατολῇ pourrait être relatif aux mages, « pendant qu'ils étaient en Orient ». Le singulier peut avoir ce sens (Num. III, 38 B; Jos. XVIII, 7 B); encore faut-il avouer que c'est surtout pour désigner un point cardinal, non un lieu de séjour. D'ailleurs Mt. ayant employé le pluriel au v. 1, il serait bien étrange qu'il ait changé ici. Donc il s'agit de la situation de l'astre. Plusieurs y voient un terme astronomique (*Weiss*, *Loisy*, *Klost.*) et traduisent : « à son lever, au moment de son lever ». Assurément les astrologues attachaient une grande importance à ce point; les astres avaient leur maximum d'influence à leur lever (*Vettius Valens*, p. 63; p. 182); les Mages auraient tiré des conclusions de la coïncidence du lever de l'astre avec la naissance de l'enfant. Mais ils n'en connaissent pas encore le moment, et ils ne s'en informent pas. Dès lors il était oiseux de dire qu'ils avaient vu l'astre au moment où il se levait, et encore plus inutile de le répéter au v. 9. Il semble d'ailleurs que « à son lever » eût dû se dire normalement ἐπ' ἀνατολῆς (αὐτοῦ) (*Vettius*, p. 63; p. 69). Il faut donc l'entendre

τὸν ἀστέρα ἐν τῇ ἀνατολῇ καὶ ἤλθομεν προσκυνῆσαι αὐτῷ. 3 Ἀκούσας δὲ ὁ βασιλεὺς Ἡρῴδης ἐταράχθη καὶ πᾶσα Ἱεροσόλυμα μετ' αὐτοῦ, 4 καὶ συναγαγὼν πάντας τοὺς ἀρχιερεῖς καὶ γραμματεῖς τοῦ λαοῦ ἐπυνθάνετο παρ' αὐτῶν ποῦ ὁ Χριστὸς γεννᾶται. 5 Οἱ δὲ εἶπαν αὐτῷ Ἐν Βηθλεὲμ τῆς Ἰουδαίας· οὕτως γὰρ γέγραπται διὰ τοῦ προφήτου

6 Καὶ σύ, Βηθλεὲμ γῆ Ἰούδα,
Οὐδαμῶς ἐλαχίστη εἶ ἐν τοῖς ἡγεμόσιν Ἰούδα·
Ἐκ σοῦ γὰρ ἐξελεύσεται ἡγούμενος,
Ὅστις ποιμανεῖ τὸν λαόν μου τὸν Ἰσραήλ.

d'un point cardinal (cf. Apoc. xxi, 13; finale courte de Mc. : ἀπὸ ἀνατολῆς καὶ ἄχρι δύσεως), donc ici « au levant » dans la région orientale du ciel. On peut rapprocher de Mt. le texte de *Pap. Tebt.* ii, 276, 38 (fin du IIe ou IIIe s.) parlant de la conjonction de Zeus Hermès et Aphrodite avant le lever du soleil : καὶ ἐὰν [ἐν τῇ ἑ]ῴᾳ ἀνατολῇ τυγχάνωσι ἀπὸ νε[ότ]ητος τὰς προκοπὰς ἀποτελοῦσιν, signe de bonheur dès la jeunesse. Mais on voit ici la différence entre l'astrologie technique et le vague « au levant » de Mt.

— προσκυνῆσαι, le prosternement de rigueur devant un monarque en Orient, mais Mt. emploie souvent ce terme. On ne peut donc rien en déduire sur la pensée des Mages relativement à la nature divine de l'enfant; cf. Gen. xxxvii, 7; xlii, 6; xlviii, 12; II Regn. ix, 8. Rite et expression convenaient à souhait lorsque la nature mystérieuse de la personne ainsi révérée se révélait ensuite comme digne d'un hommage religieux (Gen. xix, 6). Les attiques mettaient l'accus.; Mt. qui emploie le mot treize fois met toujours le datif (sauf iv, 10 citation) selon l'usage hellénistique.

3) Les Mages ont peut-être interrogé le premier venu, mais la police d'Hérode, très vigilante, a dû le prévenir aussitôt. — ἐταράχθη peut signifier fut épouvanté, effrayé (*Schanz, Weiss, Holtz. Klost.*), mais plus on augmente la terreur d'Hérode, plus il est difficile de comprendre que Jérusalem s'y soit associée. Kn. voit déjà là l'accord d'une grande partie du peuple avec un roi impie contre le Messie! Plutôt Mt. a choisi un mot qui marque seulement l'émotion, le trouble excité par un fait insolite; Hérode, qui en avait vu d'autres, ne pouvait être tellement effrayé de cette naissance inconnue, et Jérusalem ne devait, dans l'ensemble, éprouver aucune sympathie pour le vieux roi dont la cruauté s'exaspérait, dépourvue de l'ascendant d'un règne nouveau et fort. Chacun éprouva donc le trouble à sa manière, Hérode pour se mettre en garde, d'autres peut-être pour espérer.

Outre que le trouble était de style devant une question aussi inattendue, on peut supposer que l'apparition de la comète y avait disposé les esprits. En 1910, en janvier, beaucoup de personnes passèrent des nuits en plein air pour ne pas être écrasés dans les maisons au passage de la comète.

— Ἱεροσόλυμα au sing. comme dans Tob. xiv, 4, et au féminin comme ville, cf. ὅλη συνχύννεται Ἰερουσαλήμ (Act. xxi, 31). πᾶσα est correct, le nom étant déterminé.

astre à l'orient, et nous sommes venus l'adorer. » [3] L'ayant appris, le roi Hérode fut troublé et Jérusalem tout entière avec lui, [4] et ayant assemblé tous les princes des prêtres et les scribes du peuple, il s'informait auprès d'eux où devait naître le Christ. [5] Ceux-ci lui dirent : « A Bethléem de Judée ; car il est ainsi écrit par le ministère du prophète :

[6] Et toi Bethléem, terre de Juda, tu n'es point la plus petite parmi les princes de Juda. Car de toi sortira un chef, qui doit paître mon peuple, Israël. »

— μετ' αὐτοῦ n'exige pas que le trouble fasse naître les mêmes dispositions, mais seulement qu'il est partagé.

4) D'après les uns (*Holtz. Loisy, Klost. Schanz*) Hérode réunit tout le sanhédrin avec ses trois groupes : grands-prêtres, scribes, chefs des principales familles. Ces derniers ne sont pas nommés ici, mais non plus XX, 18 où Jésus parle seulement de ses principaux ennemis. (Dans Mt. XXVI, 3; XXVII, 1, les anciens ne sont pas omis, mais les γραμματεῖς). Comme il s'agit d'un point de doctrine, on comprend bien que les anciens n'aient pas été consultés (*Weiss, Kn.*). Ceux qui voient ici le sanhédrin ne manquent pas d'ajouter (sauf *Schanz*) que cette réunion est peu vraisemblable. Hérode se débarrassa du sanhédrin qu'il trouva en fonction. Il en constitua un autre à son gré, sur lequel il s'appuya pour faire condamner Hyrcan (Jos. *Ant.* XV, VI, 1-4) mais en 30 av. J.-C. (*Schürer*, I, 365). Depuis ce temps on ne voit pas qu'il ait réuni le sanhédrin, même pour se débarrasser de son fils Antipater. L'opposition grandissait, et il ne se souciait pas de lui donner un organe. Nous pensons donc qu'Hérode convoqua une assemblée spéciale. Longtemps la majorité des Pharisiens lui avait été favorable, et les prêtres étaient à sa discrétion; il fallait bien recourir à ce personnel pour un point d'exégèse des prophéties. M. Loisy assure que « l'opinion était faite sur ce point » (I, 366). — Pas même parmi les doctes, encore moins dans l'esprit d'Hérode. C'est déjà beaucoup qu'il ait compris que ce roi des Juifs était le Messie attendu. Il ne demande pas où il était né, car les docteurs n'avaient aucune chance de le savoir mieux que lui, mais où il naît, absolument, c'est-à-dire *de iure*, quel est le lieu où il doit naître. Field compare Dion d'Halic. (*Ant.* IV, 59) : συγκαλέσας δὲ (Tarquin) τοὺς ἐπιχωρίους μάντεις, ἐπυνθάνετο παρ' αὐτῶν, τί βούλεται σημαίνειν τὸ τέρας.

5 s.) C'est une opinion courante parmi les critiques indépendants que Bethléem a été faussement désignée comme le lieu de naissance de Jésus pour le faire concorder avec son titre de Messie. Or il n'est pas si facile d'établir que ce fut alors l'opinion des Juifs que le Christ devait naître à Bethléem. Au temps d'Origène (*cont. Cels.* I, 51), les Juifs ne voulaient rien savoir là-dessus.

Les critiques ne peuvent s'appuyer que sur Jo. VII, 42, où cette naissance est déduite de ce que le Christ devait être fils de David. Mais une autre opinion enregistrée aussi par saint Jean (VII, 27), et sûrement plus répandue, se tenait sur la réserve à cause de l'origine mystérieuse du Christ. En fait, on ne peut rien citer dans les Apocalypses, et seulement le Targ. de Michée V, 1; מנך קדמוי יפוק משיחא. Samuel ben Nakhman dont on citait le dire (*Le Messianisme*... p. 222

7 Τότε Ἡρῴδης λάθρᾳ καλέσας τοὺς μάγους ἠκρίβωσεν παρ' αὐτῶν τὸν χρόνον τοῦ φαινομένου ἀστέρος, 8 καὶ πέμψας αὐτοὺς εἰς Βηθλεὲμ εἶπεν· Πορευθέντες ἐξετάσατε ἀκριβῶς περὶ τοῦ παιδίου· ἐπὰν δὲ εὕρητε ἀπαγγείλατέ μοι, ὅπως κἀγὼ ἐλθὼν προσκυνήσω αὐτῷ. 9 Οἱ δὲ ἀκούσαντες τοῦ

est un Amora de la troisième génération, donc de la fin du IIIe siècle. Jérôme a recueilli une tradition appuyée sur Habacuc, III, 3 : *Audivi ego Hebraeum istum locum ita disserere : quod Bethleem sita sit ad austrum, in qua natus est Dominus atque Salvator, et ipsum esse de quo nunc dicatur : Dominus ab austro veniet, h. e. nascetur in Bethlehem, et inde consurget.*

On voit que si Jésus était né à Nazareth, les premiers chrétiens n'avaient pas à courir la chance d'un mensonge pour donner satisfaction à une tradition aussi peu consistante. Il n'en faut que plus admirer la perspicacité des scribes qui ont cité le seul passage vraiment décisif (Mich. v, 1 s.) et qui conciliait l'origine temporelle à Bethléem avec l'origine plus haute de l'enfant promis à la maison de David par Isaïe (VII, 14 ss.). Le texte hébreu est ainsi traduit par M. van Hoonacker : « Mais toi, Bethléem d'Ephrata, petit quant à ton rang parmi les clans de Juda, de toi me proviendra [*un prince*] qui soit souverain en Israël et ses origines [dateront] de l'âge antique, des jours du lointain passé. 2Il les livrera donc jusqu'au temps où celle qui doit enfanter ait enfanté. » Mt. n'a cité que le début, omettant la fin du v. 2 et le v. 3, ce qui eût si bien coïncidé avec son thème, mais il a ajouté d'après le v. 3 l'idée des pasteurs. Le tout est traité trop librement pour qu'il ait seulement voulu corriger le grec d'après l'hébreu quoiqu'il en ait tenu compte. On s'est demandé si les Juifs avaient cité précisément de cette façon, peut-être d'après une traduction araméenne, mais il est très peu vraisemblable qu'ils se soient tellement écartés du texte dans les mots, contrairement à leur méthode d'exégèse, souvent plus attentive aux mots qu'au sens. Mt. n'a pas dû se croire plus lié aux paroles prononcées par les scribes qu'au texte même de l'Écriture. Il en a rendu le sens général, tout en changeant la formule ; depuis la naissance du Sauveur il paraissait étrange de ne voir dans Bethléem que son peu d'importance dans les clans de Juda. Donc : καὶ σύ, βηθλέεμ comme les LXX ; ensuite γῆ Ἰούδα, au lieu de οἶκος (ajouté) Ἐφράθα, détail obscur et inutile pour les lecteurs. Les LXX ὀλιγοστὸς εἶ τοῦ εἶναι ἐν χιλιάσιν Ἰούδα, littéralement : « tu es trop petite pour faire partie des mille (cités) de Juda », ce qui en somme était un contresens, surtout avec ces « mille » pour אַלְפֵי à prendre au sens de « clans », et non comme un nombre. Mt. a donc corrigé d'après l'hébreu, peut-être en lisant אַלּוּפֵי, les chefs de tribus, et il a préféré dire que Bethléem n'était pas petite, à cause de l'enfant ; la réalisation de la prophétie montre comment il fallait l'entendre. Ensuite μοι est omis après ἐξ οὗ (ou εκ σου), et au lieu de τοῦ εἶναι εἰς ἄρχοντα τοῦ Ἰσραήλ, traduction fidèle de l'hébreu, Mt. d'un mot : ἡγούμενος (qu'on lit dans A, mais probablement d'après Mt.). D'après le v. 3 καὶ ποιμανεῖ τὸ ποίμνιον αὐτοῦ, Mt. a écrit : ὅστις π. τ. λ. μ. τ. I. assez ressemblant à II Regn. v, 2 (de David). Toutes ces différences ont été notées par Jérôme (Ep. LVII, 8) et il conclut (*eod. loc.* 10) : *ex quibus universis perspicuum est apostolos et evangelistas in interpretatione*

7 Alors Hérode, ayant fait appeler les Mages, apprit d'eux exactement le temps de l'apparition de l'astre, 8 et les ayant mis sur le chemin de Bethléem, il dit : « Allez, enquérez-vous exactement de l'enfant, et, lorsque vous l'aurez trouvé, annoncez-le moi, afin que moi aussi j'aille me prosterner devant lui. » 9 Sur ces paroles du

veterum scripturarum sensum quaesisse, non verba, nec magnopere de ordinatione sermonibusque curasse, cum intellectui res paterent. C'est un recul sensible de l'exégèse de méconnaître la manière habituelle de Mt. sous prétexte qu'il a reproduit telles quelles les paroles des scribes (*Knab.*). Car on ne peut pas prendre au sérieux cette autre opinion de Jérôme : *arbitror Matthaeum volentem arguere Scribarum et sacerdotum erga divinae Scripturae lectionem negligentiam, sic etiam posuisse ut ab eis dictum est* (in Mich. M. XXV, 1197). Les scribes n'avaient aucune raison de s'écarter de la lettre.

7) Hérode ne croyait peut-être pas au Messie, mais il savait déjà par expérience que ses ennemis pouvaient se servir de cette arme contre lui (*Ant.* XVII, II, 4; *Le Messianisme...* p. 16). Il adopte donc une double politique. En apparence il feint d'entrer dans les vues des Mages, et c'est pour cela qu'il a réuni les docteurs. Mais déjà il se promet de faire disparaître l'enfant indésirable. Quand on habite Jérusalem ou Bethléem, si rapprochées, on s'étonne que le vieux roi n'ait pas envoyé ses espions, qui eussent été des bourreaux, sur les talons des Mages. Mais il arrive que les habiles veulent être plus habiles que ne le suggère le bon sens. Il leur paraît très fin de compter sur la simplicité des autres, de façon à ne pas se compromettre. Envoyer ses sbires avec les Mages, c'eût été prendre l'aventure tout à fait au sérieux, s'exposer à passer pour crédule. Hérode compte déjouer ses adversaires possibles sans paraître inquiet. C'est pour cela qu'il fait appeler les Mages secrètement. — ἠκριβώσεν non pas demander (*Loisy, Klost.*) mais *diligenter didicit,* obtenir une information exacte; cf. τούτων οὕτως κατ' ἐξέτασιν ἠκριβωμένων (*Vettius Valens*, p. 265 l. 3), précisément à propos d'observations astrologiques. Cependant τὸν χρόνον n'est pas au sens des astrologues (dans *Valens* les temps de la vie humaine régis par les astres), mais simplement le moment où les Mages ont vu l'astre. — φαινομένου quoique au présent ne peut guère signifier « l'astre qui paraît encore en ce moment », (*Weiss, Schanz*) mais l'astre qui a apparu au moment dont il s'agit, c'est-à-dire au premier instant de son apparition. Si c'est, comme nous pensons, une comète, on a dû noter aussi à Jérusalem ce moment; il fallait savoir si tout concordait; d'ailleurs l'observation des Mages a dû être plus précise, d'où le mot ἠκρίβωσεν et non ἐπύθετο ou tout autre. Hérode paraît supposer que l'apparition de l'astre a dû coïncider avec la naissance de l'enfant dont il était le signe.

8) Hérode affecte de laisser les Mages libres de poursuivre la recherche dont ils ont eu l'initiative. On peut d'ailleurs estimer que Mt. s'est complu à le montrer pris dans son piège, et qu'il a dans ce but souligné l'expression obséquieuse de ses protestations. C'était d'ailleurs la meilleure manière de gagner la confiance de ces étrangers.

9) Il paraît à propos de distinguer ici le phénomène et l'expression qui lui est

βασιλέως ἐπορεύθησαν, καὶ ἰδοὺ ὁ ἀστὴρ ὃν εἶδον ἐν τῇ ἀνατολῇ προῆγεν αὐτούς, ἕως ἐλθὼν ἐστάθη ἐπάνω οὗ ἦν τὸ παιδίον. [10] Ἰδόντες δὲ τὸν ἀστέρα ἐχάρησαν χαρὰν μεγάλην σφόδρα. [11] Καὶ ἐλθόντες εἰς τὴν οἰκίαν εἶδον τὸ παιδίον μετὰ Μαρίας τῆς μητρὸς αὐτοῦ, καὶ πεσόντες προσεκύνησαν αὐτῷ, καὶ ἀνοίξαντες τοὺς θησαυροὺς αὐτῶν προσήνεγκαν αὐτῷ δῶρα, χρυσὸν

donnée. L'expression, à la prendre à la lettre, indique un météore qui marche et s'arrête. Je ne puis *traduire* avec Patrizi : « l'astre les avait précédés », puisqu'il est censé avancer encore, aller, s'arrêter. Le texte le plus semblable est celui de Diodore (XVI, 66, 3). Timoléon naviguant en Italie, Déméter et Coré l'accompagnent sous la forme d'un flambeau : δι' ὅλης γὰρ τῆς νυκτὸς προηγεῖτο λαμπὰς καιομένη κατὰ τὸν οὐρανὸν μέχρι οὗ συνέβη τὸν στόλον εἰς τὴν Ἰταλίαν καταπλεῦσαι.

De même Plutarque (*Timol.* c. VIII), qui emploie le même mot λαμπάς.

Clém. d'Al. dit que Thrasybule fut guidé par un feu jusqu'à Mounychie : τῷ Θρασυβούλῳ νύκτωρ (la nuit étant obscure)... πῦρ ἑωρᾶτο προηγούμενον, ὅπερ αὐτοὺς ἀπταίστως προπέμψαν, κατὰ τὴν Μουνυχίαν ἐξέλιπεν (*Strom.* I, 24, 163). Dans ces textes l'idée est rendue tout à fait sensible; le météore est comparé à un homme qui précède portant un flambeau. Mais ne peut-on y voir l'expression trop humainement pittoresque d'un phénomène céleste? Varron entendait autrement qu'une planète pût servir de guide et montrer qu'on était arrivé sans prendre le rôle d'un porte-flambeau. Sur *Énéide*, II, 801, Servius écrit : *Varro ait hanc stellam Luciferi, quae Veneris dicitur, ab Aenea, donec ad Laurentum agrum veniret, semper visam et postquam pervenit videri desiisse, unde et pervenisse se agnovit.* Notez qu'Énée va en général d'est en ouest, et que Lucifer est l'étoile du matin à l'orient. Cependant sa simple présence est un signe. A plus forte raison une étoile filante, comparée à un porte-flambeau (*Énéide*, II, 694 ss.),

et de caelo lapsa per umbras
Stella facem ducens multa cum luce cucurrit.
Illam, summa super labentem culmina tecti,
Cernimus Idaea claram se condere silva
Signantemque vias...

Aussitôt Énée :

Jamjam nulla mora est : sequor, et, qua ducitis, adsum.

Il y a dans Mt. des indices qu'il faut l'entendre ainsi. Il ne parle pas d'une lampe, ni d'un feu, mais de l'astre, assurément brillant, qui avait paru dans la région est du firmament. Les anciens n'étaient pas fixés sur la place des comètes, qu'on n'eût pu mettre dans les cieux crystallins sans risquer de les briser par leurs mouvements irréguliers. Mais enfin l'astre qui annonce la naissance d'un grand roi n'est pas un feu follet qui court presque à hauteur d'homme. Si l'on admet qu'il s'agit d'une comète, on comprend la réflexion qu'ils l'avaient vue (εἶδον sens du plus-que-parf.) à l'orient, tandis que maintenant elle apparaît à l'occident. Cela n'est pas dit, parce que la narration de Mt. a un caractère populaire et sans précision. Une comète semble parfois surplomber

roi, ils partirent, et voici que l'astre, qu'ils avaient vu à l'orient, les précédait jusqu'à ce qu'il vînt s'arrêter au-dessus de l'endroit où était l'enfant. 10 A la vue de l'astre, ils se réjouirent vivement d'une grande joie. 11 Et étant entrés dans la maison, ils virent l'enfant, avec Marie sa mère, et tombant à genoux ils se prosternèrent devant lui, et ayant ouvert leurs trésors, ils lui offrirent des

un lieu. Ainsi la comète de l'an 12 av. J.-C. : τότε ἄστρον ὁ κομήτης ὠνομασμένος ἐπὶ πολλὰς ἡμέρας ὑπὲρ αὐτοῦ τοῦ ἄστεως αἰωρηθεὶς ἐς λαμπάδας διελύθη (*Dion Cassius* LIV, 29, en 742 de Rome).

Les Mages sont partis le soir, dans leur impatience d'arriver. Ils ont pu s'informer sur l'endroit où un enfant était né dans le délai qui leur paraissait répondre à l'apparition de l'astre. Cela devait être omis par Mt. dont les termes font de l'astre un guide qui dispense de tout autre. Mais certainement la vue de la comète qui les avait pour ainsi dire devancés en Occident et qui paraissait suspendue au-dessus de Bethléem était un signe plus significatif qu'ils étaient arrivés que la disparition de Vénus au matin quand Énée vint chez les Laurentes.

Nous ne saurions prétendre que l'év. du Ps.-Matth. (c. XVI, 1. 2. ed. Tisch., p. 83) donne un texte plus ancien, mais du moins il interprète un peu comme nous le faisons : *Euntibus autem magis in via apparuit eis stella, et quasi quae ducatum praestaret illis, ita antecedebat eos, quousque pervenirent, ubi puer erat.*

Il en est de ce signal un peu comme de la voie lactée qui servait de guide aux pèlerins du moyen âge et qu'on nommait pour cela le chemin de saint Jacques. Elle ne dispensait pas de toute autre information; tout cela doit s'entendre *positis ponendis*, l'écrivain ne mettant en relief que le phénomène céleste qui sert de signe.

— εἶδον l'aor. pour le plus-que-parfait; προῆγεν impf. transitif au sens de précéder (hell., non classique, *Deb.* § 150); ἐστάθη plus probable que ἔστη, mais le sens est le même. — ἐπάνω οὗ ἦν non pas la ville (*Weiss*) mais l'endroit quel qu'il fût où était l'enfant. D a précisé encore davantage : « au-dessus de l'enfant ».

10) La joie des Mages confirme ce qui résultait déjà de ἰδού : l'astre apparaît de nouveau après avoir disparu. La tournure est hébraïque; cf. Jonas IV, 6 : ἐχάρη Ἰωνᾶς... χαρὰν μεγάλην; Is. XXXIX, 2 (A etc.). σφόδρα est du style de Mt. (sept fois, une fois Mc. une fois Lc.).

11) Les Mages entrent dans une maison. Une tradition très ancienne disait une grotte (JUSTIN, *Tryph.* c. LXXVIII, 5; *Protév. Jac.* XVIII), et Origène s'appuyait même sur cette tradition locale pour prouver la nativité à Bethléem (*Contra Cels.* I, 51). Cette grotte était d'ailleurs en parfaite harmonie avec l'étable de Lc. II, 6 s. On peut supposer qu'après la naissance de Jésus, Joseph a pu lui trouver un abri plus commode (*Schanz, Kn.*) ou simplement que Mt. se sert d'un terme vague, tout naturel si l'on ne voulait rien préciser (JUSTIN, *Tryph. l. l.*). Lc. ne suggère en aucune manière que l'on ait quitté l'étable avant le quarantième jour. Et ceux qui veulent amener les Mages dans une maison

καὶ λίβανον καὶ σμύρναν. 12 Καὶ χρηματισθέντες κατ' ὄναρ μὴ ἀνακάμψαι πρὸς Ἡρῴδην δι' ἄλλης ὁδοῦ ἀνεχώρησαν εἰς τὴν χώραν αὐτῶν. 13 Ἀναχωρησάντων δὲ αὐτῶν ἰδοὺ ἄγγελος Κυρίου φαίνεται κατ' ὄναρ τῷ Ἰωσὴφ λέγων Ἐγερθεὶς παράλαβε τὸ παιδίον καὶ τὴν μητέρα αὐτοῦ καὶ φεῦγε εἰς Αἴγυπτον, καὶ ἴσθι ἐκεῖ ἕως ἂν εἴπω σοι· μέλλει γὰρ Ἡρῴδης ζητεῖν τὸ

ne se rendent peut-être pas compte de la facilité avec laquelle les Orientaux se logent dans une grotte, à proximité des animaux. En tout cas la tradition ancienne n'a voulu connaître que la grotte. Il faudrait peut-être dire une maison, si les Mages n'étaient venus que deux ans après; cf. sur v. 16. De toute façon, si la conciliation réelle entre Lc. et Mt. ne souffre pas difficulté, il faut convenir qu'aucun des deux ne tient compte de l'autre dans le choix des expressions.

— « L'enfant avec Marie sa mère » pour nous rappeler la conception virginale. La tradition iconographique des Catacombes a retenu ce trait avec soin, quelquefois en faisant planer l'étoile au-dessus de la tête de l'enfant. Il n'est pas dit que les Mages aient été mis au courant de la virginité de Marie, mais elle prenait ainsi sa place privilégiée comme la Mère qui présente aux hommages son Jésus. Le prosternement est fortement exprimé par deux verbes; c'est l'acte le plus important; mais les artistes ont préféré représenter les Mages offrant les présents, scène plus variée et d'une allure plus agréable.

θησαυρούς sont les sacoches de voyage (ἀπὸ τῆς πήρας αὐτῶν, *Prot. ev. Jac.* XXI, Tisch., ce qu'Épiphane a pris pour le texte [περὶ πίστεως VIII]) car θησαυρός se dit de tout endroit où l'on met les provisions, et même de boîtes (*MM*). Des présents étaient l'accompagnement obligé d'un hommage rendu à un grand, surtout à un roi. L'or et l'encens sont réunis dans Is. LX, 6 ἐκ Σαβὰ ἥξουσιν φέροντες χρυσίον, καὶ λίβανον οἴσουσιν, cf. Ps. LXXI, 15 l'or d'Arabie, Jér. VI, 20, l'encens de Saba; la myrrhe et l'encens, Cant. III, 6.

— λίβανος (ou plus classique λιβανωτός) était la résine du λίβανος, arbre à encens.

— σμύρνα, la résine du *Balsamodendron myrrha,* en hébreu מוֹר, n'est connu dans l'A. T. que comme un parfum, surtout à propos de vêtements, parfumés par des fumigations (Cant. III, 6) d'encens et de myrrhe, quoique la myrrhe ait été employée aussi à la confection d'une pâte pour les mains et les lèvres (Cant. V, 5. 13). Il est vrai que la myrrhe comme parfum pouvait être employée dans les funérailles (Jo. XIX, 39), ou être mêlée au vin comme stupéfiant (Mc. XV, 23); mais, offerte par les Mages avec l'or et l'encens, elle évoque seulement l'image du jeune et brillant monarque entrevu dans l'avenir (Ps. XLIV, 8). C'est probablement l'usage de la myrrhe dans Jo. XIX, 39 qui a suggéré le beau symbolisme des Pères, élégamment résumé dans les vers de Juvencus :

Thus, aurum, myrrham, regique, hominique, Deoque
Dona ferunt.

Mais, on peut bien, comme Schanz, citer l'*op. imperf.* : *haec autem etsi tunc non intellegebant magi, secundum quale mysterium ista gerebantur, vel quid significaret unumquodque munus eorum, nihil tamen contrarium est.* Rien dans

présents, de l'or, de l'encens et de la myrrhe. [12]Et ayant été instruits en songe de ne pas revenir vers Hérode, ils se retirèrent dans leur pays par un autre chemin.

[13]Après qu'ils se furent retirés, voici qu'un ange du Seigneur apparaît en songe à Joseph, disant : « Lève-toi, prends l'enfant et sa mère, et fuis en Égypte, et restes-y jusqu'à ce que je te donne avis;

e texte n'indique que les Mages aient connu la nature divine de Jésus, qui ne fut révélée aux Apôtres que progressivement.

Les textes bibliques cités prouvent que dans l'opinion des Hébreux l'or et l'encens (surtout réunis) provenaient ordinairement d'Arabie, et il faut sans doute assigner à la myrrhe la même origine qu'à l'encens. C'est une grave raison de faire venir les Mages d'Arabie, car chacun apporte les présents de son pays (Gen. XLIII, 11). Il faudrait alors parler de l'Arabie du sud, aujourd'hui le Yémen. Cependant ces produits pénétraient plus aisément dans l'Arabie du nord qu'en Perse, et toute l'Arabie passait pour un même pays, surtout grâce aux caravanes de Ma'an.

12) χρηματίζεσθαι, être instruit, spécialement par Dieu (Jos. *Ant.* III, VIII, 8). Le renseignement était souvent demandé par une prière (*Ox.* 886, 24). La traduction de la Vg. *responso accepto* suppose cette prière, peut-être d'après l'usage des songes demandés (ὄνειροι αἰτητικοί), dont l'interprétation était plus facile. Mais le texte n'indique pas que les Mages aient consulté Dieu. Justin : κατ'ἀποκάλυψιν, par une révélation, ce que Syrcur. et sin. ont introduit dans le texte au lieu du songe. — ἀναχωρεῖν (dix fois dans Mt., Mc une fois, jamais Lc.) quelquefois « se dérober par la fuite », d'où les anachorètes (*MM*). Ce doit être le sens ici. En quelques heures les Mages pouvaient gagner le pont du Jourdain par le désert et atteindre de là le pays des Nabatéens. Mais le moyen le plus sûr d'échapper à Hérode était d'aller directement au sud de la mer Morte ou de la traverser en barque (mosaïque de Mâdaba). De cette façon les Mages étaient dispensés de rendre compte à Hérode. Le même fait dans III Regn. XIII, 9 et dans l'histoire de Tiridate (*Dion* l. l.), ne répond pas à une semblable préoccupation.

13-15. La fuite en Égypte.

13) Le gén. absolu, ἰδοὺ et le prés. histor. φαίνεται, tout indique que l'apparition suivit de très près le départ des Mages. Aussi ἐγερθείς ne signifie pas : quand tu seras éveillé, mais « lève-toi (héb. קוּם), et prends » etc. — ἕως ἂν εἴπω σοι, non pas : jusqu'à ce que je te parle de nouveau, mais, en sous-entendant *autre chose*, « jusqu'à nouvel avis ».

— ζητεῖν est un des verbes qui ont pour régime l'infinitif avec τοῦ dans le sens final. D'ailleurs cette tournure est assez fréquente : III, 13; XI, 1; XIII, 3; XXIV, 45, et dans l'hellénisme (mais non Paul); cf. *Deb.* § 400, 5.

L'Égypte avait été souvent un lieu de refuge contre le pouvoir qui dominait à Jérusalem, cf. III Regn. XI, 40 : καὶ ἐζήτησεν Σαλωμὼν θανατῶσαι τὸν Ἱεροβοάμ· καὶ ἀνέστη καὶ ἀπέστη καὶ ἀπέδρα εἰς Αἴγυπτον.... καὶ ἦν ἐν Αἰγύπτῳ ἕως οὗ ἀπέθανεν Σαλωμών. La ressemblance littéraire est assez étroite, mais la personnalité de

παιδίον τοῦ ἀπολέσαι αὐτό. 14 Ὁ δὲ ἐγερθεὶς παρέλαβε τὸ παιδίον καὶ τὴν μητέρα αὐτοῦ νυκτὸς καὶ ἀνεχώρησεν εἰς Αἴγυπτον, 15 καὶ ἦν ἐκεῖ ἕως τῆς τελευτῆς Ἡρῴδου· ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν ὑπὸ Κυρίου διὰ τοῦ προφήτου λέγοντος Ἐξ Αἰγύπτου ἐκάλεσα τὸν υἱόν μου. 16 Τότε Ἡρῴδης ἰδὼν ὅτι ἐνεπαίχθη ὑπὸ τῶν μάγων ἐθυμώθη λίαν, καὶ ἀποστείλας ἀνεῖλεν πάντας τοὺς παῖδας τοὺς ἐν Βηθλεὲμ καὶ ἐν πᾶσι τοῖς ὁρίοις αὐτῆς ἀπὸ διετοῦς καὶ

Jéroboam ne pouvait être regardée comme le type de Jésus; la coïncidence est donc dans la manière sémitique d'écrire. Sous les Séleucides, Onias, fils du grand-prêtre Onias III, avait fui en Égypte dans le nome d'Héliopolis et y avait fondé un temple (Jos. *Ant.* XII, IX, 7). Depuis ce temps (vers 160 av. J.-C.) les Juifs y étaient très nombreux, allant et venant assez aisément par terre en cinq ou six jours ou en bateau. A la fin du règne d'Hérode, l'Égypte, devenue province romaine, était tout à fait en dehors de son action.

14) Exécution de l'ordre en termes parallèles, selon le style épique ou populaire; cf. v. 20. Il semble que Joseph se lève aussitôt et part de nuit sans perdre un instant. Nous ne savons pas dans quel endroit d'Égypte Joseph conduisit l'enfant et sa mère. En faveur de Maṭarieh près du Caire, on cite l'évangile arabe de l'enfance (éd. Tisch. c. XXIV). Mais le R. P. Peeters, Bollandiste, a montré que c'était d'après un ms. interpolé : « L'arbre de la Vierge, dont le dernier remplaçant vient à peine de disparaître, la source miraculeuse et le célèbre jardin du Baume que l'on vénérait jadis à Maṭarieh, apparaissent pour la première fois dans l'histoire, au XIIIe siècle... D'après la tradition officielle de l'église copte, le souvenir du passage du séjour de la Sainte Famille est localisé dans un certain nombre de sanctuaires dont le plus fameux est le monastère de Ḳosḳām, en Moyenne-Égypte, près d'Ašmunaïn, ce qui ne cadre pas mal avec la légende du palmier d'Hermopolis, déjà relatée par Sozomène » (H E. V, 21) (*Évangiles apocryphes*, II, p. XXVII s.).

D'ailleurs l'interpolation, postérieure au XIIIe siècle, ne cite Maṭarieh que comme un lieu de passage, et fixe le séjour à Miṣr (c. XXV), c'est-à-dire au Caire, ayant sans doute en vue la crypte de l'église d'Abou Sargah, au centre de la forteresse romaine de *Qaṣr aš-Šam'a*, crypte qui pourrait dater à peu près de la conquête arabe (*Peeters*, *l. l.* p. 28). On accordera encore moins d'importance aux récits des évangiles apocryphes, qui ont multiplié les miracles et les historiettes sur l'itinéraire de la Sainte Famille.

15) La tournure ἵνα πληρωθῇ est la même que I, 22, mais il faut bien tenir compte de ce fait que le texte du prophète est au passé, et n'est donc pas une prophétie. Mt. cite Osée XI, 1, d'après l'hébreu (LXX μετεκάλεσα τὰ τέκνα αὐτοῦ), qui entend par le fils de Dieu le peuple d'Israël (Ex. IV, 22. 23; Jér. XXXI, 9. 20). Mt. n'a pu avoir là-dessus le moindre doute, et n'a pas eu l'intention de donner le change à ses lecteurs, comme le prétendait Julien, puisqu'il n'a pas transposé le passé du verbe en un futur. Mais il a vu une ressemblance entre le fait d'Israël (cf. Num. XXIII, 22; XXIV, 8) et le fait de Jésus, séjournant en Égypte avant d'accomplir leurs destinées au pays où Dieu les conduirait. Il est exagéré de dire avec Chrys. que si Jésus « n'était venu, la prophétie n'aurait pas eu son

car Hérode va chercher l'enfant pour le faire périr. » [14]Lui donc se leva, prit l'enfant et sa mère pendant la nuit, et se retira en Égypte, [15]et il y demeurait jusqu'à la mort d'Hérode, afin d'accomplir ce qui avait été dit par le Seigneur par le ministère du prophète : « J'ai appelé d'Égypte mon fils ».

[16]Alors Hérode, voyant qu'il avait été joué par les Mages, entra dans une grande fureur, et envoya tuer tous les enfants qui étaient à Bethléem et dans tout son territoire, depuis l'enfant de deux ans et au-dessous, selon le temps qu'il avait appris exactement des

terme convenable », puisqu'il n'y a pas de prophétie, mais on peut dire avec Jérôme : *quod ea quae* τυπικῶς *praecedunt in aliis, iuxta veritatem et adimpletionem referantur ad Christum.* A prendre les termes en eux-mêmes, ils sont plus complètement exacts du Christ, puisqu'il était le vrai Fils, mais ce n'était plus la pensée d'Osée, et Mt. n'a pas prétendu changer son sens. Le peuple d'Israël pouvait être la figure du Fils de Dieu selon la théorie de Paul (I Cor. x, 11 et Gal, iv, 21 ss.) sans être envisagé précisément comme roi théocratique (contre *Holtz. Loisy*). La pensée de Mt. paraît être : Si le prophète a pu parler ainsi d'Israël, combien plus justement pouvons-nous le dire de Jésus!

Il y a donc perfection et accomplissement d'un cas à l'autre; cf. v, 17. — La leçon des LXX ne pouvait comporter ce sens; elle est préférée par de nombreux critiques (*Loisy*, etc.), mais elle est moins satisfaisante pour le parallélisme, et paraît destinée à faciliter le raccord avec le v. 2. Moins hardie comme image et plus coulante, elle paraît assurément moins authentique, même si l'on n'admet pas l'exégèse de van Hoonacker.

16-18. Le massacre des Innocents.

16) C'était se jouer d'Hérode, du point de vue du tyran, que de se dérober par la fuite au lieu de répondre à son invitation et d'obéir à ses ordres. Il n'attendit guère pour s'informer des mages et apprit qu'ils avaient disparu. Assurément, selon les usages orientaux de la vie au grand air, tout Bethléem avait su où les mages étaient entrés. Mais la sainte Famille n'était plus là. On pouvait croire qu'elle n'était guère éloignée. Plutôt que de s'enquérir, Hérode fait tuer tous les enfants mâles dans la petite ville et dans ses limites. — ἀπὸ διετοῦς, au masc., *a bienni* ou *a bimo*, sous-entendu παῖδος, cf. I Par. xxvii, 23 ἀπὸ εἰκοσαετοῦς καὶ κάτω, et Num. i, 3.20 ἀπὸ εἰκοσαετοῦς καὶ ἐπάνω, plutôt qu'au neutre *a bimatu* (*Vg*); cf. Rufin, hist. I, viii, 1 *a bimis et infra*. Pourquoi ce chiffre? Si l'astre était apparu deux ans auparavant, il était inutile de descendre si bas. S'il était apparu depuis peu, pourquoi remonter si haut? De toute façon, Hérode fait bonne mesure. Il s'était informé exactement, mais il ne s'en tient pas là, ne sachant pas en somme la valeur exacte du présage.

On estime à une vingtaine le nombre des victimes. Il n'y a pas lieu de franchir les bornes de la petite cité, bornes qui étaient parfaitement connues par l'usage. Les ὅρια se disaient surtout des tribus, mais aussi des villes (I Regn. vi, 12),

κατωτέρω, κατὰ τὸν χρόνον ὃν ἠκρίβωσεν παρὰ τῶν μάγων. 17 Τότε ἐπληρώθη τὸ ῥηθὲν διὰ Ἰερεμίου τοῦ προφήτου λέγοντος

18 Φωνὴ ἐν Ῥαμὰ ἠκούσθη,
Κλαυθμὸς καὶ ὀδυρμὸς πολύς·
Ῥαχὴλ κλαίουσα τὰ τέκνα αὐτῆς,
Καὶ οὐκ ἤθελεν παρακληθῆναι ὅτι οὐκ εἰσίν.

l'intérieur des limites constituant le territoire (cf. *RB.* 1899, p. 422 ss.; 1900, p. 435 s.).

Holtzmann a prétendu que cette cruauté dépasse tout ce que Josèphe a raconté du vieux roi. C'est méconnaître le peu de cas que faisait l'antiquité païenne des enfants nouveau-nés. Chacun d'eux risquait d'être condamné à périr par la volonté du père, et l'autorité publique pouvait les condamner en bloc. Suétone, dans la vie d'Auguste (XCIV, 3) : *Auctor est Iulius Marathus, ante paucos quam nasceretur menses prodigium Romae factum publice, quo denuntiabatur, regem populo Romano naturam parturire; senatum exterritum censuisse, ne quis illo anno genitus educaretur; eos qui gravidas uxores haberent, quod ad se quisque spem traheret, curasse ne senatus consultum ad aerarium deferretur.* On peut douter de l'exactitude du fait, mais l'historien ne s'en étonne ni ne s'en indigne, et si les futurs pères détournent le coup, c'est par ambition.

Le massacre eût été combien plus horrible à Rome! Autre cas non moins significatif. Une comète ayant apparu sous Néron (SUÉT. Nero, XXXVI), *anxius ea re, ut ex Balbillo astrologo didicit, solere reges talia ostenta caede aliqua illustri expiare atque a semet in capita procerum depellere, nobilissimo cuique exitium destinavit.* Les enfants furent compris dans ces exécutions : *damnatorum liberi urbe pulsi enectique veneno aut fame; constat quosdam cum paedagogis et capsaris* (esclaves qui portaient le matériel scolaire) *uno prandio pariter necatos, aliôs diurnum victum prohibitos quaerere.* Pesez le *solere reges*, et le massacre de Bethléem devient la précaution normale d'un despote oriental, tel qu'Hérode l'était réellement. Si l'astre fut une comète, Hérode ne craignit pas seulement pour le trône de ses fils, mais pour le sien. Il fallait verser du sang pour éloigner de lui le fléau; la visite des Mages indiquait un objet à sa fureur. D'ailleurs nous ne saurions regarder comme une allusion distincte et positive le texte de Macrobe (*Sat.* II, IV, 11), au Ve siècle : *cum audisset inter pueros, quos in Syria Herodes, rex Iudaeorum, intra bimatum iussit interfici, filium quoque eius occisum ait, melius est Herodis porcum* (ὗν) *esse quam filium* (υἱόν). Le jeu de mots d'Auguste s'explique par la mort d'Antipater (*Ant.* XVII, VII, 1), et c'est par suite d'une confusion que Macrobe a mis Antipater parmi les enfants dont il connaissait le massacre par Mt., comme l'indique *intra bimatum, bimatus* étant un terme rare.

17) Au lieu de ἵνα, Mt. écrit τότε, sans doute pour éviter qu'on n'entende le massacre comme un fait directement voulu de Dieu (*Klost.*). Mais le mal lui-même est ramené à ses desseins. Cette fois le prophète est nommé, c'est Jérémie, tandis qu'Isaïe, Michée et Osée avaient été cités sans nom propre. Condamin *ad Jer.* XXXI, 15 : « Ce n'est pas une simple accommodation des

Mages. [17]Alors fut accompli ce qui avait été dit par le prophète Jérémie :

[18]Une voix a été entendue dans Rama, lamentation, et maint gémissement : Rachel pleure ses enfants et n'a pas voulu être consolée, car ils ne sont plus.

paroles de Jérémie à un événement tout différent. Si Jérémie a pu représenter Rachel inconsolable au départ de ses fils pour l'exil, cette figure trouve une application réelle, et plus vive encore, pour peindre la douleur des mères israélites dont Hérode avait fait massacrer les enfants. » Cette pensée empruntée à Maldonat est plus judicieuse que le verbiage de Kn. qui introduit ici le deuil sur la ruine religieuse d'Israël par le rejet du Messie, etc. Mais si la ressemblance du deuil suffit, il est inutile d'ajouter avec Condamin que la citation de Mt. a été suggérée par la tradition qui plaçait le tombeau de Rachel près de Bethléem (Gen. xxxv, 19). Dans ce cas Mt. n'eût pas écrit ἐν Ραμά, qui rappelait le voisinage de Béthel et la tribu de Benjamin (I Sam. x, 2.3), où était le tombeau de Rachel. Son texte fait abstraction de la topographie. Mais il devait naturellement être interprété en faveur de la tradition juive qui, ne connaissant d'autre Éphrata que Bethléem, a glosé avant les LXX le texte de Gen. xxxv, 19; xlviii, 7, et qui a abouti au tombeau de Rachel actuel, près de Bethléem, un peu avant la bifurcation Hébron — Bethléem. Jérôme l'entendait ainsi : *quia sepulta sit iuxta Bethleem in Ephrata, ea ex materno corpusculi hospitio matris nomen acceperit.* Mais pour être logique, il commentait *in Rama* par *in excelso*, ce qui est un simple contresens dans la traduction de Jérémie, mais serait un non-sens dans la traduction de Mt. qui n'écrivait pas en hébreu.

Le texte de Jérémie parlait de la déportation d'Éphraïm; mais déjà le Targum l'entendait de la prise de Jérusalem par Nabuchodonosor (cf. Jér. xl, 1). On pouvait faire un pas de plus vers le sud sans abuser de l'élasticité de ces applications.

18) On dispute si Mt. a cité d'après l'hébreu ou d'après les LXX, et il faut bien convenir que dans les deux cas c'eût été librement. Le doute passe pour insoluble, d'autant que ni le texte hébreu ni celui des LXX ne sont assurés. Il semble bien que l'hébreu doive être corrigé d'après les LXX et pour une raison de rythme, en supprimant : « sur ses enfants », et en changeant « il n'est plus », en « ils ne sont plus » de façon à aboutir au texte de Condamin : « On entend une voix à Rama, lamentations, larmes amères : c'est Rachel qui pleure ses enfants, et ne veut pas se consoler [], car 'ils ne sont' plus »! Le texte de B est (xxxviii, 15) : Φωνὴ ἐν Ῥαμὰ ἠκούσθη θρήνου καὶ κλαυθμοῦ καὶ ὀδυρμοῦ. Ῥαχὴλ ἀποκλαιομένη οὐκ ἤθελεν παύσασθαι ἐπὶ τοῖς υἱοῖς αὐτῆς, ὅτι οὐκ εἰσίν. De sorte que Mt. est plus rapproché de l'hébreu, ayant seulement changé *amèrement* en πολύς et ajouté καί avant ὀδυρμός. S'il existait alors un ms. des LXX semblable à A qui a mis επι των υιων αυτης και avant ουκ ηθελεν, puis παρακληθηναι au lieu de παυσασθαι, et omis επι τοις υιοις αυτης, on dirait que Mt. l'a suivi en remplaçant θρήνου par πολύς. Mais les mss. A et Q ont probablement été corrigés d'après les Hexaples. Nous pensons que Mt. n'aurait pas abouti à son texte s'il n'avait voulu conserver quelque chose de l'hébreu, ne fût-ce qu'en remplaçant le génitif (des lamenta-

19 Τελευτήσαντος δὲ τοῦ Ἡρῴδου ἰδοὺ ἄγγελος Κυρίου φαίνεται κατ' ὄναρ τῷ Ἰωσὴφ ἐν Αἰγύπτῳ 20 λέγων Ἐγερθεὶς παράλαβε τὸ παιδίον καὶ τὴν μητέρα αὐτοῦ καὶ πορεύου εἰς γῆν Ἰσραήλ, τεθνήκασιν γὰρ οἱ ζητοῦντες τὴν ψυχὴν τοῦ παιδίου. 21 Ὁ δὲ ἐγερθεὶς παρέλαβε τὸ παιδίον καὶ τὴν μητέρα αὐτοῦ καὶ εἰσῆλθεν εἰς γῆν Ἰσραήλ. 22 Ἀκούσας δὲ ὅτι Ἀρχέλαος βασιλεύει τῆς Ἰουδαίας ἀντὶ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ Ἡρῴδου ἐφοβήθη ἐκεῖ ἀπελθεῖν· χρηματισθεὶς δὲ κατ' ὄναρ ἀνεχώρησεν εἰς τὰ μέρη τῆς Γαλιλαίας, 23 καὶ ἐλθὼν κατῴκησεν εἰς πόλιν λεγομένην Ναζαρέθ, ὅπως πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν διὰ τῶν προφητῶν ὅτι Ναζωραῖος κληθήσεται.

22. του πατρος αυτου Ηρωδου (TH) ou H. τ. π. α. (SV).
23. Ναζαρεθ (T) ou Ναζαρετ (HSV).

---

tions) par le nominatif, et en faisant de κλαίουσα une apposition (comme dans l'hébreu), suivie de la copule. Le retour aux quatre hémistiches au lieu des deux périodes des LXX ne peut être fortuit. On ne sait comment expliquer le changement de *amèrement* en πολύς : Mt. aurait-il écrit πικρός, mal lu à une date très ancienne?

19-23. De l'Égypte a Nazareth.

19) D'après Schürer (*Geschichte*... I, p. 415, note 167), Hérode est mort entre le 27 mars et le 11 avril de l'an 4 av. J.-C., 750 de la fondation de Rome, peu de jours avant la Pâque, qui tombait cette année le 11 avril (*Ant.* XVII, IX, 3; *Bell.* II, I, 3). Schanz note avec raison la simplicité de Mt. qui avait une si bonne occasion de montrer dans la mort du tyran un châtiment divin ou tout au moins eût pu rappeler les exécutions qui ensanglantèrent ses derniers jours et qui auraient même suivi sa mort, si on lui eût obéi (*Ant.* XVII, VI, 5). C'était cinq jours après qu'il eut fait exécuter Antipater. Il avait essayé de se rétablir aux bains de Callirrhoé au bord de la Mer morte, un peu au sud du Zerka-Mayin, et vint mourir à Jéricho. Entre la visite des Mages et sa mort il faut donc mettre au moins un mois, mais rien n'indique que la fuite en Égypte ait duré plus longtemps.

La phrase est conçue sur le type du v. 13.

20) Même tournure que v. 14, mais de plus il est difficile de contester du moins une réminiscence de Ex. IV, 19 τεθνήκασιν γὰρ πάντες οἱ ζητοῦντές σου τὴν ψυχήν. Le pluriel dans Ex. est tout naturel et justifié par πάντες. Dans Mt. il ne peut s'entendre que d'Hérode, qui vient de mourir; peut-être suppose-t-il que d'autres seraient entrés dans son dessein. Ζητεῖν τὴν ψυχήν, tournure hébraïque très fréquente; cf. Rom. XI, 3, citant III Regn. XIX, 18. Enlever le principe vital, c'est enlever la vie. — « Le pays d'Israël » est le nom qu'ont repris les Sionistes, ארץ ישראל; il pouvait s'entendre de la Judée et de la Galilée.

21) L'exécution sur le rythme du v. 14. Si Mt. avait sous les yeux Ex. IV, 20, il s'en est donc écarté délibérément en évitant de dire sa femme et son fils. Plusieurs touristes voyant les hommes sur leurs ânes et les femmes marchant

[19] Or Hérode étant mort, voici qu'un ange du Seigneur apparaît en songe à Joseph en Égypte, [20] disant : « Lève-toi, prends l'enfant et sa mère, et va au pays d'Israël, car ils sont morts ceux qui en voulaient à la vie de l'enfant. » [21] Lui donc se leva, prit l'enfant et sa mère et entra dans le pays d'Israël. [22] Mais ayant appris qu'Archélaüs régnait sur la Judée à la place d'Hérode son père, il craignit de s'y rendre, et ayant été instruit en songe, il se retira dans la région de la Galilée, [23] et vint habiter dans une ville nommée Nazareth, afin d'accomplir ce qui avait été dit par le ministère des prophètes, qu'il serait appelé Nazaréen.

à pied, même en portant un enfant, prétendent y voir l'image de la Ste Famille Mais sans parler des sentiments de Joseph, on peut rappeler que dans l'Exode Moïse fit monter sa femme et ses enfants sur les bêtes de somme : ἀναλαβὼν δὲ Μωυσῆς τὴν γυναῖκα καὶ τὰ παιδία ἀνεβίβασεν αὐτὰ ἐπὶ τὰ ὑποζύγια, καὶ ἐπέστρεψεν εἰς Αἴγυπτον (IV, 20).

22) Mélange d'impressions humaines et d'assistance surnaturelle. Hérode avait désigné Antipas pour son successeur. Peu de jours avant sa mort, il fit un nouveau testament, et donna la Judée et la Samarie à Archélaüs avec le titre de roi, la Galilée et la Pérée à Antipas, avec le titre de tétrarque (*Ant.* XVII, VIII, 1). Auguste refusa à Archélaüs le titre de roi, n'en faisant qu'un ethnarque. Mais Archélaüs n'en avait pas moins pris le pouvoir dès la mort de son père, et avait été salué du titre de roi (*Ant.* XVII, VIII, 2), qu'il espérait voir confirmer L'expression de Mt. βασιλεύει n'est donc point inexacte. Il eut pour ses débuts une guerre civile à dompter, et passait pour un tyran cruel (*Ant.* XVII, XIII, 2). D'après Schürer (I, 451), il a la plus mauvaise réputation parmi les fils d'Hérode. Si l'on joint à cela le sinistre souvenir du massacre des Innocents, on comprend les craintes de Joseph, et qu'il y ait eu lieu de préférer un autre séjour, fût-il sous la domination d'un autre fils d'Hérode. — L'avertissement n'est pas donné par un ange (cf. v. 12), mais toujours en songe.

23) Nous arrivons enfin à Nazareth. Le scepticisme moderne est allé jusqu'à nier l'existence de ce bourg. Jésus ayant été nommé Ναζαρηνός ou Ναζωραῖος, on en aurait conclu à un bourg nommé Nazareth, mais peut-être était-il de Chorazin (BURKITT, *The syriac forms of New Testament Proper Names*, p. 17 ss.). On objecte en effet que ni Josèphe, ni le Talmud ne nomment cette bourgade ou cette ville. Sans se prononcer sur l'existence de Nazareth, Lidzbarski a essayé de donner une explication cohérente de tous les noms en question (*Mandäische Liturgien*, 1920, p. XVI ss.). Jésus a été nommé נוצרי par le Talmud. C'était le désigner comme membre d'une secte des observants, נוצרים. Ce mot a été transporté tel quel en araméen (où la racine héb. נצר est représentée par נטר), sous la forme נְצוֹרָיָא et נְצִוּרְיָא d'où les Ναασαραῖοι et les Ναζωραῖοι. Les Mandéens se nommaient נאצוראיא, qui n'a pu être emprunté au grec, mais à une forme syriaque, désignant une ancienne secte, et non les chrétiens, telle que les

Ναζαραῖοι d'Épiphane (*Haer.* XVIII, I, 1) antérieurs au christianisme. Les épithètes de Nazaréen et de Nazaréens n'ont donc rien à voir avec Nazareth. Mais on voit que Lidzbarski ne s'étonne pas du changement de *ṣadê* en *zéta*, qui est le principal obstacle signalé par Burkitt.

Zimmern (*Zeitschrift der d. morg. Gesellschaft*, 1920, p. 430) remonte aux Babyloniens, et prend la racine « garder » non pas pour garder des observances (ce qui serait un nom bien étrange pour les chrétiens), mais de garder des mystères, alléguant *nâṣir pirišti* « gardien de mystère » et même *niṣirtu*, mystère.

C'est, sous une forme philologique plus exacte, la thèse de Benj. Smith (cf. *RB.*, 1906, p. 645 ss.). On cite aussi, pour prouver l'existence des Nazaréens avant Jésus, la *Nazerinorum tetrarchia* près d'Apamée sur l'Oronte (Pline, *H. N.* v, 81).

Nier l'existence de Nazareth est puéril. La bourgade ou la ville — la différence n'importe pas beaucoup dans la nomenclature biblique — est nommée Ναζαρεθ ou Ναζαρετ, deux formes qui supposent une terminaison ת, avec plus ou moins d'attention au son un peu sifflant qui était la prononciation correcte.

La forme Ναζαρα (seulement dans Lc. IV, 16 et dans quelques témoins de Mt. IV, 13) est en soi une forme grecque au pluriel, comme Ἱεροσόλυμα, les deux pouvant s'employer au singulier. Mt. a le singulier féminin pour Ἱεροσόλυμα (II, 13) comme pour Ναζαρα. Jules Africain écrivait : ἀπό τε Ναζάρων καὶ Κωχαβὰ κωμῶν Ἰουδαϊκῶν, ce qui est une attestation de l'existence de Nazareth au commencement du troisième siècle, au plus tard, par quelqu'un qui connaissait très bien le pays. D'ailleurs si le nom avait été inventé d'après l'évangile, on l'eût écrit avec un *zaïn*, comme a fait la syriaque palestinienne, et non avec un *ṣadê*, restitué par syrcur. sin. et pes. d'après le nom du lieu. Ces Syriens ont toujours נצרת, et les Arabes (premier témoignage connu vers l'an 730 d'après Noeldeke, *Zeitschrift für Assyriol.* XXXIII, 73 note 2) ناصرة. Ordinairement צ a été rendu par σ, mais on trouve le ζ par exemple dans Ζωαρά pour צער (Eusèbe, *Onom.* V. βαλά). Ce changement admis, Ναζαρηνός était le gentilice normal de Ναζαρεθ ou Ναζαρα; c'est la seule forme que Mc. ait employée; Lc. l'a deux fois (IV, 34 et XXIV, 19). Elle ne se dit jamais au pluriel dans le N. T. Tandis que Ναζωραῖος, qui se dit de Jésus dans Mt. (II, 23; XXVI, 71) dans Lc. (XVIII, 37), dans Jo. (XVIII, 5. 7; XIX, 19) et six fois dans les Actes, se dit aussi des disciples de Jésus : Act. XXIV, 5 πρωτοστάτην τε τῆς τῶν Ναζωραίων αἱρέσεως. L'origine de cette forme est la seule difficulté du sujet, car le talmudique *nōṣri* pour Jésus, et *nōṣrim* pour les chrétiens, comme le syriaque *nōsrōyō* ou *nāsrūyā*, viennent très naturellement de Nâṣrat, le syriaque ayant vocalisé le *scheva*, ensuite allongé. D'où vient donc Ναζωραῖος, qui n'a pas d'équivalent spécial en syriaque? Dans le *Comm.* de Lc. p. 486, j'ai postulé avec Dalman une forme secondaire du nom de la ville, נצורת, mais elle n'a comme appui que le syr. palestinien נזורת sur Lc. I, 26, pour le seul ms. A, ce qui est négligeable.

Peut-être Ναζωραῖος n'a-t-il été dit de Jésus qu'après que ses fidèles ont été appelés Ναζωραῖοι. Il serait étonnant qu'on ait tout d'abord employé simultanément Ναζαρηνός et Ναζωραῖος. Le premier nom était un gentilice tout indiqué, comme Μαγδαληνή, mais le second convenait mieux pour désigner une secte; cf. Σαδδουκαῖοι etc. Les chrétiens n'ont jamais pris eux-mêmes ce nom; ils l'ont

peut-être reçu de leurs adversaires dans la circonstance indiquée aux Actes (XXIV, 5). On comprendrait très bien que pour les disciples on ait employé en araméen la forme *kaṭôl*, comme on disait כתובא un scribe, אמורא un parleur, etc. de sorte que *naṣôraya* eût été en même temps un *nomen agentis* et un gentilice indiquant le lieu d'origine. Le second nom des Mandéens s'expliquerait bien de cette façon, comme le pluriel arabe *naṣâra* (d'où est venu le singulier *naṣrâni*). Les *Nazerini* de Pline, d'où sont peut-être venus les Noṣaïris n'ont rien à voir dans cette affaire. En parlant des Ναζαραῖοι Épiphane les distingue des Ναζωραῖοι (XXIX, 6, 1). Il n'y a pas de raison de déduire la seconde forme de la première, ni par conséquent de rattacher les Ναζωραῖοι à une secte juive préexistante. Nous ne verrions aucun inconvénient à admettre que des ennemis aient risqué cette assimilation dans une intention de dénigrement, mais il n'y en a vraiment pas de trace. D'autant que peut-être Épiphane, qui est le seul à parler des Ναζαραῖοι, s'est trompé en les croyant antérieurs au christianisme (*Bousset*, *Zimmern* etc.). Mais sûrement l'épithète de Ναζωραῖοι qui rattachait les disciples de Jésus à la Galilée et à une bourgade qui n'avait pas d'histoire, était bien un sobriquet dans la pensée des Juifs.

C'est ce qui va nous expliquer la pensée de Mt.

Il est constant que rien dans l'Écriture ne désigne le Christ comme devant être Nazaréen. D'anciens Pères supposaient un passage perdu; des critiques modernes supposent un apocryphe disparu. Mais Jérôme avait déjà parfaitement compris que dans ce cas, à la différence des autres, Mt. ne visait pas un texte déterminé ; *nunc autem pluraliter prophetas vocans, ostendit se non verba de scripturis sumpsisse sed sensum.* Cependant plusieurs (*Schanz*, *Knab.* *Holtz.*) supposent plus ou moins nettement une allusion à Is. XI, 1, où le Messie est nommé *nêṣêr*, rejeton. Ce serait un jeu de mots assez bizarre, entre ce nêṣêr et la ville de Nazareth. Jérôme avait admis ce sens dans le *Comm.* de Mt. (en l'an 398), mais dans le Comm. d'Isaïe (en l'an 407-408) il objecte : *sed* sciendum quod hic NESER, per *sade* litteram scribatur... Porro Nazaraei, quos LXX sanctificatos, Symmachus separatos, transtulerunt, per *zain* semper scribantur elementum. Mt. aurait donc fait allusion au *nazîr* qui consacrait à Dieu sa chevelure pour sauver son peuple (Jud. XIII, 5). On peut dire que les prophètes désignaient le Messie comme saint, (*McNeile*), mais quel rapport entre la sainteté et Nazareth? Il faut donc (*Zahn*) prendre Ναζωραῖοι pour une épithète à la fois géographique et qualificative, dans la bouche des Juifs un terme peu reluisant. Chrys. : καὶ γὰρ ἦν εὐτελὲς τὸ χωρίον· μᾶλλον δὲ οὐ τὸ χωρίον μόνον, ἀλλὰ καὶ ἅπαν τὸ μέρος τῆς Γαλιλαίας. C'est quelque chose à Jérusalem comme un Béotien à Athènes ou un Philistin dans une université allemande. Or les prophètes avaient annoncé que le serviteur de Iahvé serait méconnu, méprisé (Is. LIII; Ps. LXVIII, 9 etc.). Mt. a donc voulu montrer comment les origines de Jésus répondaient à deux données de la prophétie. Il était bien né à Bethléem, comme l'avait annoncé le Seigneur, et se rattachait ainsi à la maison de David, mais c'était aussi par une volonté du ciel, indiquée par les prophètes, qu'il avait paru dans un pays dont on n'attendait rien de bon (Jo. I, 46).

Note sur le caractère historique des faits.

Le ch. II de Mt. forme un tout, contenant les récits de l'enfance. La réalité

en a été, en est encore mise en doute, même par ceux qui reconnaissent celle des faits du ministère de Jésus et qui s'inclinent devant la conception surnaturelle comme devant un dogme. On peut indiquer trois chefs de difficultés.

a) C'est précisément parce que Jésus a été reconnu pour le Messie d'Israël à cause de ses miracles et de sa résurrection, qu'on a entouré son enfance d'une auréole qui assimilait ses destinées à celles d'Israël et de son roi. Le roi attendu était figuré par une étoile, et c'est une étoile qui guide les Mages; Israël avait été appelé d'Égypte, de même Jésus; Rachel avait pleuré sur la déportation d'Israël : elle pleure encore sur le massacre des innocents. Le caractère fictif des événements, imaginés pour donner à Jésus le caractère messianique, même dans son enfance, est souligné par la citation répétée des prophéties. Secondairement l'adoration des Mages est une réponse à l'incrédulité d'Israël.

b) Les faits se rangent aisément dans une catégorie bien connue du folk-lore, les dangers courus par un grand homme, et auxquels il échappe comme par miracle, ou par miracle. On cite Sargon, Cyrus, Romulus, etc. Chez les Juifs il suffisait de rappeler Moïse sauvé des eaux, dont l'histoire est racontée par Josèphe en termes qui se rapprochent de ceux de Mt., précisément parce qu'il introduit le thème de l'enfant menaçant pour le tyran, qui recourt en vain à des mesures cruelles (*Ant.* II, IX, 2) : τῶν ἱερογραμματέων τις,.. ἀγγέλει τῷ βασιλεῖ τεχθήσεσθαί τινα κατ' ἐκεῖνον τὸν καιρὸν τοῖς Ἰσραηλίταις, ὃς ταπεινώσει μὲν τὴν Αἰγυπτίων ἡγεμονίαν... δείσας δ' ὁ βασιλεὺς κατὰ γνώμην τὴν ἐκείνου κελεύει πᾶν τὸ γεννηθὲν ἄρσεν ὑπὸ τῶν Ἰσραηλιτῶν εἰς τὸν ποταμὸν ῥιπτοῦντας διαφθείρειν... Une tradition rabbinique alléguée par Nestle (*ZnTW*, VIII, p. 74 ss.) met en scène les conseillers de Nemrod; ils ont vu une étoile qui annonce un conquérant. Il faudrait le tuer. C'est le petit Abraham que Tharé cache durant trois ans. La ressemblance avec Mt. est très étroite, puisque l'étoile est jointe au thème du péril de l'enfant.

c) Si ces objections sont surtout modernes, les anciens se sont déjà préoccupés de concilier Lc. et Mt. D'après Lc., Joseph est de Nazareth et y retourne aussitôt après la présentation de l'enfant au Temple; il n'est question ni des Mages, ni de fuite en Égypte. D'après Mt., Joseph paraît être chez lui à Bethléem, et s'il s'installe à Nazareth, c'est à la suite d'un avertissement divin et de faits qui l'empêchent de regagner son domicile. La difficulté n'est pas seulement de faire entrer ces deux ordres de faits dans le cadre de la réalité : ce sont deux conceptions distinctes des origines de Jésus.

On ne saurait nier que ces difficultés sont impressionnantes. La critique historique pourrait incliner à reconnaître à ces récits un caractère légendaire sans rien sacrifier de la carrière surnaturelle de Jésus. C'est, dirait-on, parce qu'il s'est fait reconnaître pour le Messie d'après ses miracles, que Jésus a été sur ce point assimilé aux héros les plus illustres de l'histoire. Si cela était nécessaire, on verrait dans ces récits un genre littéraire, ayant ses lois propres, qu'il faudrait interpréter d'après ces lois, même dans une histoire inspirée, comme un hors-d'œuvre, une introduction symbolique à l'action de Jésus, sauveur d'Israël et des Gentils, méconnu par Israël, reconnu par les Gentils.

Mais il ne faudrait en venir là que si les récits avaient vraiment un caractère d'invraisemblance qui les classerait dans une des deux catégories : du folk-lore, ou d'une création littéraire artificielle permettant d'y reconnaître un symbole

intentionnel. Les critiques ne distinguent pas nettement ces deux hypothèses. Ils n'osent prétendre que Mt. a créé ces histoires. Elles existaient donc dans la tradition. Mais une tradition populaire leur aurait-elle donné ce cachet scripturaire? Assurément non. Il faut donc que Mt. ait tablé sur une tradition reçue, sa part consistant à montrer le rapport de ces histoires avec le plan divin. On ne peut donc objecter contre leur réalité cet aspect de démonstration providentielle, et il reste seulement à constater si elles sont en elles-mêmes invraisemblables, ou si elles peuvent avoir été transmises par une tradition authentique.

Venons au détail. Les objections *a*) insistent sur le caractère artificiel scripturaire. Mais si le fait évangélique avait été imaginé pour réaliser la prophétie de Balaam (Num. XXIV, 17) ou d'Isaïe (LX, 6) ou d'un psaume messianique (LXXI, 15), comment se fait-il que ces endroits ne soient pas cités? Beaucoup de Pères, il est vrai, ont vu dans l'astre un accomplissement de la prophétie de Balaam, mais ce fut à la condition de s'écarter de son texte, car elle parlait seulement par métaphore, l'étoile étant le roi futur, non son signe. C'est l'unique interprétation des trois Targums dits d'Onkelos, de Jonathan et de Jérusalem. De même dans le Testament de Juda, XXIV, 1. Dans le Testament de Lévi, XVIII, 3, l'astre n'est plus le roi, mais le signe du roi, seulement l'interpolation est manifeste, καὶ ἀνατελεῖ ἄστρον αὐτοῦ ἐν οὐρανῷ ὡς βασιλέως vient mal après que le grand-prêtre nouveau a déjà exercé la justice, et avant la comparaison : οὗτος ἀναλάμψει ὡς ὁ ἥλιος. La prophétie de Balaam pouvait aboutir à Barkokébas, non à un astre, signe de la naissance d'un enfant. Ce trait, nous l'avons vu, était courant dans la gentilité, mais précisément pour cela la démarche des Mages est plausible. Si les premiers chrétiens avaient pensé aux rois de Saba et d'Arabie de la Bible, ils n'auraient pas mis en scène des Mages qui ne sont pas des rois. L'exégèse subséquente montre ce qu'eût été le récit primitif, s'il eût été créé d'après l'A. T.

Jésus n'a pas été qualifié d'astre, ce qui convenait au Messie. Il est vrai que la fuite en Égypte l'assimile à Israël, mais où était la nécessité pour le Messie de suivre les mêmes destinées? Le messianisme du temps ne s'en doutait pas. Et si l'on voulait créer une réalisation aux prophéties, il n'en manquait pas d'assez précises et glorieuses. Pourquoi Mt. a-t-il été chercher des textes s'appliquant au passé? Que ses applications à lui aient quelque chose de subtil, on le lui a reproché. C'est donc que les faits étaient là, et qu'il leur cherchait des analogies dans le passé qui pussent projeter leur lumière sur eux. L'adoration des Mages était bien un reproche pour Israël, mais un reproche muet, qui suppose Israël en possession de la vérité prophétique. Son aveuglement actuel n'est point autrement relevé.

b) Les récits ne sont donc point une œuvre littéraire de polémique ou d'apologie, mais une tradition qui a pris sous la plume de Mt. une teinte d'histoire providentielle. La tradition a-t-elle été plus créatrice? Si elle tenait du folk-lore, on le reconnaîtrait à un cachet d'invraisemblance, comme dans la légende de Romulus et de Rémus nourris par une louve, ou dans l'historiette de Nestle, tirée du *Séfer hayyâchâr,* du XII^e^ siècle de notre ère d'après M. Fraenkel (*ZnTW*, VIII, p. 241). Il n'est point rare que des enfants échappent à la mort comme par miracle. On le note des grands hommes, mais ce n'est point une raison pour le nier à leur propos. Le fait de Joas n'est pas invraisemblable.

L'imagination de Josèphe a coloré l'histoire de Moïse selon le thème du tyran, mais il croyait sûrement que Moïse avait échappé à une proscription générale. Dans le cas de Mt., l'histoire de Moïse s'est reflétée dans le style, mais elle est trop différente pour avoir suggéré celle de Jésus. Les autres analogies indiquées par les critiques ne sont pas moins éloignées. La naissance de Jésus s'étant produite dans un milieu obscur, l'idée du péril ne pouvait naître à son propos qu'après le fait de l'hommage rendu. Mais si l'on concède le fait principal de cet hommage, le péril en découle si naturellement et sans la moindre invraisemblance, qu'on ne saurait rien lui opposer. Tout se réduit donc à l'épisode des Mages, que l'A. T. ne suggère pas, et qu'on prétend être un décalque du voyage de Tiridate. Or cette difficulté-là n'est pas sérieuse à cause de la date de ce voyage et de son caractère beaucoup plus politique que religieux.

c) La véritable difficulté est de concilier Lc. et Mt. Mais notons d'abord que Mt. s'est imposé aussi bien que Lc. à la conscience chrétienne, ce qui eût été bien difficile si son récit eût été dépourvu de réalité, précisément à cause du thème de Lc. De sorte que, à s'en tenir aux règles ordinaires de la critique, on répondrait que chaque auteur avait un dessein différent. Luc écrivait en historien qui devait expliquer pourquoi Jésus, conçu à Nazareth, était né à Bethléem; ensuite il a suivi le cours des événements qui se présentaient nécessairement dans l'existence d'un jeune Israélite, circoncision, présentation, visites au Temple. Matthieu, lui, a voulu expliquer comment Jésus, né à Bethléem où il devait naître d'après les Écritures et d'après son origine davidique, a cependant été amené à passer pour Nazaréen dans son ministère. Joseph appartenait à Bethléem *de iure*, et c'est pourquoi Mt. ne se préoccupe pas d'expliquer comment il y est venu. De son côté Lc. n'ayant rien à dire de la fuite en Égypte raconte le retour à Nazareth comme si les parents de Jésus étaient venus de Jérusalem. On ne refuserait pas pour si peu d'admettre la conciliation de récits de physionomie aussi différente. Nous avons seulement à nous demander si ce procédé est compatible avec l'inspiration? S. Augustin (*de cons. ev.*, II, v, 16) a répondu déjà : *hic proinde cognoscendum est... sic unumquemque evangelistam contexere narrationem suam, ut tanquam nihil praetermittentis series digesta videatur* (ainsi il se donne l'apparence d'avoir tout dit); *tacitis enim quae non vult dicere sic ea quae vult dicere illis quae dicebat adiungit, ut ipsa continuo sequi videantur* (ainsi il se donne l'apparence d'une narration continue, sans que les faits se soient suivis en réalité).

C'est d'après ces principes qu'Augustin a rangé les faits dans le seul ordre convenable en gros, si l'on veut à tout prix ne faire qu'une histoire de deux histoires qui ne se contredisent pas, mais qui n'ont pas été faites pour être emboîtées dans un récit continu. Il place très naturellement la fuite en Égypte après la Présentation. Mais l'adoration des mages doit, elle aussi, être placée après la Présentation, car elle a dû être suivie immédiatement de la fuite en Égypte. Il est déjà assez difficile à expliquer que le tyran n'ait pas envoyé ses sbires avec les mages. Il n'y avait pas un instant à perdre pour leur échapper.

Une fois admis, avec Augustin, que le retour à Nazareth n'a pas suivi immédiatement la Présentation — quelle que soit l'apparence de Lc. —, on pourrait supposer que la Sainte Famille a prolongé son séjour à Bethléem, et que l'arrivée des mages n'a eu lieu que près de deux ans après la Nativité. C'est

l'opinion d'un certain nombre d'anciens, Eusèbe, saint Épiphane, Théodore de Mopsueste, Hippolyte de Thèbes (*Diekamp*, p. 57 ss.), fondée sur Mt. II, 16. Il semble qu'on ait disputé sur ce point à Rome en l'an 119, très exactement repéré d'après les consuls dans un apocryphe syriaque du VIe siècle, publié par W. Wright (*Journal of sacred litterature*, oct. 1866).

Mais précisément au début du IIe siècle, dans la plus ancienne peinture des catacombes, l'enfant est « tout emmailloté » (Wilpert, *Fractio panis*, p. 25), et si cette disposition a été changée, il est probable que c'est pour obtenir un effet artistique meilleur contre la tradition primitive, très fermement attestée par Justin, ἅμα γὰρ τῷ γεννηθῆναι αὐτὸν μάγοι ... παραγενόμενοι (Dial. LXXVII, et dans les mêmes termes c. LXXXVIII, CII, CVI). Dans le même sens, ou à peu près, Chrys. Aug. Hil. etc.

D'ailleurs la date de Lc. III, 23 oblige à placer la naissance de Jésus très peu avant la mort d'Hérode.

On objecte encore : si les faits peuvent se compléter et s'ordonner, à tout le moins Lc. qui s'est informé auprès du cercle intime de l'enfance n'aurait pu ignorer les faits racontés par Mt., et s'il les a omis, n'est-ce pas une preuve qu'ils n'ont pas eu lieu? — Non, car il ne serait pas difficile d'indiquer les raisons qui auraient pu guider Lc., d'après ce que nous avons cru reconnaître de sa méthode. Très aisément les gentils auraient pu être tentés de voir dans les Mages des Chaldéens astrologues, comme ont fait plusieurs Pères, et le séjour en Égypte a donné lieu de fait à de malignes insinuations de la part des Juifs, qui ont prétendu que Jésus y avait appris la sorcellerie (Orig. *contra Cels.* I, 28 : οὗτος διὰ πενίαν εἰς Αἴγυπτον μισθαρνήσας κἀκεῖ δυνάμεών τινων πειραθείς, ἐφ' αἷς Αἰγύπτιοι σεμνύνονται, cf. *Chabbat bab.* 104 b), insinuations qui pouvaient trouver crédit auprès des gentils. Et l'avantage de citer à ce propos l'Écriture n'entrait pas dans le dessein de Lc. Nous avons vu que le thème de Mt. était de conduire Jésus de Bethléem à Nazareth en conformité avec les Écritures. Luc ayant préféré montrer comment Jésus était venu de Nazareth à Bethléem par une disposition humaine des choses, les deux plans, sans s'exclure, avaient leur raison d'être distincte d'après le cercle des lecteurs. Toutefois il demeure plus probable que Lc. n'a pas connu Mt., du moins comme une œuvre faisant autorité, car il eût pris soin de ne pas paraître le contredire, à moins qu'il n'en ait eu au contraire l'intention formelle. Ce sont donc précisément ceux qui croient à l'inspiration qui doivent admettre l'indépendance des deux évangélistes.

Nous concluons donc, non pas précisément que le ch. II de Mt., s'il était isolé, se présenterait avec cet aspect historique qui défie la critique, mais du moins qu'il doit bénéficier du caractère de l'ouvrage entier. Tite-Live manifeste clairement qu'il ne croit pas à l'histoire de Romulus et de Rémus; Hérodote lui-même a retranché des origines de Cyrus la chienne qui l'avait allaité. Si Mt., qui est dans tout le cours de son évangile un rapporteur sérieux et consciencieux des faits, a exposé ceux de l'enfance comme ayant la même réalité que le reste, nous n'avons pas le droit de lui donner un démenti. La critique ne saurait même pas alléguer l'impossiblité des miracles, car sauf l'aspect de guide humain donné à l'astre (II, 1), il n'y a de miraculeux dans ces récits que les avertissements donnés par Dieu en songe. Rien n'indique

que l'astre ait été créé par Dieu dans un but spécial, et il n'est même pas dit que son apparition ait réellement coïncidé avec la naissance de Jésus. L'évangile approuve la bonne volonté des Mages; il ne se fait pas garant de leurs opinions astronomiques, et l'on peut dire qu'il n'encourage pas plus leur goût pour la consultation des astres que la Genèse ne canonise les ruses de Jacob. Tout rentre dans les desseins de Dieu, qui a pu se servir de dispositions d'esprit contestables, et d'une incontestable bonne volonté, pour amener les Mages aux pieds de l'Enfant, tandis que la science parfaitement correcte des docteurs d'Israël ne leur a servi de rien.

Quant aux récits de naissances sans la participation du mari, on pourra voir *RB.* 1914, p. 60 ss. Récemment Ed. Meyer (*Ursprung und Anfänge des Christentums,* I, p, 56) a déclaré que « le parallélisme entre Matthieu et la légende de la naissance de Platon ne pouvait être plus parfait ». Or le seul point semblable est qu'Ariston pas plus que Joseph n'aurait été pour quelque chose dans la conception. Le mythe athénien suppose une union ordinaire, tout en remplaçant le mari par Apollon, ou selon des esprits plus délicats (Olympiodore) par un fantôme d'Apollon. Tous les mythes païens en sont là. Mais entre Ariston et Joseph il y a cette opposition plus marquée pour Ariston que pour d'autres, qu'Ariston voulait même faire violence à sa femme, et qu'il en est empêché par l'apparition, tandis que l'ange engage Joseph à ne pas éloigner sa femme et à la prendre auprès de lui. L'ange n'a même pas à lui faire de recommandations, qui seraient inutiles envers celui qui est associé à la confidence d'un mystère auguste. Il n'y a donc entre les deux récits que le raccord négatif indispensable. Du reste ce qui est unique dans la conception surnaturelle, c'est qu'elle exclut l'action maritale que les légendes païennes supposent toujours. Quant aux idées que se font certains Australiens etc. que la conception n'est nullement causée par l'union, on nous permettra de dire qu'elles n'ont rien à faire ici.

Voici les textes relatifs à Platon : Plut. *Quaest. conv.* VIII, 1, 2 : ἅμα δὲ τῆς λεγομένης Ἀρίστωνι τῷ Πλάτωνος πατρὶ γινέσθαι καθ' ὕπνον ὄψεως καὶ φωνῆς ἀπαγορευούσης μὴ συγγενέσθαι τῇ γυναικὶ μηδ'ἅψασθαι δέκα μηνῶν ἐμνημόνευσεν.

Diogène Laërce III, 1, 2 cite Speusippe, Cléarque, Anaxilaïdès... φασὶν ὡς Ἀθήνησιν ἦν λόγος, ὡραίαν οὖσαν τὴν Περικτιόνην βιάζεσθαι τὸν Ἀρίστωνα καὶ μὴ ἐπιτυγχάνειν· παυόμενόν τε τῆς βίας ἰδεῖν τὴν τοῦ Ἀπόλλωνος ὄψιν, ὅθεν καθαρὰν γάμου φυλάξαι ἕως τῆς ἀποκυήσεως. Cf. Apul. in Plat. I, 1, et Origène, contre Celse I, 37.

CHAPITRE III

1 Ἐν δὲ ταῖς ἡμέραις ἐκείναις παραγίνεται Ἰωάννης ὁ βαπτιστὴς κηρύσ-

1. δε *a.* ταις (THV) plutôt que *om.* (S).

---

1 En ce temps-là apparaît Jean le Baptiste, prêchant dans le désert

DEUXIÈME PARTIE : L'INVESTITURE DU MESSIE (III, 1-IV, 11).

Dans cette partie, le parallélisme est assez étroit entre Mt. Lc. et Mc., surtout entre Mt. et Lc. Il y a deux actes principaux : le baptême de Jésus (III) et la tentation (IV, 1-11).

Le ch. III a pour but de rattacher la mission de Jésus à celle de Jean, et en même temps de subordonner le Baptiste de la pénitence à celui qui baptisera dans l'Esprit. Tout est parfaitement coordonné. Dès le début, lorsque Jean apparaît, comme une très grande figure, on voit que son rôle est préparatoire (v. 3). Sa prédication passe du baptême de la pénitence à l'autre baptême, et la valeur de chacun d'eux résulte de l'attitude des deux personnes. Si donc Mt. a fait plus de part que Mc. à la prédication personnelle du Baptiste, il ne l'a pas isolée comme a fait Lc., et le ch. ne comprend que trois sections.

1-6. L'entrée en scène de Jean-Baptiste (cf. Mc. I, 1-6; Lc. III, 1-6).

Mt. n'a rien de plus que Mc., mais la présentation n'est pas la même. Dans Mc., c'est Jésus-Christ qui est nommé en tête; Jean paraît successivement dans l'Écriture, puis dans son action, l'impression qu'elle a produite et enfin l'extérieur de sa personne. Mt. présente Jean, puis le thème de sa prédication, qui suggère un renvoi à l'Écriture. Enfin il décrit son extérieur et le résultat produit. Cet ordre est tellement naturel et logique, si conforme au procédé de Mt. dans ses premiers chapitres qu'on n'a pas le droit d'y voir une correction du texte de Mc. Tout au plus pourrait-on admettre une dépendance de Mt. au v. 6, qui est peut-être le fait du traducteur grec de Ma.; cf. v. 7.

1) Date indiquée très vaguement, tout à fait comme dans Ex. II, 11 : aussitôt après ce qui a été dit de l'enfance de Moïse, il apparaît comme un homme mûr. Cependant Ex. a soin de dire que Moïse a grandi. Dans Is. XXXVIII, 1; I Macch. I, 11; XI, 20; XIII, 43, le point d'attache est moins éloigné. Mt. suppose donc qu'on savait à peu près l'âge de Jésus lors de son baptême. Cette date très vague est le prototype de *in illo tempore* dans les leçons de l'évangile; cf. Mc. I, 9; VIII, 1. — παραγίνεται prés. historique (cf. II, 13. 19), beaucoup plus rare

σων ἐν τῇ ἐρήμῳ τῆς Ἰουδαίας [2] λέγων Μετανοεῖτε, ἤγγικεν γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν.

[3] Οὗτος γάρ ἐστιν ὁ ῥηθεὶς διὰ Ἡσαίου τοῦ προφήτου λέγοντος

Φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ
Ἑτοιμάσατε τὴν ὁδὸν Κυρίου,
εὐθείας ποιεῖτε τὰς τρίβους αὐτοῦ.

dans Mt. que dans Mc., mais qui convient bien ici pour marquer l'entrée en scène de Jean; ici dans le sens de survenir, plutôt que d'être présent. C'est la même nuance que Lc. (ἦλθεν), tandis que ἐγένετο de Mc. est comme l'apodose de la prophétie. — Ἰωάννης ὁ βαπτιστής est la forme traditionnelle pour désigner cette grande figure, dans Mt. dans Lc. et dans Mc. VI, 25; VIII, 28; dans Josèphe (*Ant.* XVIII, V, 2) Ἰωάννου τοῦ ἐπικαλουμένου βαπτιστοῦ. — A désert, Mt. est seul à ajouter τῆς Ἰουδαίας. Quoique « le désert de Juda » soit une expression de la Bible (Jud. I, 16; Ps. LXIII, 1), on ne la trouve pas dans les LXX. Ce terme ne s'entendait que de la partie stérile de la tribu de Juda à l'est de la ligne de faîte Jérusalem — Hébron. Ce n'est donc pas ici une désignation géographique précise, mais une indication générale, comme dans II, 1. 22, opportune puisque Mt. avait laissé Jésus en Galilée.

Le texte de Mt. est comme intermédiaire entre celui de Mc. et celui de Lc. Ce dernier distingue nettement le désert où la parole de Dieu suscita Jean (III, 2) et les bords du Jourdain où il vint ensuite (III, 3). On dirait qu'il a voulu améliorer la tournure de Mc. qui ne distingue pas du tout, puisque Jean prêche le baptême dans le désert. On serait tenté de rattacher au désert les steppes du bas Jourdain, mais l'Écriture leur donnait le nom spécial de *Araba* (Jos. VIII, 14 etc.) et l'on voit plus loin que Mc. lui-même (I, 12) distingue le désert et les bords du Jourdain. Dans I, 4 il a donc bloqué par une concision extrême, qui n'est pas dans sa manière. Mt. a eu soin de ne placer dans le désert que l'invitation à la pénitence, non au baptême, ce qui permettait de supposer un changement de lieu. On pourrait donc dire que Mc., le plus fruste, a été atténué par Mt., puis nettement amélioré par Lc. Cependant les critiques ne peuvent guère insister, puisqu'ils représentent Mt. comme un abréviateur de Mc.

2) La prédication du Baptiste en style direct, exactement comme la prédication de Jésus (IV, 17), ce qui n'est certes pas un arrangement postérieur à Mc. D'après Mc. Jean prêche le baptême, et un baptême de pénitence pour la rémission des péchés. On n'explique pas pourquoi Mt. aurait omis ce dernier trait s'il suivait Mc. Parce que Jésus allait venir au baptême (*Allen*)? mais de toute façon il est venu parmi les foules qui confessaient leurs péchés, et Mt. a pris soin de dissiper toute équivoque (III, 14 s.). — Mt. a donc exprimé d'abord d'un mot la prédication de Jean : pénitence, et cela parce que le règne des cieux approche. Mt. est seul dans le N. T. à dire règne ou royaume « des cieux », et il le dit trente-deux fois tandis qu'il a trois fois sûrement (XII, 28; XXI, 31. 43) et deux fois peu probablement (VI, 33; XIX, 24) βασιλεία τοῦ θεοῦ, la formule de Mc., de Lc., de Paul. Sa formule à lui est ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν (aussi

de Judée, [2]disant : « Faites pénitence, car le règne des cieux est proche. » [3]Car c'est lui dont il est parlé par le ministère du prophète Isaïe, disant :

Voix de celui qui crie dans le désert; préparez la voie du Seigneur, rendez droits ses sentiers.

évangile des Hébreux frag. **44** *RB.* 1922, p. 335). Le pluriel τῶν οὐρανῶν, s'explique parce que le ciel en hébreu et en araméen est toujours au pluriel.

Dalman (*Worte*... p. 75) a noté que l'araméen juif מַלְכוּתָא דִשְׁמַיָּא équivaut à l'hébreu מַלְכוּת שָׁמַיִם, où le mot « ciel « n'a pas d'article, car ce dialecte n'avait pas pour ce mot de forme distincte de celle de l'état déterminé. Dans les deux cas « ciel » (littéralement « cieux »), sans la détermination par l'article, peut tenir la place de Dieu. C'est bien ainsi que l'ont entendu les Rabbins, quoique l'expression « règne du ciel » pour signifier « règne de Dieu » ne se trouve ni dans la Bible, ni dans les Targums. La plus ancienne attestation est du Talmud de Jérusalem (*Qidd.* 59[d]), qui attribue à Jochanan ben Zakkaï (vers 80 ap. J.-C.) une opposition entre le joug du règne du ciel et le joug de la chair et du sang. Dalman ajoute que Jésus a sûrement employé l'expression populaire, règne de Dieu, et non pas « règne du ciel », expression rabbinique qui était à peine en usage de son temps. — Mais si la formule de Mt. est plus récente que la formule parlée de Jésus, et transformée sous l'influence du rabbinisme, comment expliquer cette innovation après Mc. et après Paul? Pourquoi ce pluriel τῶν οὐρανῶν qui ne s'explique que comme une traduction littérale de l'araméen ou de l'hébreu? Le plus vraisemblable est que la formule remonte à Jésus qui l'a employée ordinairement pour marquer le royaume surnaturel, bien différent du grand royaume terrestre qu'imaginaient les Juifs. Mt. a conservé de cette façon, comme souvent, le son primitif des paroles du Sauveur. Ce qui n'empêche pas que, l'expression une fois admise dans son évangile, il n'ait pu l'employer aussi souvent pour signifier le « règne de Dieu ». C'est précisément le cas ici. Mt. est aussi le seul à parler (7 fois) du πατὴρ ὁ οὐράνιος. Les deux expressions sont connexes. On comprend très bien que Paul ayant surtout parlé du règne de Dieu, la βασιλεία τοῦ Θεοῦ, qui pouvait s'entendre plus aisément pour les deux sens, ait prévalu dans l'usage.

— Sur la pénitence comme préparation au règne messianique, cf. *Le Messianisme*... p. 189.

3) Le texte est cité d'après les LXX (Is. XL, 3) qui avaient omis de traduire בערבה, « dans la steppe », parallèle au désert, probablement parce qu'ils entendaient : « voix de celui qui crie dans le désert », et non : « préparez dans le désert ». C'est le même texte cité que dans Mc., mais Mt. a coutume de renvoyer à l'A. T., tandis que c'est l'unique cas où Mc. fasse un renvoi en son nom de narrateur; de plus, tandis que le texte d'Isaïe dans Mc. forme une introduction générale après un texte de Malachie (probablement ajouté par un copiste), dans Mt. le texte d'Isaïe est bien adapté au v. 2. Puisque le règne approche, il faut préparer la voie du Seigneur; la voix qui crie dans le désert

4 Αὐτὸς δὲ ὁ Ἰωάννης εἶχεν τὸ ἔνδυμα αὐτοῦ ἀπὸ τριχῶν καμήλου καὶ ζώνην δερματίνην περὶ τὴν ὀσφὺν αὐτοῦ, ἡ δὲ τροφὴ ἦν αὐτοῦ ἀκρίδες καὶ μέλι ἄγριον. 5 Τότε ἐξεπορεύετο πρὸς αὐτὸν Ἱεροσόλυμα καὶ πᾶσα ἡ Ἰουδαία καὶ πᾶσα ἡ περίχωρος τοῦ Ἰορδάνου, 6 καὶ ἐβαπτίζοντο ἐν τῷ Ἰορδάνῃ ποταμῷ ὑπ' αὐτοῦ ἐξομολογούμενοι τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν.

7 Ἰδὼν δὲ πολλοὺς τῶν Φαρισαίων καὶ Σαδδουκαίων ἐρχομένους ἐπὶ τὸ

6. ποταμω *p.* Ιορδανη (THV) et non *om.* (S).
7. αυτου *p.* βαπτισμα (SV) plutôt que *om.* (TH).

---

est exactement parallèle à Jean qui prêche dans le désert. C'est donc Mt. qui a le premier établi ce rapprochement scripturaire, Lc. ayant rétabli le même ordre naturel, mais avec les termes de Mc. quant au thème de la prédication (Lc. III, 3.4), tandis que Jo. (I, 23) a mis les paroles d'Isaïe dans la bouche de Jean, qui incarne la voix en lui-même.

Dans la citation, αὐτοῦ remplace τοῦ Θεοῦ ἡμῶν, dans Mt. Mc. Lc. L'accord ne paraît pas fortuit; cependant, en grec du moins, le pronom est plus naturel que le parallélisme synonymique (avec κυρίου). La variante τοῦ Θεοῦ ἡμῶν de *b* et syrcur. est plutôt relative à Lc. dans Ta., Ir. (III, 9, 1), Cyr.-Al. et suspecte d'emprunt aux LXX.

4) Pour le sens, exactement comme Mc. I, 6, mais il est dit plus clairement que Jean avait un costume tissé de poil de chameau (ἀπὸ τριχῶν, hellén. au lieu de ἐκ, classique) et au lieu de faire dépendre deux verbes de ἦν (construction périphrastique), Mt. distingue le vêtement et la nourriture. On pourrait en soi regarder cette rédaction comme un perfectionnement de celle de Mc., mais il est clair que cette description de l'ascétisme de Jean est plus exigée dans Mt. qui s'étend plus longuement sur sa prédication et qui reviendra sur sa vie austère (XI, 18). Elle est d'ailleurs bien en place, avant la mention de l'ébranlement des foules. — La manducation des ἀκρίδες était autorisée par la loi (Lev. XI, 22); cependant elle a dû paraître aux citadins un aliment impur, car Tatien avait remplacé cette nourriture par du lait (*Isho'dad,* sur Mt. III, 4). C'est sans doute dans le même dessein que l'évangile des Ébionites (Epiph. *haer.* XXX, 13) a mis ἐγκρίς : καὶ τὸ βρῶμα αὐτοῦ, φησί, μέλι ἄγριον οὗ ἡ γεῦσις ἦν τοῦ μάννα ὡς ἐγκρὶς (gâteau au miel) ἐν ἐλαίῳ (cf. Num. XI, 8). — De même Isidore de Péluse (*P.G.* LXXVIII, 269) : ἀκρέμονες (pointes) βοτανῶν ἢ φυτῶν. Mais le texte est clair, et il n'est pas rare aujourd'hui encore que les Bédouins mangent des sauterelles; c'est bien la nourriture d'un ascète.

La difficulté est pour le miel sauvage. L'opinion commune l'entend du miel déposé par les abeilles qui errent en liberté (Dt. XXXII, 13; Jud. XIV, 8; I Sam. XIV, 26 ss.). On en trouve encore sur les montagnes au delà du Jourdain, dans des creux de rochers, d'où le nom de miel des montagnes (Syrsin. et Isid. μέλι ὄρειον ὑπὸ μελισσῶν ἀγρίων γινόμενον). Mais, quoi qu'en dise Isidore (πικρότατον ὄν, καὶ πάσῃ γεύσει πολέμιον), par un parti pris évident, ce miel est aussi bon que l'autre, et passait pour une nourriture exquise (Ps. LXXXI, 17). Comme il n'y

[4]Lui-même, Jean, avait son vêtement fait de poils de chameau, et une ceinture de cuir autour de ses reins; sa nourriture était de sauterelles et de miel sauvage. [5]Alors venait auprès de lui Jérusalem et toute la Judée et toute la région du Jourdain, [6]et ils se faisaient baptiser dans le fleuve du Jourdain par lui, en confessant leurs péchés.

[7]Or voyant beaucoup de Pharisiens et de Sadducéens qui venaient

avait sur les bords du Jourdain ni montagnes, ni rochers, ni fleurs des champs, le miel y eût été une bonne fortune très rare, au lieu de représenter une nourriture vulgaire. D'autre part μέλι, un peu comme notre mot beurre de palme, de cacao, de coco, se disait de l'exsudation de certains arbres, cèdres (*Hippocrate*), palmiers (Jos. *Bell.* IV, VIII, 3, précisément à Jéricho), et probablement aussi du *tamaris mannifera*. Du moins les moines du Sinaï en recueillent qui ressemble à du miel, mais avec un goût fade. Le miel végétal est nommé μέλι ἄγριον par Diodore de Sic. (XIX, 94, 10), et par Suidas, lequel, comme les Ebionites, fait allusion à la manne : μέλι ἄγριον ὅπερ ἀπὸ τῶν δένδρων ἐπισυναγόμενον, μάννα τοῖς πολλοῖς προσαγορεύεται. Les bords du Jourdain étant couverts de tamaris, nous pensons que ce sont ces arbustes qui fournissaient à Jean une nourriture insipide. Sur l'impureté du miel à cause des pattes des abeilles, cf. *RB.* 1912, p. 235.

5) τότε en tête de la phrase, une des caractéristiques de Mt., le distinguant de Mc. La phrase est étrange. On comprend que Jérusalem, comme capitale, soit placée en tête de la Judée. Mais que vient faire la περίχωρος τοῦ Ἰορδάνου? C'est le כִּכַּר הַיַּרְדֵּן (Gen. XIII, 10; XIX, 17; I Reg. VII, 46; II Chr. IV, 17); mais ce mot ne désigne pas seulement le cercle fertile des oasis au pied des montagnes (Buhl, *Geogr.* 112, *Klost.*), c'est tout l'ampithéâtre au milieu duquel coule le Jourdain, car I Reg. VII, 46 indique un sol argileux, donc stérile, qui pouvait être habité par des nomades. Mais alors c'est le lieu où Jean baptisait, comme Lc. III, 3 l'a dit expressément, et en partie le désert de la Judée où Jean prêchait, d'après III, 1. Il n'est pas dit qu'ayant prêché dans les montagnes, il soit descendu pour baptiser au Jourdain. Il faut donc reconnaître ici un ordre de dignité plutôt que géographique. D'abord Jérusalem, la ville sainte, puis la Judée, puis les bords du Jourdain, qui ont dû venir les premiers; mais Jérusalem est censée donner le signal comme capitale religieuse. C'est comme un fleuve qui s'épanche en arrivant dans la plaine.

6) Ce verset ne serait pas à sa place, si l'allocution qui suit s'adressait à tout le monde. C'est le parti qu'a pris Lc., très bien composé. D'abord les harangues de Jean à ceux qui viennent, puis le baptême du peuple (III, 21). Mais Mt. ayant réservé la harangue aux Pharisiens, elle était d'autant plus saisissante si ces personnages étaient apostrophés par Jean qui n'avait pas fait difficulté de baptiser les autres. Chaque thème a sa raison d'être.

7-12. La prédication de Jean (Lc. III, 7-9; III, 16-17; Mc. I, 7-8).

Dans Mt. il n'y a qu'un seul discours; mais si la première partie semble

βάπτισμα αὐτοῦ εἶπεν αὐτοῖς Γεννήματα ἐχιδνῶν, τίς ὑπέδειξεν ὑμῖν φυγεῖν
ἀπὸ τῆς μελλούσης ὀργῆς; 8 ποιήσατε οὖν καρπὸν ἄξιον τῆς μετανοίας· 9 καὶ μὴ
δόξητε λέγειν ἐν ἑαυτοῖς Πατέρα ἔχομεν τὸν Ἀβραάμ, λέγω γὰρ ὑμῖν

mieux convenir aux Pharisiens à cause de l'apostrophe « race de vipères », la seconde partie (11-12) semble bien s'adresser à tout le monde, comme ont compris Mc. et Lc. Si l'on tient pour l'unité originale du discours, la balance devra pencher pour un discours au peuple. Dans ce cas le v. 7ª aura été ajouté par Mt. (à Ma.) et de même le v. 6, d'après Mc. Mais le témoignage même de Lc. et l'omission par Mc. de la première partie suggèrent deux discours distincts, que Mt., à son habitude, a artistement groupés en un seul, sans distinguer les situations. Cela ne prouve nullement que Mt. ait suivi Mc. à partir du v. 11 (contre *Allen*, *Klost.* etc). En effet, Lc., quoiqu'il ait des thèmes particuliers (III, 10-14), a conservé l'ordre de Mt., et les deux textes sont si parfaitement semblables qu'on doit y reconnaître un discours traditionnel, qui a dû être dans Ma. Il est clair que Lc. a ajouté, mais il est tout aussi clair que Mc. a omis, ne fût-ce que le mot πυρί (v. 11), qui donne la clef du discours. Jean n'a pas fait un discours sur le jugement (v. 12), et un autre sur le Messie (v. 11), mais un discours très bien ordonné, adressé à ceux qui venaient au baptême pour fuir le jugement. En effet le jugement menace et le baptême de pénitence est bon, pourvu que la pénitence soit effective. Mais il y aura un autre baptême, et celui qui le donnera fera la sélection. Qui ne sera pas purifié par le feu du baptême, sera brûlé dans le feu inextinguible. Dans Mt. il y a donc deux parties : 7-10; 11-12, toutes deux terminées par la menace du feu. Ce sont deux couplets selon le rythme sémitique.

7ª) D'après Lc., le discours est adressé aux foules, et en effet il dit plus loin (VII, 30) que les Pharisiens et les Scribes n'avaient pas reçu le baptême de Jean, sans doute par leur faute et parce qu'ils ne l'avaient pas demandé. Mais Mt. dira seulement (XXI, 32) que les Pharisiens n'ont pas voulu le croire, ce qui n'est pas en contradiction avec notre verset. D'ailleurs Mt. ayant dit au v. 6 que les foules avaient reçu le baptême ne pouvait leur faire adresser cette apostrophe. Si le discours peut être utile à tous, même aux gentils qui n'avaient pas à s'occuper des Pharisiens, il est incontestable qu'il s'adresse à des personnalités habituées à la dialectique religieuse, peu sincères dans leur manifestation. Les autres confessaient leurs péchés. Les Pharisiens, comme le pharisien Josèphe (*Ant.* XVIII, v, 2), avaient trouvé moyen de faire du baptême un symbole de la pureté déjà acquise de leur âme : ἅτε δὴ καὶ τῆς ψυχῆς δικαιοσύνῃ προεκκεκαθαρμένης. Ce mot seul justifie la véhémente apostrophe de Jean, qui ne partageait pas sans doute la manière de voir de Josèphe. L'adjonction des Sadducéens montre qu'il s'agit de tous les chefs, entraînés par leurs troupes, comme il arrive; ils venaient au baptême, se réservant de l'entendre à leur façon, ou seulement pour observer.

Pour les Φαρισαῖοι, supposant un araméen juif פְּרִישָׁיָא, Zimmern (*ZDMG*, 1920, p. 434, n. 4) propose l'origine assyro-babylonienne de *parâsu* « décider », d'où *piristu* « mystère ». Le Pharisien serait l'homme avisé, ou même celui qui a le dépôt des mystères.

à son baptême, il leur dit : « Race de vipères, qui vous a appris à fuir la colère à venir? [8]Faites donc un digne fruit de pénitence, [9]et n'ayez pas l'air de dire en vous-même : Nous avons pour père Abraham! Car je vous dis que Dieu peut de ces pierres susciter des

Leszynsky (*Die Sadduzäer*, p. 25 ss.) préfère l'étymologie de פרש, expliquer; le Pharisien est l'exégète par excellence de la Loi : Josèphe (*Bell.* I, v, 2) : σύνταγμά τι Ἰουδαίων δοκοῦν εὐσεβέστερον εἶναι τῶν ἄλλων καὶ τοὺς νόμους ἀκριβέστερον ἀφηγεῖσθαι. Nous nous en tenons à ce que nous avons exposé dans le *Comm.* de Mc., p. 295, 307 s.

7[b]) L'ironie de la question porte mieux sur une élite. Qui donc a pu donner un avis à ces Maîtres? Dans cette première phrase, Jean semble les croire de bonne foi. Ils se sentent menacés de la colère, et ne peuvent y échapper que par la pénitence. Si la comparaison avec des vipères portait sur le fait de chercher leur salut dans la fuite, on pourrait penser aux serpents qui fuient l'incendie des chaumes à l'arrière-saison, et le reproche pourrait être général. Mais c'est le fait de tous les reptiles. Les vipères sont un terme choisi pour marquer la malice spéciale d'un groupe (cf. plutôt XXIII, 33 que XII, 34) — ἐχιδνά ne se trouve pas dans les LXX, mais bien ἀσπίς avec le sens de serpent venimeux. Comme les Pharisiens dissimulaient le venin sous de bonnes paroles, Jean a pu se souvenir de Ps. XIII, 3 ἰὸς ἀσπίδων τὰ χείλη αὐτῶν, cf. Ps. CXXXIX, 3 et Dt. XXXII, 33, cité par la secte de Damas (*RB.*, 1912, p. 226).

8) Personne n'avait pu instruire ces malins; ils étaient venus d'eux-mêmes. Qu'ils fassent donc réellement pénitence. — καρπὸν ἄξιον au sing. comme au v. 10, tandis que Lc. a mis le pluriel ici à cause du sens figuré des bonnes œuvres, ἄξια τῆς μετανοίας ἔργα (Act. XXVI, 20). La tournure de Mt. est donc primitive.

9) δόξητε (Lc. ἄρξησθε) est traduit de bien des manières : Quelques-uns (*Loisy, Schanz, Klost., B. Weiss*) : « ne vous illusionnez pas jusqu'à dire »; *Ebeling* : « n'ayez pas l'aplomb de dire »; *Blass, Jo. Weiss* : « ne prenez pas fantaisie de dire ». Dans toutes ces manières on force quelque peu le sens de δοκεῖν, qui peut seulement signifier « trouver bon » ou « être d'avis de », ou « s'imaginer » (VI, 7; I Cor. VIII, 2 etc.), « avoir l'air ». Il nous semble que δοκεῖν a ici son sens d' « avoir l'air », comme souvent : « N'ayez pas l'air de gens qui pensent ». Cf. Eur. *Hippol.* 119 μὴ δόκει τούτων κλύειν, « n'aie pas l'air d'entendre ». Au lieu d'une tournure vague et embarrassée, on a un trait pittoresque. L'attitude seule des Pharisiens suffirait à montrer qu'ils ne croient pas à la nécessité de la pénitence, mais, à cause de leurs habitudes de dissimulation, leur ironie échapperait à un coup d'œil moins perçant que celui de Jean. Il les démasque. De toute façon on peut supposer un original sémitique. Pour le dernier mode, cf. Gen. XIX, 14 : « il était comme quelqu'un qui plaisante » : ἔδοξε δὲ γελοιάζειν (היה כ). Pour les autres, ou bien : היה טוב, aram. הוא שפיר (cf. Esth. I, 19 etc.), ou l'hébreu נעם (Prov. II, 10), dans le Targ. בכם, ou l'hébreu חשב (I Sam. XVIII, 25), de même en araméen. Il est donc tout à fait arbitraire de dire (*Dalman*, etc.) que Mt. a mis en meilleur grec le même sens que Lc.; son sens est de toute façon plus subtil, aussi Lc. a-t-il peut-être simplifié (Syrsin et cur. om. δόξητε).

ὅτι δύναται ὁ θεὸς ἐκ τῶν λίθων τούτων ἐγεῖραι τέκνα τῷ Ἀβραάμ. 10 Ἤδη δὲ ἡ ἀξίνη πρὸς τὴν ῥίζαν τῶν δένδρων κεῖται· πᾶν οὖν δένδρον μὴ ποιοῦν καρπὸν καλὸν ἐκκόπτεται καὶ εἰς πῦρ βάλλεται. 11 Ἐγὼ μὲν ὑμᾶς βαπτίζω ἐν ὕδατι εἰς μετάνοιαν· ὁ δὲ ὀπίσω μου ἐρχόμενος ἰσχυρότερός μου ἐστίν, οὗ οὐκ εἰμὶ ἱκανὸς τὰ ὑποδήματα βαστάσαι· αὐτὸς ὑμᾶς βαπτίσει ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ πυρί· 12 οὗ τὸ πτύον ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ, καὶ διακαθαριεῖ τὴν ἅλωνα αὐτοῦ, καὶ συνάξει τὸν σῖτον αὐτοῦ εἰς τὴν ἀποθήκην, τὸ δὲ ἄχυρον κατακαύσει πυρὶ ἀσβέστῳ. 13 Τότε παραγίνεται ὁ Ἰησοῦς ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας ἐπὶ

10) Mt. n'a pas καί après ἤδη δέ, ce qui est assurément plus simple que l'addition dans Lc. Tous deux ont le singulier καρπὸν καλόν, au propre, à propos d'un arbre, tournure sémitique, mais qu'on trouve aussi en grec (Arist. *De plant.* I, 4; II, 10 : *Klost.*). Dans cette plaine où l'on peut cueillir le fruit trompeur de la pomme de Sodome, il n'était pas inutile d'ajouter « bon » à « fruit » (« bon », omis par Syrsin, et Ir. IV, 38, [4 mss.], mais mis dans Ir. IV, 8, 3, est om. par *Klost.*).

11) Le discours semble maintenant s'adresser à tous les Israélites et aborder un autre thème. Lc. n'a sûrement pas manqué de tact en commençant ici un discours nouveau. Dans Mt. il n'y a pas solution de continuité, et la liaison se fait par εἰς μετάνοιαν qui lui est propre.

L'ordre de Mt. et de Lc. est de beaucoup le plus naturel. Jean doit dire ce qu'il fait avant de parler d'un autre, sur lequel il a beaucoup à dire, tandis que Mc. qui ne prête à Jean aucun discours personnel le fait débuter par l'annonce du Messie; c'est tout son rôle.

Le datif instrumental ὕδατι (Mc. Lc.) suffisait, mais ἐν convenait avant πνεύματι (aussi Lc.) pour ne pas faire de l'Esprit-Saint un simple instrument; quoique ἐν ne change pas le sens, il y a une nuance : « dans la puissance de l'Esprit-Saint ». C'est sans doute pour avoir un parallélisme plus complet que Mt. écrit ἐν ὕδατι. Lc. est donc le seul qui ait observé les deux nuances, car Mc. n'a pas ἐν avant πνεύματι.

Noter la tournure : moi — lui (cf. Mc. I, 8), très bien adaptée en grec avec μέν et δέ, modifiée dans Lc. par le ἔρχεται de Mc. qui fait entrer en scène le Messie, alors que l'opposition n'était qu'entre les personnes; dans Mt. non pas : « il en vient un plus fort », mais : « celui qui se trouve venir après moi, est (Mt. ἐστιν) plus fort ». On voit donc très bien une fusion dans Lc., mais nullement une action de Mc. sur Mt.

Au lieu de délier la courroie des chaussures, Mt. dit : porter les chaussures, ce qui est un office plus humble, car on peut délier la chaussure par complaisance ou pour exercer l'hospitalité, tandis que la porter est l'office d'un esclave (cf. Plaute, *Trinummus*, 252, *sandaligerulae*, dans une exhibition de tous les esclaves). Il semble aussi que cet office devait être plus commun en Orient, où l'on se déchaussait (comme aujourd'hui) plus fréquemment, et par conséquent qu'une expression plus spéciale et ayant plus la saveur du terroir a été

enfants à Abraham. [10] Et déjà la cognée est posée à la racine des arbres : tout arbre donc qui ne fait pas de bon fruit va être coupé et jeté au feu. [11] Pour moi je vous baptise dans l'eau pour la pénitence; mais celui qui vient derrière moi est plus fort que moi, lui dont je ne suis pas digne de porter les chaussures. Lui vous baptisera dans l'Esprit-Saint et le feu. [12] Il a le van dans sa main, et il nettoiera son aire, et il amassera son froment dans le grenier, mais il brûlera la balle dans un feu qui ne s'éteint point. »

[13] Alors apparaît Jésus [venu] de Galilée au Jourdain vers Jean,

remplacée dans Mc. et Lc. par une expression plus générale. Merx cite le proverbe arabe : « Moi je porterais ses souliers »? pour dire : Suis-je donc son esclave?

— καὶ πυρί. Même division des opinions qu'au temps de Jérôme : *a*) πυρί est l'exégèse de l'Esprit-Saint (*Chrys.* τῇ ἐπεξηγήσει τοῦ πυρὸς πάλιν τὸ σφοδρὸν καὶ ἀκάθεκτον (incoercible) τῆς χάριτος ἐνδεικνύμενος), ce qui s'explique par l'effusion de l'Esprit-Saint en forme de langues comme de feu (Act. II, 3); c'est l'opinion des catholiques, Schanz, Knab. et de Merx. Ou bien *b*) πυρί prélude au v. suivant, et s'entend du châtiment (*Hilaire* : *quia baptizatis in Spiritu sancto reliquum sit consummari igne iudicii, Allen, Klost, Loisy*, etc.); ce serait pour indiquer le double rôle du Messie, baptisant les uns, brûlant les autres. Mais le châtiment final ne peut être symbolisé par un baptême, car le baptême, même de feu, purifie, et de plus (*Schanz*), s'il s'agissait de deux actes aussi distincts, il eût fallu écrire à tout le moins ἐν πυρί. L'emploi du même cas indique bien l'épexégèse dont parle Chrys. Pour le dire plus clairement Syrsin. a écrit : « dans le feu et l'Esprit ». Merx a bien noté que les deux comparaisons de celui qui baptise et de l'agriculteur sont trop distinctes pour que πυρί soit pris dans le premier cas au même sens que dans le second.

12) καὶ διακαθαριεῖ... καὶ συνάξει (au lieu de διακαθᾶραι... καὶ συναγαγεῖν, Lc. III, 17), tournure naturelle en sémitique et qui a pénétré dans Lc. surtout à Antioche. — αὐτοῦ après σῖτον insiste sur l'appartenance des justes à Dieu, ce qui est plus expressif que αὐτοῦ après ἀποθήκην (Lc.) : le lieu de la béatitude qui est à Dieu.

13-17. Le Baptême de Jésus (Mc. I, 9-11; Lc. III, 21-22). Le récit de Mt. se distingue des deux autres par deux traits principaux : *a*) il a en plus une sorte de lutte d'humilité entre Jésus et Jean; *b*) la voix du ciel désigne Jésus au lieu de s'adresser à lui. Comme dans Mc., Jésus voit la colombe. Mais l'accord sur ce point ne suffit pas à prouver la dépendance de Mt. par rapport à Mc.

13) Τότε, dans un sens très vague, comme au v. 5. — παραγίνεται, comme au v. 1; cf. Mc. XIV, 43. — Tournure tout aussi sémitique que καὶ ἐγένετο. τότε est surtout fréquent dans Daniel et convient bien au récit araméen. Il n'était pas nécessaire de nommer Nazareth, à cause de II, 23, mais la mention du Jourdain est naturelle. La fin du verset insiste sur ce que le baptême devait être donné par Jean, pour préparer le v. 14. — τοῦ βαπτισθῆναι est nettement final.

τὸν Ἰορδάνην πρὸς τὸν Ἰωάννην τοῦ βαπτισθῆναι ὑπ' αὐτοῦ. 14 Ὁ δὲ Ἰωάννης διεκώλυεν αὐτὸν λέγων Ἐγὼ χρείαν ἔχω ὑπὸ σοῦ βαπτισθῆναι, καὶ σὺ ἔρχῃ πρός με; 15 ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν πρὸς αὐτὸν Ἄφες ἄρτι, οὕτω γὰρ πρέπον ἐστὶν ἡμῖν πληρῶσαι πᾶσαν δικαιοσύνην. Τότε ἀφίησιν αὐτόν. 16 Βαπτισθεὶς δὲ ὁ Ἰησοῦς εὐθὺς ἀνέβη ἀπὸ τοῦ ὕδατος· καὶ ἰδοὺ ἀνεῴχθησαν αὐτῷ οἱ οὐρανοί, καὶ εἶδεν τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ καταβαῖνον ὡσεὶ περιστερὰν ἐρχόμενον ἐπ' αὐτόν· 17 καὶ ἰδοὺ φωνὴ ἐκ τῶν οὐρανῶν λέγουσα Οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν ᾧ εὐδόκησα.

14. Ιωαννης *p.* δε (SV) plutôt que *om.* (TH).
15. προς αυτον (TSV) et non αυτω (H).
16. ευθυς ανεβη (THV) et non ανεβη ευθυς (S). — ανεωχθησαν (TSV) et non ηνεωχθησαν (H). — αυτω *p.* ανεωχθησαν (SV) plutôt que *om.* (TH). — το πνευμα του θεου (SV) plutôt que πνευμα θεου (TH).

---

14) διεκώλυεν, imparfait *de conatu*. — Si Jésus avait été déjà connu de Jean seulement pour la sainteté de sa vie, on pourrait croire à une simple lutte de politesse, très vraisemblable en Orient. C'est ainsi que les Pères du désert en agissaient, quand l'un venait témoigner à l'autre sa vénération. Mais, dans le contexte de Mt., Jean croit reconnaître celui qui est plus fort que lui, et qui baptisera dans l'Esprit et le feu. C'était donc à Jean d'être baptisé, et il ne pouvait comprendre la démarche de Jésus. Sur la difficulté de concilier ce point avec Mt. XI, 2 ss., cf. *ad h. l.*

15) ἄφες, cf. VII, 4; XIII, 30; Mc. VII, 27; Lc. XIII, 8 etc. (mais non Jo.), dans le sens de tolérer, laisser faire. — ἄρτι (Mt. et Jo, mais ni Mc. ni Lc.) a ici un sens très plein. Pour cette fois, c'est-à-dire seulement cette fois, le plus fort doit s'incliner devant le plus faible. C'est que le baptême donné par Jean doit précisément amener le témoignage divin qui consacre la grandeur de Jésus. — πρέπον, *etsi non oportet, tamen decet* (*Mald.*), motif suffisant pour Jésus et pour Jean, sans qu'il soit nécessaire de parler d'obligation, d'autant qu'il ne pouvait être question d'une obligation légale, puisque la Loi n'ordonnait pas le baptême. Aussi δικαιοσύνη, à la différence de δικαίωμα, s'entend de l'accomplissement de tous les devoirs envers Dieu. Jean avait été envoyé par Dieu pour baptiser, et Jésus avait conscience de faire la volonté de son Père. Dans les inscriptions, la δικαιοσύνη est jointe à la libéralité (φιλοτιμία), à la piété (cf. DITT. *Or.* 339 l. 48; 438 l. 8; av. J.-C.). — πληρῶσαι, en bonne mesure, en toute perfection; cf. V, 17; XXIII, 32; Lc. IX, 31. — τότε ἀφίησιν, encore un τότε avec le prés. historique, comme v. 13.

16) εὐθύς dans Mc. se rapporte à εἶδεν, ce qui est aisé, mais dans Mt. à ἀνέβη. On accuse Mt. d'avoir transcrit ce mot machinalement et de l'avoir mal placé; d'autres (*Wellh. Klost.*) croient que εὐθὺς ἀνέβη ἀ. τ. ὑ. a été interpolé dans Mt. d'après Mc.; Knab. finit par le regarder comme superflu et négligeable. Mais pourquoi Mt. n'aurait-il pas dit que Jésus s'en est tenu strictement au baptême? Sans doute quelques-uns le prolongeaient, pour confesser emphatiquement

pour être baptisé par lui. [14] Mais Jean s'en défendait, disant : « C'est moi qui ai besoin d'être baptisé par toi, et tu viens à moi? » [15] Mais Jésus répondit et lui dit : « Laisse-moi faire en ce moment; car c'est ainsi qu'il nous convient de parfaire toute justice. » Alors il le laisse faire. [16] Jésus, baptisé, aussitôt remonta de l'eau. Et voici que les cieux furent ouverts pour lui, et il vit l'Esprit de Dieu descendant comme une colombe, venant au-dessus de lui. [17] Et voici qu'une voix du ciel disait : « Celui-ci est mon Fils bien-aimé, en qui je me suis complu. »

leurs fautes. C'est ce qu'ont compris les « quelques-uns » cités par Euthymius (*Schanz*), s'inspirant peut-être de ce qui se passait dans l'église grecque. εὐθύς et εὐθέως sont assez fréquents dans Mt. pour qu'on ne soupçonne pas un emprunt maladroit à Mc.; c'est καὶ ἰδού (style de Mt.) qui répond plutôt à εὐθύς de Mc.

— Au lieu de l'expression étrange de Mc., « les cieux fendus », Mt. et Lc. emploient ἀνοίγω, terme trop naturel dans ce cas pour qu'on doive conclure à une dépendance; cf. Jo. I, 52; Act. X, 11; Apoc. XIX, 11. — Faut-il lire αὐτῷ après ἀνεῴχθησαν? D'après Merx, le texte de Jean (I, 32) prouve qu'on ne le lisait pas au temps du quatrième évangile, mais il semble plutôt que l'omission s'est produite pour éviter une contradiction apparente. Si les cieux ont été ouverts pour Jésus seul, comment le Baptiste aurait-il vu? L'omission s'appuie sur Bℵ *sa.* et Ir. Hil. Vig., mais ces Pères latins sont contrebalancés par les versions latines. Nous lisons donc αὐτῷ, mais en l'entendant uniquement de l'ouverture des cieux. Le regard de Jésus pénètre dans le ciel qui s'ouvre et il voit l'Esprit descendre. Mais quand l'Esprit se présente en forme de colombe, il prend une forme sensible, visible à d'autres. Il est vrai que dans Mt. (contrairement à Mc.), καταβαῖνον précède ὡσεὶ περιστεράν. On pourrait donc entendre (*Weiss, Holtz*, etc.) que l'Esprit descendit à la façon des colombes. Mais si la descente des oiseaux qui fondent sur leur proie est caractéristique, on ne peut en dire autant du vol des colombes (malgré Martial, *Epig.* VIII, 32 *aera per tacitum delapsa*), et il serait étrange que Mt. peu porté au pittoresque se soit éloigné du sens de Mc., souligné par Lc., et qui supposait une tradition établie. Il faut plutôt entendre ὡσεί « sous l'apparence de » (cf. Lc. XXII, 44). Mt. ajoute une nuance très subtile. A moins de lever la tête en haut par un mouvement pénible, Jésus devait voir les cieux ouverts devant lui; la colombe en descendant devait donc prendre sa course pour venir à lui; d'où ἐρχόμενον, nouvel indice que l'apparition était sensible. Mt. qui a adressé la voix à tous (v. 17) n'a pas dû réserver à Jésus seul la vision de la colombe. Aucun évangéliste ne parle formellement des assistants, peut-être parce qu'une pareille vision exigeait une certaine pureté du cœur, et une grâce spéciale, mais c'était le fait du Baptiste et sans doute d'autres personnes.

17) Encore καὶ ἰδοῦ, quand la colombe est arrivée. La voix ne s'adresse pas à Jésus, mais le désigne aux autres. Mt. suppose donc qu'elle a été entendue d'eux. Le but de ce mode a été bien compris par Augustin (*De cons. ev.* II, 14),

qui ne refuse pas de le regarder comme un changement : *ut illis potius qui audiebant indicaretur, quod ipse esset filius Dei... non enim Christo indicabatur quod sciebat, sed audiebant qui aderant, propter quos etiam ipsa vox facta est.* Mais ce n'est pas une raison pour conclure que Mt. a transformé une révélation faite à Jésus en une manifestation de sa dignité. Car le caractère apparent de la colombe, plus clairement affirmé dans Mc. que dans Mt., son vol qui s'arrête au-dessus de Jésus, la voix, dont il est naturel qu'elle soit entendue, tout cela indique une manifestation extérieure dont Jésus est l'objet; tandis qu'une communication intime, la voix du Seigneur adressée à Jésus, selon la formule ancienne des prophètes, n'aurait pas eu besoin de cette mise en scène. La présence du peuple, indiquée expressément par Lc. (III, 21), est supposée par les autres (Mt. III, 5; Mc. I, 5); cf. *Comm. Mc.*, où le parti de Mc. est expliqué par son souci du secret messianique; peut-être faut-il aussi faire la part d'une réminiscence de Ps. II, 7 : υἱός μου εἶ σύ. Les critiques qui attribuent à Lc. d'avoir transporté dans son évangile ces mots et les suivants ne devraient pas nier qu'ils ont pu influer sur la rédaction de Mc. Mais ils ne songent qu'à leur dogme, la conscience messianique acquise par Jésus au baptême. Objecter qu'une semblable manifestation eût rendu impossible l'évolution lente de la croyance messianique, c'est opposer des schèmes tout faits, tels qu'ils peuvent être dans les livres. Car, outre que la manifestation surnaturelle a pu être réservée à peu de personnes, elle explique cependant que Jésus ait trouvé aussitôt des disciples. Il faut tenir compte dans la vie de la mobilité des foules, et de l'obstacle permanent de la vie humble de Jésus opposé à la conviction messianique que la manifestation avait d'abord fait naître.

Le sens du Baptême de Jésus dans Mt. est le même que dans Mc. et dans Lc. C'est la manifestation de Jésus comme d'un plus fort que Jean, et qui doit remplacer son baptême par un nouveau baptême dans l'Esprit. Le baptême chrétien n'est pas encore institué, et Jean continuera à baptiser; mais Jésus est investi de sa mission; déjà un ordre succède à l'autre.

Ce qui est spécial à Mt. est tout à fait dans l'esprit de son Évangile. Quelques chrétiens pouvaient se demander pourquoi Jésus, étant sans péché, s'était soumis au baptême de la pénitence. C'est l'objection de l'évangile selon les Hébreux : *Ecce mater domini et fratres eius dicebant ei : Ioannes baptista baptizat in remissionem peccatorum, eamus et baptizemur ab eo. Dixit autem eis : Quid peccavi, ut vadam et baptizer ab eo? nisi forte hoc ipsum, quod dixi, ignorantia est* (HIER. *C. Pelag.* III, 2). Ce scrupule n'a pas arrêté les évangélistes. Une autre difficulté, celle des critiques modernes, n'existe que d'après Mt. et Lc. Puisque Jésus avait été conçu par l'Esprit-Saint, pourquoi le recevoir au baptême? Mais ni Lc., ni même Mt. ne s'en préoccupent, pas plus qu'ils ne se demandent pourquoi Jésus a été proclamé Fils de Dieu à la Transfiguration, sans doute parce qu'ils trouvaient naturel que celui qui avait été conçu par l'Esprit-Saint fût l'objet des complaisances de l'Esprit et du Père. Spécialement, puisque le nouveau baptême devait être dans l'Esprit ou par l'Esprit, il convenait qu'une apparition sensible manifestât Jésus comme celui qui devait le donner. C'est aussi le sens de Mc., résultant de son v. 8. Mais il restait une difficulté. Pourquoi l'instituteur du nouveau baptême devait-il recevoir l'ancien, le plus fort s'incliner devant le plus faible? C'est précisément la question à laquelle répond Mt., et c'est celle

qui est au fond de son évangile. Ce n'est pas par un hasard que le même évangéliste a écrit II, 14 ss. et V, 17 avec πληρῶσαι. Jésus n'est pas venu en novateur qui révolutionne, il est venu rendre parfait l'ordre ancien. De même qu'il se soumettait à la Loi, il acceptait les conditions préliminaires au messianisme, dont la principale se révélait comme un baptême de pénitence. C'était un dessein de Dieu pour une époque de transition.

Le trait particulier à Mt. fait donc partie de la trame de l'évangile dans ses parties les moins contestées; ce n'est point une addition destinée à changer le moment où Jésus a pris conscience de son messianisme. Et pour parler en rigueur, ce qui obligeait les premiers chrétiens à croire que Jésus n'avait pas pris au baptême la conscience de sa vocation, ce n'était pas précisément la conception surnaturelle seulement, c'était déjà sa préexistence. L'opinion des critiques suppose donc que Mc., disciple de Paul, n'admettait pas cette préexistence! Cérinthe et Marcion, qui admettaient l'apparition d'une nouvelle personnalité au baptême, étaient plus logiques que l'opinion moderne.

Par ailleurs, en se soumettant au baptême, Jésus ne se confessait pas pécheur. Comme dit très bien M. Loisy (I, 405) : « Un juste pouvait s'y prêter pour signifier sa volonté de vivre purement, sans avouer des péchés qu'il n'avait pas commis; il manifestait sa résolution de se préparer, selon son pouvoir, à l'avènement du royaume. » Jésus n'a donc pas mis à l'épreuve les assistants en les exposant à le prendre pour un pécheur (cf. l'opinion de Josèphe sur v. 7). Pour Mt. il allait sans dire que le dessein de Dieu était prudent et sage; il fallait seulement qu'il eût été notifié au Baptiste. — Néanmoins ce fut la manifestation divine qui dut être pour lui, même d'après Mt., la grande et décisive lumière, et c'est de celle-là seulement que Jo. I, 32 ss. a tenu compte.

CHAPITRE IV

1 Τότε ὁ Ἰησοῦς ἀνήχθη εἰς τὴν ἔρημον ὑπὸ τοῦ πνεύματος, πειρασθῆναι
ὑπὸ τοῦ διαβόλου. 2 Καὶ νηστεύσας ἡμέρας τεσσεράκοντα καὶ νύκτας τεσ-
σεράκοντα ὕστερον ἐπείνασεν. 3 Καὶ προσελθὼν ὁ πειράζων εἶπεν αὐτῷ Εἰ

3. αυτω *p.* ειπεν (TH) et non *p.* προσελθων (SV).

1-11. La tentation de Jésus (Lc. IV, 1-13; cf. Mc. I, 12-13). Rien ne prouve que Mt. se soit inspiré de Mc. Il est primitif par rapport à Lc., sauf peut-être l'addition de 4b.

1 s.) Il n'y a aucune raison de dire que l'introduction à la tentation dans Mt a été rédigée d'après Mc. Les divergences sont même assez sensibles. Et naturellement le récit de la tentation, qui ne doit rien à Mc., devait avoir une introduction.

1) La phrase a le même rythme que III, 13, avec τότε en tête, et la finalité bien indiquée, quoique πειρασθῆναι ne soit pas précédé de τοῦ. — ἀνάγω, à cause de εἰς τ. ἐ. qui suit n'a pas son sens primitif de conduire en haut; ce n'est donc pas une allusion à la montagne dite de la Quarantaine. C'est le désert, non spécialement une montagne, qui est le lieu classique des luttes avec le mauvais esprit; les lieux habités offrent un autre genre de tentations. — Ce même verbe prend aisément le sens d'être porté (surtout comme terme maritime, Act. XIII, 13 etc.), cependant rien n'indique ici que Jésus fut transporté miraculeusement par l'Esprit, lequel est manifestement l'Esprit de Dieu, qui vient de descendre sur lui. Mt. emploie déjà διάβολος qui reviendra dans la tentation, d'accord avec Lc., tandis que Mc. n'emploie jamais ce terme. Indice que cette introduction n'est pas écrite d'après Mc.

2) Mc. ne parlait pas du jeûne, et la tentation avait lieu durant les quarante jours. — Mt. note un jeûne rigoureux de quarante jours et quarante nuits, comme celui de Moïse (Ex. XXXIV, 28; Dt. IX, 9) et d'Élie (III Regn. XIX, 8); celui d'Esther (IV, 16) ne fut que de trois jours et trois nuits. On sait que durant le Ramadân, si l'on jeûne le jour, on mange très copieusement la nuit. Il n'était pas inutile de parler des nuits. Mt. ne prend pas la peine de dire que durant ce temps Jésus s'entretenait avec le Seigneur. Il ne pouvait faire moins que Moïse. Après quoi, la faim reprend ses droits. C'est donc seulement alors d'après Mt. que va commencer la tentation telle qu'il va la raconter, le diable prenant

[1]Alors Jésus fut conduit dans le désert par l'Esprit, pour être tenté par le diable. [2]Et après avoir jeûné quarante jours et quarante nuits, il eut faim. [3]Et s'étant approché, le tentateur lui dit : « Si tu

précisément son thème de la faim. On peut dire de cette divergence ce qu'Augustin (*De cons. ev.* II, 16) dit de l'ordre de Lc. et de Mt. : *nihil tamen ad rem, dum omnia facta fuisse manifestum sit.*

3) ὁ πειράζων, comme I Thess. III, 5. Le sujet du verbe dans l'A. T. est Dieu qui met l'homme à l'épreuve, ou l'homme qui a la prétention de sonder les dispositions de Dieu. Dans le N. T. sauf des réminiscences de l'A. T., Dieu ne tente pas (Jac. I, 13; mais Héb. XI, 17.37), l'homme tente, mais le démon est le tentateur (I Cor. VII, 5; Apoc. II, 10). L'expression a peut-être été empruntée par Mt. traducteur à l'usage fixé par Paul. — Les termes de la tentation se rapportent à ceux du baptême.

Satan a donc entendu la voix d'en haut. Cependant il emploie une formule dubitative : Si tu es... S'il savait avec certitude que Jésus est le Fils naturel de Dieu, il n'essaierait pas de le tenter. Mais il sait du moins que Dieu l'a investi d'un pouvoir surnaturel, qu'il est peut-être le Messie, et que lui aurait tout à craindre si Jésus se servait de ce pouvoir selon les intentions du Seigneur. On voit très clairement qu'il a essayé de l'induire au mal; tenter n'est pas s'informer. Saint Thomas n'a fait aucune mention de l'*exploratio divinitatis* que Cajetan a ajoutée parce qu'elle n'était pas dans l'article (III[a] p. qu. XLI, art. 4). L'affectation de doute a donc pour but d'exciter la vanité du thaumaturge en mettant son pouvoir en question : ὥρετο γὰρ ὅτι παρακνισθήσεται (comme fouetté par des orties) τῷ λόγῳ, καθάπερ ὀνειδισθεὶς ἐπὶ τῷ μὴ εἶναι υἱὸς Θεοῦ (*Euth.*).

La première tentation est difficile à préciser. Ce n'est pas la gourmandise, quoique ce mot soit prononcé souvent (encore *Knab.* confusément). D'après quelques-uns (*B. Weiss, McNeile*), Satan suggère un doute; à Jésus de s'assurer qu'il est fils de Dieu en faisant un miracle. Mais on ne tient compte ainsi ni de l'objet matériel, ni de la réponse. Le doute exprimé par Satan, comme dit Euthymius, devait plutôt provoquer l'orgueil que la défiance. C'est un appel à la dignité d'un être supérieur auquel il est bien permis de recourir à la puissance divine dont il dispose pour satisfaire un besoin légitime. Or d'après saint Thomas : *est autem inordinatum quod aliquis, ubi potest haberi recursus ad humana subsidia pro solo corpore sustentando miraculose sibi cibum quaerere velit* (*l. l. ad* 4[um]). Les évangélistes savaient que Jésus avaient accepté les conditions ordinaires de la vie humaine (Sur Lc. IV, 30; Mt. XVII, 27 cf. *Comm. ad h. l.*). Il était dans le désert, mais la satisfaction de la faim n'est pas d'une nécessité si impérieuse qu'il ne la subordonne à la considération de suivre l'ordre voulu de Dieu.

— « Ces pierres » dans Mt., « cette pierre » dans Lc. Quoique Mt. emploie volontiers le pluriel, on ne peut le soupçonner ici d'avoir changé le texte primitif, car des pierres dans un désert, c'est ce qui s'offre naturellement à la vue, tandis qu'une pierre est l'objet choisi par un auteur puisqu'il ne faut qu'un pain.

— Ἵνα marque manifestement la conséquence, non la finalité.

υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ, εἰπὸν ἵνα οἱ λίθοι οὗτοι ἄρτοι γένωνται. 4 Ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν Γέγραπται Οὐκ ἐπ' ἄρτῳ μόνῳ ζήσεται ὁ ἄνθρωπος, ἀλλ' ἐπὶ παντὶ ῥήματι ἐκπορευομένῳ διὰ στόματος θεοῦ. 5 Τότε παραλαμβάνει αὐτὸν ὁ διάβολος εἰς τὴν ἁγίαν πόλιν, καὶ ἔστησεν αὐτὸν ἐπὶ τὸ πτερύγιον τοῦ ἱεροῦ, 6 καὶ λέγει αὐτῷ Εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ, βάλε σεαυτὸν κάτω· γέγραπται γὰρ ὅτι Τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ ἐντελεῖται περὶ σοῦ καὶ ἐπὶ χειρῶν ἀροῦσίν σε, μή ποτε προσκόψῃς πρὸς λίθον τὸν πόδα σου. 7 Ἔφη αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς Πάλιν γέγραπται Οὐκ ἐκπειράσεις Κύριον τὸν θεόν σου. 8 Πάλιν παραλαμβάνει αὐτὸν ὁ διάβολος εἰς ὄρος ὑψηλὸν λίαν, καὶ δείκνυσιν αὐτῷ πάσας τὰς βασιλείας τοῦ κόσμου καὶ τὴν δόξαν αὐτῶν,

5. εστησεν (THV) et non ιστησιν (S).

---

4) Sollicité de faire emploi de son pouvoir, Jésus ne veut même pas faire étalage de son esprit; loin de se poser en thaumaturge, il se range parmi les disciples de l'Écriture. Il cite Dt. VIII, 3, avec un à-propos saisissant, car le peuple avait éprouvé la faim comme lui, et c'est alors que Dieu lui avait donné la manne, montrant bien qu'il est en son pouvoir de nourrir l'homme avec tout ce qu'ordonne sa parole créatrice, que ce soit du pain ou autre chose.

Mais celui qui était venu donner à la Loi sa plénitude (v, 17) n'était pas obligé de s'en tenir au sens littéral strict (contre *Knab.*), qui équivaudrait à dire qu'il se nourrirait aussi bien de manne que de pain. Si le pain est l'aliment de la vie physique, l'homme ne vit pas seulement de pain, parce qu'il y a pour lui une autre vie, et cette vie s'alimente de la parole de Dieu, c'est-à-dire de sa volonté exprimée, dès lors connue. C'est déjà la pensée de Jo. IV, 34 : Euthym. πᾶν ῥῆμα, ἐκπορευόμενον διὰ στόματος Θεοῦ ἐπὶ τὸν πεινῶντα, δίκην τροφῆς συνέχει τὴν ζωὴν αὐτοῦ. Jér : *si quis ergo non vescitur verbo Dei, iste non vivit.* — La citation est d'après les LXX, ζήσεται doit être entendu comme un présent, selon le sens de l'hébreu. Elle est plus complète dans Mt., qui cependant n'a pas répété ζήσεται ὁ ἄνθρωπος après Θεοῦ. Les critiques, d'une seule voix, prétendent que c'est Mt. qui a complété la citation. Ce peut être en effet le traducteur grec de Ma.; Lc. n'aurait pas écourté, puisqu'il a complété au v. 10.

5) L'ordre de Mt. est primitif. Car le diable a dû répéter sa formule « si tu es » etc., deux fois de suite, plutôt que de la reprendre après l'avoir quittée. Et sûrement aussi, étonné de ce recours à l'Écriture, il a voulu montrer son esprit en faisant lui aussi une citation. Cette promptitude à répliquer, qui d'ailleurs ne lui réussit pas, est un des traits de Satan dans l'histoire des saints.

— παραλαμβάνω, déjà employé six fois par Mt. n'indique nullement en soi un transfert miraculeux (cf. XVII, 1). — ἡ ἁγία πόλις de Mt. seul dans le N. T. (encore XXVII, 53). Où l'hébreu n'avait que la racine קדשׁ, le grec avait ἅγιος et ἱερός, et préférait incontestablement ce dernier pour les lieux, de même Josèphe, ἡ ἱερὰ πόλις (*Ant.* IV, IV, 4 etc.) et Philon ἡ ἱερόπολις (*Vita. Mos.* II, 72).

es fils de Dieu, dis que ces pierres deviennent des pains. » 4Mais il répondit : « Il est écrit : L'homme ne vit pas seulement de pain, mais de toute parole qui sort de la bouche de Dieu. » 5Alors le diable l'emmène dans la ville sainte ; et il le plaça sur le pinacle du Temple, 6et lui dit : « Si tu es fils de Dieu, jette-toi en bas, car il est écrit : Il donnera pour toi des ordres à ses anges, et ils te porteront sur leurs mains, de peur que tu ne heurtes ton pied contre la pierre. » 7Jésus lui dit : « Il est écrit aussi : Tu ne tenteras pas le Seigneur ton Dieu. » 8Le diable l'emmène de nouveau sur une montagne très haute, et lui montre tous les royaumes du monde et

Mais, pour Jérusalem, et peut-être afin d'éviter l'apparence d'un jeu de mots, les LXX ont traduit ἡ ἁγία πόλις (Is. XLVIII, 2; LII, 1; LXVI, 20; Dan. III, 28), terme qu'on retrouve dans I Macch. II, 7 (cf. X, 31), dans II Macch. III, 1; IX, 14. Ce fut donc toujours une épithète, comme sur les monnaies des Macchabées, Jérusalem la sainte, et non point un nom propre, comme Hiérapolis, jusqu'à ce que ce devint le nom arabe de la ville, *el-Qouds, la Sainte*. — Mt. est donc sur ce point en pleine tradition juive (Lc. Ἱερουσαλήμ). — ἔστησε ne prouve pas que le démon déposa Jésus après l'avoir emporté dans les airs, mais simplement qu'il le plaça dans une certaine situation (cf. Mt. XVIII, 2 et parall.; Jo. VIII, 3; Act. I, 23 etc.). Le πτερύγιον τοῦ ἱεροῦ est probablement « le faîte d'un des portiques crénelés qui bordaient l'esplanade de la maison de Dieu » (ABEL, *La sépulture de saint Jacques le Mineur, RB.* 1919, p. 481); cf. EUS. *H. E.*, II, 23.

6) Il fallait un sens spirituel averti pour dépister une faute dans la première invitation du tentateur, en apparence bienveillante, et dont l'objet paraissait légitime. Cette fois le démon propose à Jésus de mettre Dieu en demeure de faire un miracle pour sauver une vie qu'il exposerait à un péril évident. Et très habilement Satan voile ce que l'entreprise a de téméraire en alléguant à son tour la parole de Dieu, comme s'il s'était engagé pour ce cas particulier, tant la citation est bien choisie. Il ne manquait pas de précipices dans le désert; le sommet du temple est un théâtre qui suppose une foule nombreuse et attentive. La citation est d'après le ps. XC (XCI), 11, dont fait partie ὅτι (dans Lc. récitatif), mais en supprimant τοῦ διαφυλάξαι σε ἐν ταῖς ὁδοῖς σου, qui n'était pas en situation, remplacé par καί pour lier.

7) πάλιν (om. par Lc.), d'une nouvelle citation qui complète ou éclaire la première, car il ne peut être question d'une opposition (cf. Jo. XII, 39; XIX, 37; Rom. XV, 10. 11. 12; Heb. I, 5; II, 13; X, 30). Ici ce πάλιν ne va pas sans une certaine ironie. Le nouveau texte (Dt. VI, 16) montre que Satan avait abusé du premier. Dieu nous invite à la confiance; il n'agrée pas la foi elle-même ni la confiance, si elles prétendaient lui arracher un miracle, comme dans le cas de Massa (Ex. XVII, 1-7). Les LXX ont bien rendu l'hébreu, avec l'équivalence de Κύριος pour le nom de Iahvé.

8) Jusqu'à présent Satan a fait à Jésus l'honneur de le tenter en Fils de Dieu. L'humilité du Sauveur, qui s'est abrité derrière l'Écriture, lui fait sans doute

9 καὶ εἶπεν αὐτῷ Ταῦτά σοι πάντα δώσω ἐὰν πεσὼν προσκυνήσῃς μοι. 10 Τότε λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς Ὕπαγε, Σατανᾶ· γέγραπται γάρ Κύριον τὸν θεόν σου προσκυνήσεις καὶ αὐτῷ μόνῳ λατρεύσεις. 11 Τότε ἀφίησιν αὐτὸν ὁ διάβολος, καὶ ἰδοὺ ἄγγελοι προσῆλθον καὶ διηκόνουν αὐτῷ.

9. ειπεν (THV) et non λεγει (S).

---

illusion. Jésus a répondu avec esprit, mais comme eût pu le faire un docteur très versé dans l'argumentation scripturaire. Les rabbins avaient assez souvent la réputation d'avarice. Satan espère tout emporter en offrant le monde. Sa défaite, déjà notable, n'en sera que plus complète. Le lecteur se dit qu'il ne sait plus du tout à qui il a affaire, qu'il va au-devant de la déroute.

— πάλιν, par rapport à celui du v. précédent, n'est qu'un *crescendo* rythmique sans rappeler un même sens. Il se rattache plutôt à τότε v. 5.

— La montagne est à la fois dans les préférences de Mt. v, 1; xv, 29; xvii, 1; xxviii, 16 et sûrement primitive ici, comme un belvédère (que Lc. n'aura pas jugé suffisant) pour voir de loin.

Klost. cite Polybe fragm. 90 = 49 : ἐπί τινος ὄρους ὑψηλοτάτου ἀναβὰς καὶ πᾶσαν τὴν γῆν περισκοπήσας ὅσην ὀφθαλμὸς ἀνθρώπινος περιβλέπει... δωρεὰν παρὰ τοῦ βασιλέως πᾶσαν εἵληφε. C'eût été déjà un joli lot, mais ce qui était essentiel ici, c'était de bien montrer le pouvoir que Satan s'arroge sur tous les royaumes, spécialement dans leur pompe extérieure. Ils figurent donc ici, mais du coup ce ne peut être par une vision naturelle, comme Lc. l'a mieux indiqué par la rapidité de l'apparition, tout en supprimant la montagne. Que Satan ait la prétention d'en disposer, Mt. le suppose, et cela résultera du v. suivant.

9) La proposition peu séduisante du v. 5 avait besoin d'être corroborée par l'Écriture; ici l'attrait d'une offre aussi inespérée agira par lui-même, ce que Syrsin. a exprimé d'une façon pittoresque : « As-tu vu ces royaumes et toute leur gloire? Je te les donnerai », etc. — πεσών est du style de Mt. (ii, 11), ce qui ne prouve pas que ce mot, de bonne allure sémitique (Dan. (lxx) iii, 5. 10. 11. 15. etc.), n'ait pas fait partie de Ma. (contre *Harnack*).

10) Cette fois Jésus met un terme à la conversation, et renvoie Satan. Le nommer, c'était le démasquer et le vaincre. Ces mots conviennent donc bien à la troisième reprise, et ils sont d'une parfaite convenance. Harnack les efface de sa source Q, sous prétexte que Lc. ne les aurait pas omis. Mais il devait le faire, une fois l'ordre interverti. De plus ὕπαγε est en effet du style de Mt., surtout à l'impératif (17 fois et Lc. 2 fois), mais c'est une tournure sémitique, connue aussi de Mc. (13 fois) et de Jo. (4 fois), qui convient parfaitement à la source araméenne. On le retrouve avec Satan (xvi, 23; Mc. viii, 33), mais dans un sens figuré, qui ne peut guère avoir été l'origine du sens propre qu'on trouve ici. — Le γάρ après γέγραπται (Dt. vi, 13), indique pourquoi Satan doit se retirer, c'est que l'adoration est due à Dieu *seul;* μόνῳ est ajouté aux LXX pour l'exprimer plus clairement, et προσκυνήσεις remplace φοβηθήσῃ, traduction littérale de l'hébreu, comme une réponse mieux adaptée à la proposition de Satan. La leçon προσκυνήσεις de A et un cursif est sûrement introduite dans Dt.

leur gloire, [9] et il lui dit : « Je te donnerai tout cela, si tu tombes à mes pieds pour m'adorer. » [10] Alors Jésus lui dit : « Retire-toi, Satan, car il est écrit : Tu adoreras le Seigneur ton Dieu, et tu ne rendras de culte qu'à lui seul. » [11] Alors le diable le laisse. Et voici que des anges s'approchèrent et ils le servaient.

d'après l'évangile. Jésus ne renonce donc pas à s'appuyer sur l'Écriture; il en donne ici le sens en l'appliquant à la situation.

11) τότε (Mt. souvent); ἀφίησιν cf. III, 15, dans un sens peu différent. Satan se retire, laissant à Jésus le terrain libre. — καὶ ἰδού (Mt. souvent). Les anges viennent après la tentation, comme pour donner raison à Jésus qui a remis à Dieu le soin de sa nourriture. C'est probablement en cela qu'ils le servaient; cf. VIII, 15; XXV, 44; Mc. I, 31; Lc. IV, 39; XII, 37; XVII, 8; Jo. XII, 2. Comme dans Mc. le service des anges paraît s'étendre aux quarante jours, il n'y a probablement aucune dépendance. La tradition a dû conserver ce trait. Après προσέρχομαι, Mt. met l'impf. (VIII, 2) aussi bien que l'aor. (VIII, 25).

La tentation est très étroitement liée au baptême dans les trois synoptiques, mais si l'on envisage sa raison d'être, elle apparaît comme une sorte de préambule à la mission de Jésus. Le baptême a montré que le moment est venu, mais Jésus ne devait se mettre à l'œuvre qu'après avoir vaincu en combat singulier celui dont il venait détruire l'empire. En même temps cette victoire nous éclaire sur l'esprit qui devait l'animer. L'Esprit le conduit et en même temps se révèle en lui. Ce n'est donc pas un appendice du baptême; c'est un prologue dans la sphère du monde invisible de ce qui va se dérouler sur la terre.

Satan est le « dieu de ce monde » (II Cor. IV, 4); il règne sur les royaumes de la terre dont il peut disposer. Il voit surgir un adversaire qui est déclaré fils de Dieu, et qui va donc travailler à son règne. Aussitôt il essaye de parer le coup en faisant tomber ce fils de Dieu, en le mettant d'abord peut-être à son insu, puis plus ouvertement, en contradiction avec Dieu lui-même. Or il est vaincu, non que son empire soit déjà détruit, mais il n'a pu empêcher Jésus d'entreprendre son œuvre selon les desseins de Dieu et dans les dispositions qu'il veut.

Comme tous les actes du Fils de Dieu, la tentation était à notre avantage. Par là Jésus apprenait à compatir avec nous et acquérait pour nous la force de vaincre (Heb. II, 18; IV, 15).

Cependant ce n'est pas nous qui avons été tentés en sa personne. C'est lui qui a été tenté. Si son exemple nous est souverainement utile, il ne s'ensuit pas qu'il ait essuyé les tentations communes à tous les hommes spirituels. Le démon avait un but précis, agissait dans une certaine circonstance, qui était l'entrée en scène du Sauveur pour une œuvre qu'il voulait empêcher. On ne saurait donc reprocher aux modernes d'avoir insisté plus que les anciens sur le caractère messianique des tentations. Leur erreur est de prétendre qu'elles ont été inventées pour répondre à des questions qui préoccupaient les premiers chrétiens : Pourquoi Jésus n'a-t-il pas fait emploi de son pouvoir au lieu de se laisser maltraiter et tuer par ses ennemis? Pourquoi n'a-t-il pas donné des

signes évidents de sa mission? Pourquoi n'a-t-il pas réalisé les espérances temporelles des Juifs? La tradition aurait imaginé de répondre : tout cela, c'était l'idéal du démon. Mais après avoir exposé ce système, J. Weiss finit par conclure que la tradition populaire était incapable de construire un dessein aussi artistement déduit, et que nous ne connaissons non plus parmi les disciples de Jésus aucune personnalité douée d'assez de génie pour le réaliser. Et en effet, dire que la réponse aux tentations c'est tout le programme de Jésus, équivaut à confesser qu'il a émané de sa personne. Pour être comprises dans leur juste portée historique, comme l'ont fait les modernes, les tentations ne sont pas à rayer de l'histoire : elles apparaissent comme une révélation de l'âme de Jésus qui nous éclaire sur sa conduite.

L'idée maîtresse et générale, c'est que la victoire devait venir de Dieu seul, selon l'ordre de sa volonté, sans essayer de la violenter ni de s'y soustraire, et cette volonté était, comme les Pères l'ont bien vu, que Satan fût vaincu non pas par la puissance, mais par la patience et l'humilité.

La première tentation est relative à la nourriture, mais il est clair que c'est un exemple typique. Satan demande au fils de Dieu de subvenir à ses nécessités par son pouvoir surnaturel. Ce n'était qu'un premier pas. Pourquoi ensuite se soumettre à des nécessités plus dures que celle de chercher sa nourriture, accepter les peines du chemin, les mauvais procédés des Scribes, tout ce qui gêne et fait souffrir l'homme ordinaire? A ce compte Jésus n'aurait pas bu le calice à la fin. Il coupe court : le manger et le boire ne sont pas le tout de l'homme et ne valent pas une telle déviation des voies humaines. Il faut pour tout cela, même pour le vêtement, s'en remettre à la Providence (VI, 25 ss.). Comment lui-même oublierait-il que la volonté de Dieu, manifestée par sa parole, est la véritable source de la vie?

Le deuxième artifice du démon est plus grossier, mais enfin il ne manquait pas de gens, se disant plus ou moins le Messie ou le fondé de pouvoir de Dieu, qui essayaient de séduire le peuple par des prestiges (Act. VIII, 10). Satan propose innocemment à Jésus de se confier à la Providence, mais de façon à lui imposer sa volonté au bénéfice de sa vaine gloire. Or il sait qu'on ne violente pas le Seigneur. — Mais Jésus le sait mieux que lui, et qu'il ne sera pas dans sa destinée d'éblouir les imaginations par des signes du ciel faits sur commande.

La troisième tentation n'aurait guère de chances de succès adressée simplement à un homme spirituel qui aurait déjà vaincu les deux autres. Mais dans la situation de Satan, elle se comprend très bien. Il joue le tout pour le tout. Et elle se comprend aussi dans la situation de Jésus. Refusant pour lui les royaumes, il montre qu'il a vaincu dans l'intérêt de son Père. Dans toute sa conduite, il ne vivra pas pour lui, mais pour Dieu; il sera non pas un auxiliaire compromettant, mais un instrument docile. La première condition pour soumettre à Dieu le monde, c'est de n'en pas subir l'attrait. Son œuvre ne sera pas de régner avec une pompe qui est celle de Satan, mais de procéder toujours et partout par l'adoration de Dieu seul.

On a allégué aussi, contre la réalité de la tentation, qu'elle a été imaginée parce que la destinée du Messie devait être semblable à celle du peuple, conduit dans le désert pour y être tenté pendant quarante ans; Dt. VIII, 2 : ὡς ἂν κακώσῃ σε καὶ ἐκπειράσῃ σε. L'imitation, d'après Holtzmann, serait ici par contraste. Le

peuple a murmuré par le désir d'une meilleure nourriture, et il s'est laissé aller au plaisir de manger et de boire (Ex. XVI, 2-9; Num. XI, 4-10; Num. XII, 33). Le peuple a demandé un miracle avec impatience, et tenté Dieu (Ex. XVII, 1-7; Num. XXI, 4-7). Enfin il s'est laissé aller à l'idolâtrie (Ex. XXXII, 6). Et tout cela était présent à la pensée de Paul (I Cor. X, 6-9). Mais Holtz. a été assez malavisé en citant Paul, qui ne fait pas allusion à l'épisode de Massa (Ex. XVII, 1-7), mais ajoute en revanche la fornication (Num. XXV, 1.9) et les serpents (Num. XXI, 5 s.). Il est toujours aisé, avec des livres, de faire des extraits qui coïncident, plus ou moins, car en somme les tentations des Israélites étaient beaucoup plus grossières. L'Ancien Testament, livre divin, contenait la réponse à ces tentations, et cette réponse a pu être employée par Jésus. Mais les tentations suggérées à Jésus ne sont pas celles qui pouvaient séduire le peuple, et témoignent plutôt d'une conception régnante sur le rôle du Messie.

Ces prétendus emprunts de « la Communauté » à l'A. T. n'ont donc rien de plausible. Les rationalistes comme Holtzmann reconnaissent que Jésus a suivi son programme sans hésitation depuis le moment où il l'a entrevu au baptême. Pourquoi ne l'aurait-il pas arrêté après avoir repoussé des suggestions contraires? Et pourquoi n'aurait-il pas fait connaître ces suggestions à ses apôtres, avec les réponses destinées à montrer sa connaissance et son estime de la Parole divine? Que d'autres grands hommes, dans l'histoire ou dans la légende, aient passé pour avoir connu ce débat, ce n'est pas une raison pour que « la Communauté » l'ait attribué à Jésus.

La pensée des évangélistes est bien qu'une lutte réelle a eu lieu entre Jésus et Satan. On ne saurait le nier sans affaiblir les termes, ce qui aboutirait à une explication rationaliste. Avec une suprême convenance, les textes ont exclu toute tentation qui serait venue de la chair, au sens paulinien, c'est-à-dire qui fît supposer qu'une suggestion mauvaise ait pu partir de l'âme de Jésus, fût-ce dans sa partie sensible. La tentation ne pouvait venir que du dehors. Elle devait cependant, pour être réelle, s'offrir non seulement au regard du Sauveur, mais encore à son imagination et à son jugement, mettre en branle par conséquent les images qui servent, pour lui comme pour nous, à l'exercice de l'intelligence. Que cette suggestion sur l'imagination ait été opérée directement dans l'âme sensitive du Sauveur, ou seulement par l'intermédiaire d'objets vus ou de paroles entendues, peut-être n'y a-t-il pas assez de différence pour que l'opinion d'une vision intérieure soit condamnée au nom de la théologie.

Mais nous avons déjà noté dans le *Comm.* de Lc. que les évangélistes indiquent plutôt une réalité concrète. Jésus a donc été tenté par Satan qui lui a apparu, probablement sous une forme humaine, puisqu'il lui a parlé.

Mais l'a-t-il transporté ou conduit sur le pinacle et sur la montagne? Dans une étude récente (*Die Versuchung Jesu nach dem Berichte der Synoptiker*, Münster, 1918, *imprimatur*), que je ne connais qu'en retouchant le *Comm.* de Mt., M. Ketter propose comme deux opinions également acceptables que le démon ait transporté Jésus dans les airs, ou que tout se soit passé dans le même lieu, le démon ayant opéré par ses prestiges le même effet que si l'on était sur le pinacle, etc. L'hypothèse que Jésus aurait été simplement conduit par le démon est rejetée comme une « remarquable comédie ». Cependant il n'est

12 Ἀκούσας δὲ ὅτι Ἰωάννης παρεδόθη ἀνεχώρησεν εἰς τὴν Γαλιλαίαν.
13 Καὶ καταλιπὼν τὴν Ναζαρὲθ ἐλθὼν κατῴκησεν εἰς Καφαρναοὺμ τὴν

12. ανεχωρησεν : dans S απεχωρησεν doit être une faute d'impression.
13. Ναζαρεθ plutôt que Ναζαρα (TH) ou Ναζαρετ (SV).

---

guère admissible que le démon ait transporté Jésus dans les airs. Par violence, aucun Père ne l'a admis. Saint Thomas (III p. qu. XLI, a. 1 ad 2um) s'appuie à la fois sur Origène et sur saint Grégoire le Grand : Non est mirum, ut Gregorius dicit ibid. (Hom. XVI in Ev.) « si se ab illo permisit in montem duci, qui se permisit a membris illius crucifigi ». Intelligitur autem a diabolo assumptus, non quasi ex necessitate; sed quia ut Origenes dicit *Super Luc.*, homil. XXXI... « sequebatur eum quasi athleta ad tentationem sponte proficiscens ». Si Jésus avait *suivi* le démon dans les airs, que pouvait signifier l'invitation à se jeter en bas d'une hauteur de quelques cent mètres? Jésus aurait déjà cédé au désir de Satan.

Quant à l'hypothèse de l'unité de lieu, elle suppose donc des prestiges diaboliques comme l'opinion d'une suggestion imaginaire, avec cette circonstance aggravante que Jésus aurait été dupe de ces prestidigitations, ou n'aurait pas été réellement tenté.

Il nous semble beaucoup plus conforme au texte d'admettre que Jésus a réellement été conduit par le démon, d'une manière ordinaire. C'est le sens de παραλαμβάνω comme le reconnaît Ketter. Quand les Pères latins disent *assumptus*, il ne faut pas aussitôt prendre ce mot comme s'il y avait *in aera*. La seule objection de Ketter, c'est qu'on ne saurait infliger au Sauveur la compagnie de Satan pendant huit heures. Mais en quoi le Fils de Dieu en était-il atteint? Marc parle bien, semble-t-il, de tentations durant quarante jours. D'ailleurs savons-nous quel fut le théâtre de la tentation? On est dans le désert à une demi-heure de Jérusalem. Si l'on prend le parti d'interpréter le texte tel qu'il est, il faut être conséquent : παραλαμβάνει de Mt., ἀναγαγὼν et ἤγαγεν de Lc. sont des termes parfaitement clairs pour les hommes entre eux. Si Satan a pris la forme humaine, il a dû se comporter en homme.

La tentation de Jésus n'a pu être connue que par lui. Mais on hésite à le prouver par l'évangile selon les Hébreux : ἔνθα αὐτὸς ὁ σωτὴρ φησιν· ἄρτι ἔλαβέ με ἡ μήτηρ μου, τὸ ἅγιον πνεῦμα ἐν μιᾷ τῶν τριχῶν μου καὶ ἀπήνεγκέ με εἰς τὸ ὄρος τὸ μέγα Θαβώρ (ORIG. *in Joh.* II, 12; cf. JÉR. *in Mich.* VII, 7; in *Is.* XL, 9; *in Ez.* XVI, 13).

TROISIÈME PARTIE : LA MANIFESTATION DU CHRIST EN GALILÉE (IV, 12-XIII, 58).

PRÉAMBULE (IV, 12-25). Cette petite section comprend l'installation de Jésus à Capharnaüm (12-16); la vocation des quatre premiers disciples (17-22); un coup d'œil sommaire sur la prédication et les miracles de Jésus (23-25). Ce premier tableau à grands traits est dominé par la prophétie d'Isaïe (VIII, 23;

12 Et ayant appris que Jean avait été livré, il se retira en Galilée.
13 Et ayant quitté Nazareth, il vint habiter à Capharnaüm sur les

IX, 1). Mt. aussi bien que Mc. laisse un certain intervalle entre le baptême (suivi de la tentation) et le début du ministère en Galilée. Dans la catéchèse dirigée par Pierre, le mouvement avait été inauguré en Galilée après le baptême (Act. X, 37; cf. Act. I, 22). C'est là que les Apôtres avaient été appelés. L'accord de Mc. et de Mt. sur ce point dépend donc de la construction primitive de l'enseignement. Mais leur soin à dater le retour en Galilée de l'emprisonnement de Jean laisse un temps libre sur lequel le quatrième évangile s'étendra (Jo. I, 19-II, 1).

12-16. JÉSUS VIENT S'ÉTABLIR A CAPHARNAÜM (cf. Mc. I, 14ª; Lc. IV, 14ª; Jo. IV,1-3).

Mt. n'a en commun avec Mc. que le retour en Galilée après que Jean eut été mis en prison, dans ses termes à lui (XIV, 13) non dans ceux de Mc., mais tandis que la perspective de Mc. montre seulement le Sauveur arrivant au bord du lac comme s'il avait suivi le Jourdain, Mt. suppose qu'il est revenu à Nazareth pour s'installer ensuite à Capharnaüm qui sera comme le centre de sa prédication. Ne pouvant cette fois faire dépendre Mt. de Mc., les critiques ne manquent pas de dire que cette mention de Capharnaüm est une invention de Mt. pour justifier une prophétie. Comme si Isaïe avait nommé Capharnaüm! Comme on voit ensuite Jésus si souvent à Capharnaüm, pourquoi n'y aurait-il pas habité? L'essentiel pour justifier la prophétie, c'était la prédication au bord du lac, qui était traditionnelle, et non un changement de domicile. Ce changement est d'ailleurs supposé par Mc. puisque la visite de Jésus à Nazareth sera un événement. Il faut le tenir pour parfaitement historique (Jo. II, 12), quoi que dise encore Schmidt (*Der Rahmen...* p. 35 s.).

D'après Marcion, le Christ s'était manifesté pour la première fois à Capharnaüm... τότε πρῶτον, ὥς φασιν ἐπὶ Τιβερίου κατελθὼν ἐφάνη ἐν Καφαρναούμ (*Adamantius, Dial.* II, 19).

12) ἀκούσας avec ἀνεχώρησεν comme XIV, 13. Le participe indique la cause de l'action, tandis que Mc. indique seulement l'ordre des faits. — ἀναχωρέω a sûrement comme dans II, 12. 14. 22; XII, 15, le sens de se retirer pour chercher ailleurs un lieu plus propice. On en conclut que Mt. ne se soucie guère de l'histoire et n'a pas pensé qu'Antipas, le même qui a fait arrêter le Baptiste, règne aussi en Galilée. Cependant, d'après Josèphe (*Ant.* XVIII, v, 2), Antipas a craint un mouvement révolutionnaire (ἀπόστασις, τί νεώτερον), dont le théâtre eût été la rive du Jourdain surtout du côté est. Jésus n'a pas voulu y être mêlé. Les disciples de Jean une fois dispersés, on ne se souciait pas de les poursuivre où ils s'étaient retirés. Ce n'était pas renoncer à la prédication, ni se dérober à ses risques, mais la reprendre sur le terrain prédit par les prophètes selon le mode qui convenait à sa mission. — Sur παρεδόθη, cf. *Comm. Mc.*; c'est le moment indiqué dans Mt. XIV, 3.

13) καὶ καταλιπών, après l'arrivée en Galilée, et à l'aoriste, semble bien indiquer que Jésus, revenu d'abord à Nazareth, l'a ensuite quittée. Lire Ναζαρεθ avec ℵ W D Θ, et non Ναζαρα (B Z 33 af.), car Mt. ne peut avoir changé si tôt

παραθαλασσίαν ἐν ὁρίοις Ζαβουλὼν καὶ Νεφθαλείμ· [14] ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν διὰ Ἡσαΐου τοῦ προφήτου λέγοντος

[15] Γῆ Ζαβουλὼν καὶ γῆ Νεφθαλείμ
Ὁδὸν θαλάσσης, πέραν τοῦ Ἰορδάνου,
Γαλιλαία τῶν ἐθνῶν,
[16] Ὁ λαὸς ὁ καθήμενος ἐν σκότει
Φῶς εἶδεν μέγα,
Καὶ τοῖς καθημένοις ἐν χώρᾳ καὶ σκιᾷ θανάτου
Φῶς ἀνέτειλεν αὐτοῖς.

[17] Ἀπὸ τότε ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς κηρύσσειν καὶ λέγειν Μετανοεῖτε, ἤγγικεν γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν.

16. σκοτει (TSV) plutôt que σκοτια (H).

---

son écriture aussi complètement (cf. II, 23). — Καφαρναούμ, le village de Nahoum (כפר־נחום) n'est pas nommé dans l'A. T. Dans Josèphe (*Bell.* III, X, 8) c'est le nom d'une source, mais Κεφαρνωμός (*Vita*, 72) est le nom d'un village. C'est en insistant outre mesure sur la source, alors que le nom est tout d'abord celui d'un village, qu'on a identifié Capharnaüm avec *Khan-Minyeh*. On ne saurait douter que Tell Ḥum n'ait conservé une partie du nom sur son site ancien. La belle synagogue qu'on y a découverte ne date que du IIe siècle, mais elle a dû en remplacer une autre, et les ruines sont assez considérables. Cette installation de Jésus à Capharnaüm est en parfait accord avec les paroles de Jésus XI, 23, et IX, 1; aussi avec Jo. II, 12. Mt. ne l'a pas empruntée à Mc. qui parle seulement d'entrées en ce lieu (I, 21; II, 1; IX, 33). La ville est παραθαλασσία, ce qui est dit à cause de la prophétie, mais strictement vrai, puisque les barques abordent à ses ruines, bien entendu en prenant le lac pour une mer, selon le terme hébreu. La petite ville était plutôt dans le territoire de Nephtali (Jos. XIX, 32 ss.), et Zabulon vient là à cause de la citation biblique qui suit. Mais l'intention de Mt. était moins de la situer en elle-même que comme centre de l'activité du Sauveur. A cette époque, d'ailleurs, les territoires étaient mal définis.

14ss.) ἵνα πληρωθῇ comme I, 22. La citation est empruntée à Is. VIII, 23; IX, 1 : « Dans le passé il a humilié la terre de Zabulon et la terre de Nephtali : dans l'avenir il couvrira de gloire la route de la mer, l'autre rive du Jourdain, le district des nations. [1] Le peuple qui marchait dans les ténèbres a vu une grande lumière; sur les habitants de la terre des ombres une lumière a brillé » (Trad. *Condamin*). Dans Isaïe la route de la mer pourrait être le chemin qui va à la Méditerranée, et le ch. IX, d'après le rythme même, commence une section plus générale. Mais tout le passage appartient au livre d'Emmanuel, messianique par excellence, et sur lequel Mt. avait déjà appelé l'attention (I, 22s.). On peut seulement dire que l'évangéliste a insisté sur la région de la Galilée,

bords de la mer, dans les régions de Zabulon et de Nephtali, [14] afin que fût accompli ce qui avait été dit par le prophète Isaïe :

[15] Terre de Zabulon, et terre de Nephtali sur le chemin de la mer, [pays] au delà du Jourdain, Galilée des Gentils! [16] Le peuple qui était assis dans les ténèbres a vu une grande lumière, et sur ceux qui étaient assis dans la région et l'ombre de la mort, une lumière s'est levée.

[17] Dès lors Jésus commença à prêcher et à dire : « Faites pénitence, car le règne des cieux est proche. »

en rattachant le v. 16 très étroitement au v. 15; et pour lui la voie de la mer est sans aucun doute la route qui longe le lac à l'ouest, surtout depuis Tibériade, et qui faisait communiquer la Galilée avec la partie supérieure du Jourdain et la Pérée. — Le texte est certainement d'après l'hébreu, quoiqu'un peu librement, sans influence apparente des LXX, car si l'on peut trouver des points de contact avec certains mss. (A Q), il est très probable qu'ils ont été changés d'après Mt. — En soi il serait possible que Mt. ait emprunté à un recueil de *testimonia* sur le Messie, traduits de l'hébreu; (cf. *Testimonies*, by Rendel Harris; *RB.* 1921, p. 612 ss.). Mais quel indice a-t-on de l'existence de ce recueil avant l'évangile qui poursuivit ces rapprochements? N'est-ce pas lui qui en a donné l'idée? — Comme Aquila et Théodotion, Mt. a mis ὁδόν à l'accusatif (cf. III Regn. VIII, 48), mais c'était très naturel pour dire « le long de la mer », sens que Mt. avait en vue, et non pas « chemin vers la mer », qui exigerait ὁδός. L'hébreu צלמות, « ombre profonde » a été compris par les anciens (LXX, Vg.) comme un nom composé : « ombre de la mort »; ce qui obligeait ici à ajouter un καὶ après χώρᾳ. — L'expression d'Isaïe *gelil ha-goyim*, « district de nation », c'est-à-dire peuplé d'étrangers, ἀλλοφύλων (I Macch. v, 15), devint un nom propre, dont la première partie seule subsista sous la forme גליל, Γαλιλαία.

17. Le thème de la prédication de Jésus (cf. Mc. I, 14[b].15).

Il n'est pas prouvé que Mc. ait écrit d'après Mt., mais il serait contre tous les principes de dire que Mt. dépend de Mc. dans sa formule qui est exactement celle de la prédication du Baptiste. C'est une manière de marquer la connexion des deux ministères. Le lecteur de Mt. comprend assez que dans la bouche de Jésus la prédication est plus instante et l'événement déjà inauguré, puisque Jésus commence l'œuvre du salut. C'est cette succession de deux ordres que met en relief le ἀπὸ τότε ἤρξατο qui n'exclut pas toute action antérieure de Jésus. Désormais son ministère, placé dans la lumière de la prophétie, aura tout son éclat.

18-22. Vocation des quatre premiers disciples (Mc. I, 16-20).

Il n'est pas impossible d'expliquer la ressemblance de Mc. et de Mt. par une commune dépendance de la catéchèse. Cependant si l'on considère l'aspect d'amélioration que présente le texte de Mt. et le parti différent qu'a pris Lc., on inclinera à reconnaître une dépendance littéraire de Mt. par rapport

18 Περιπατῶν δὲ παρὰ τὴν θάλασσαν τῆς Γαλιλαίας εἶδεν δύο ἀδελφούς, Σίμωνα τὸν λεγόμενον Πέτρον καὶ Ἀνδρέαν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ, βάλλοντας ἀμφίβληστρον εἰς τὴν θάλασσαν, ἦσαν γὰρ ἁλιεῖς· 19 καὶ λέγει αὐτοῖς Δεῦτε ὀπίσω μου, καὶ ποιήσω ὑμᾶς ἁλιεῖς ἀνθρώπων. 20 Οἱ δὲ εὐθέως ἀφέντες τὰ δίκτυα ἠκολούθησαν αὐτῷ. 21 Καὶ προβὰς ἐκεῖθεν εἶδεν ἄλλους δύο ἀδελφούς, Ἰάκωβον τὸν τοῦ Ζεβεδαίου καὶ Ἰωάννην τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ, ἐν τῷ πλοίῳ μετὰ Ζεβεδαίου τοῦ πατρὸς αὐτῶν καταρτίζοντας τὰ δίκτυα αὐτῶν, καὶ ἐκάλεσεν αὐτούς. 22 Οἱ δὲ εὐθέως ἀφέντες τὸ πλοῖον καὶ τὸν πατέρα αὐτῶν ἠκολούθησαν αὐτῷ. 23 Καὶ περιῆγεν ἐν ὅλῃ τῇ Γαλιλαίᾳ, διδάσκων ἐν ταῖς συναγωγαῖς αὐτῶν καὶ κηρύσσων τὸ εὐαγγέλιον

18 s. αλιεις (TSV) plutôt que αλεεις (H).
23. *om.* ο Ιησους *p.* περιηγεν (TH) ou *add.* (SV). D'autres ajoutent après Γαλιλ. — εν ολη τη Γαλιλαια (TH) plutôt que ολην την Γαλιλαιαν (SV).

à Mc. De plus cette vocation des disciples est aussitôt utilisée par Mc. à propos de la guérison de la belle-mère de Simon (Mc. I, 29-31), avec les noms des nouveaux disciples, tandis que ce nouvel épisode est beaucoup plus loin dans Mt., sans la participation des disciples (VIII, 14. 15). Enfin on aurait une suite très naturelle sans la vocation, en joignant Mt. IV, 23 aussitôt après IV, 17. Il nous semble donc probable que Ma. ne contenait pas la vocation, du moins à cet endroit, et qu'elle y a été placée et rédigée par Mt. d'après Mc. Pour le fond, cf. *Comm. Mc.*

18) Dans Mc. παράγων parce que Jésus est en route, tandis que dans Mt. Jésus, déjà établi au bord du lac, se promène, mais dans le dessein d'exercer sa mission. Dans les deux cas (aussi v. 21), Mt. a eu soin de dire qu'il s'agissait de deux frères ; il était donc inutile d'ajouter τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ, mais c'était sans doute une habitude prise (X, 2, pour André et Jean; XVII, 1 pour Jean), ou bien c'est d'après Mc., tout en évitant la répétition de Σίμωνος. Simon est aussitôt identifié à Pierre, comme il le sera de nouveau (X, 2). Jamais Mt. ne dit Simon tout court dans un récit, à la différence de Mc. et de Lc. — Le très rare ἀμφιβάλλοντας de Mc. est expliqué, tout en retenant βάλλοντας, et ἀμφί, mais comme parties d'un mot composé, ἀμφίβληστρον, filet de chasse ou de pêche. — Lire ἁλιεῖς, car ἁλεεῖς n'est soutenu que par B ℵ C.

19) λέγει prés. hist. au lieu de εἶπεν; Ἰησοῦς omis comme inutile. L'infinitif peut se mettre après ποιεῖν (cf. Lc. V, 34), mais γενέσθαι pouvait paraître une tautologie.

20) οἱ δέ plus grec que καί (Mc.). « Aussitôt » est plutôt du style de Mc. que de celui de Mt. Celui-ci emploie cependant εὐθύς ou εὐθέως, tandis que Mc. a toujours εὐθύς.

21) ἐκεῖθεν est du style de Mt.; d'ailleurs ὀλίγον (Mc.) est assez rare pour l'espace (Lc. V, 3). Puisque Zébédée était dans la barque, Mt. a préféré le dire

18 Or en marchant le long de la mer de Galilée il vit deux frères,
Simon, dit Pierre, et André son frère, jetant un filet dans la mer, car
ils étaient pêcheurs. 19 Et il leur dit : « Venez à ma suite, et je vous
ferai pêcheurs d'hommes. 20 Aussitôt, laissant les filets, ils le
suivirent. 21 Et s'avançant au delà, il vit deux autres frères, Jacques,
fils de Zébédée et Jean son frère, dans la barque, avec Zébédée leur
père, raccommodant leurs filets, et il les appela. 22 Aussitôt, laissant
la barque et leur père, ils le suivirent.

23 Et il circulait dans toute la Galilée, enseignant dans leurs

tout d'abord. Lui aussi met tout ce monde dans le bateau, ce qu'il fallait dire, puisque les pêcheurs auraient pu raccommoder leurs filets à terre. Mais il omet la comparaison avec les précédents, καὶ αὐτούς.

22) Que de différences entre deux textes qui paraissent si semblables! Mt. a mis εὐθέως avant ἀφέντες, de sorte que l'adverbe, difficile à expliquer dans Mc., s'applique à la prompte obéissance des deux frères, comme au v. 20. — Ceux-ci abandonnent la barque et leur père, comme si c'étaient deux sacrifices distincts, tandis que d'après Mc. ils plantent là leur père dans la barque avec des mercenaires et s'en vont. Manifestement Mc. donne l'impression la plus vivante, qui n'eût pu sortir de Mt. par voie littéraire, puisque son style est à la fois plus pittoresque et moins soigné. Au contraire Mt. peut être ici comme Lc. quelqu'un qui régularise aux dépens de la couleur. Cependant il faut réserver la possibilité que ce style schématique soit une forme primitive, comme celle de Mc., conçue par un autre esprit.

23-25. Quelle était l'action de Jésus; émotion des foules (cf. Mt. IX, 35; Mc. I, 39; III, 10. 7. 8; Lc. IV, 44; VI, 18. 19. 17).

On affirme la dépendance de Mt. par rapport à Mc., mais tout au plus peut-on alléguer des expressions analogues, autrement réparties dans Mc., tandis que Lc. a vraiment l'ordre de Mc. et un texte beaucoup plus semblable. Autant la dépendance de Lc. est plausible, autant celle de Mt. est peu sensible. — D'autre part, Mt. et Lc. ont en commun la situation, en ce sens que dans Lc. VI, 17-19 la réunion des foules précède un discours programme (qui n'existe pas dans Mc.).

L'intention de l'auteur était, tout en rappelant que le but de Jésus était d'enseigner, ce qui lie le v. 23 au v. 17, de tracer un tableau de ses miracles qui expliquât l'empressement de la foule, et, en révélant son caractère surnaturel, lui conférât l'autorité d'un législateur de l'avenir. Comme le v. 23 est répété presque textuellement au v. IX, 35, Mt. semble ouvrir ici une section qui ira jusqu'à IX, 34 inclus, le ministère personnel de Jésus avant la mission des apôtres. — C'est donc comme une sorte de prologue, qui peut avoir été ajouté par le traducteur grec, d'après de vagues réminiscences. Le texte est difficile à traduire en syriaque; d'où les omissions de Syrsin.

23) Vague ressemblance avec Mc. I, 39, et avec Mc. VI, 6 où l'on trouve περιῆγεν (mais avec un régime) joint à διδάσκων. — περιῆγεν ici (mais non IX, 35) est plus probablement intransitif, parce que le lieu est un grand espace, et nommé

τῆς βασιλείας καὶ θεραπεύων πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν ἐν τῷ λαῷ. 24 Καὶ ἀπῆλθεν ἡ ἀκοὴ αὐτοῦ εἰς ὅλην τὴν Συρίαν· καὶ προσήνεγκαν αὐτῷ πάντας τοὺς κακῶς ἔχοντας ποικίλαις νόσοις καὶ βασάνοις συνεχομένους, καὶ δαιμονιζομένους καὶ σεληνιαζομένους καὶ παραλυτικούς, καὶ ἐθεράπευσεν αὐτούς. 25 Καὶ ἠκολούθησαν αὐτῷ ὄχλοι πολλοὶ ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας καὶ Δεκαπόλεως καὶ Ἱεροσολύμων καὶ Ἰουδαίας καὶ πέραν τοῦ Ἰορδάνου.

24. και *a.* δαιμονιζομενους (TSV) et non *om.* (H).

C'est toute la Galilée, peut-être pour désigner la Galilée supérieure et l'inférieure (cf. IV, 15). — Distinguer l'enseignement dans les synagogues, c'est-à-dire le commentaire de la parole de Dieu, et la proclamation de la grande nouvelle, quoique cette proclamation ait pu avoir lieu dans les synagogues (Lc. IV, 17; cf. Mc. VI, 1; Mt. XIII, 54). — εὐαγγέλιον, au sing. dans un papyrus du IIe siècle sur l'avènement d'un César (DEISSMANN, *Licht,* p. 267); la nouvelle suppose que le fait est acquis ou du moins très prochain. Ici c'est le règne (βασιλείας au lieu de τοῦ θεοῦ Mc. I, 14), déjà annoncé dans Mt. IV, 17. L'expression ε. τ. β. est propre à Mt. IX, 35; XXIV, 14. — μαλακία, qui signifiait mollesse a pris dans l'hellénisme le sens de maladie, puisque les LXX s'en servent pour traduire חֳלִי. Le mot n'est que dans Mt. et toujours avec νόσος (IX, 35; X, 1), probablement pour joindre les langueurs à des maladies plus caractérisées. Même rapprochement dans II Par. XXI, 15. — Dans le passage d'où Mt. est censé dépendre, Mc. (I, 39) ne parle que d'exorcismes. Mt. les aurait remplacés par des guérisons. De toute façon les guérisons étaient plus propres à attirer les foules.

24) Le premier ébranlement est causé non par les paroles de Jésus, mais par ses guérisons. La miséricorde précède le zèle. Pourquoi les évangélistes n'ont-ils attribué au Baptiste aucun miracle pour justifier sa mission, et pourquoi Jésus est-il présenté dès le début avec tant de miracles, si leur histoire n'avait marqué clairement cette différence? — ἡ ἀκοή avec le gén. de la personne est une tournure sémitique; cf. Mc. I, 28; Mt. XIV, 1. Au pluriel on le trouve dans Thuc. I, 20 avec le génitif des choses : τὰς ἀκοὰς τῶν προγεγενημένων, comme dans Mt. XXIV, 6 = Mc. XIII, 7. Le sens est réputation, renommée, I Regn. II, 24, etc. — « Toute la Syrie » est très étonnant. Il n'est pas question de la Syrie romaine, dont Antioche était le chef-lieu (contre *Schanz, Loisy*), mais des pays voisins de la Galilée. Or on ne trouve ce sens nulle part en grec (pas même Jos. *Bell.* VII, III, 3). C'est donc un sens juif pour signifier un pays qui n'était pas le pays d'Israël, sans être très éloigné (*Abodah zarah* I, 8), c'est-à-dire la Syrie *Ma'akah* ou *Ṣôba,* conquise par David (II Sam. X, 6. 8), les régions au sud de l'Hermon. — On amène tous ceux qui sont dans un mauvais état de santé, à savoir dans les maladies ou les souffrances, spécialement trois sortes de malades : la phrase va du général au particulier par des appositions explicatives dans le genre du *bedel* arabe. — προσήνεγκαν est un échantillon du style stéréotypé de Mt. (VIII, 16; IX, 32; XII, 22; XIV, 35), toujours de gens mal en

synagogues, et prêchant l'évangile du règne et guérissant toute maladie et toute langueur dans le peuple. [24]Et sa renommée se répandit dans toute la Syrie; et on lui amena tous ceux qui étaient mal en point, atteints de différentes maladies ou de douleurs, et démoniaques et lunatiques et paralytiques, et il les guérit. [25]Et des foules nombreuses le suivirent, de la Galilée et de la Décapole, et de Jérusalem et de la Judée et du [pays] au delà du Jourdain.

point qu'on apporte à Jésus. Il emploie assez souvent δαιμονίζομαι (7 fois dans six circonstances; Mc. dans deux circonstances). Ici on peut comparer Mc. I, 32, plutôt que I, 39. σεληνιάζεσθαι (encore XVII, 15; † N.T.) non plus être possédé, mais être influencé par la lune, se disait surtout des épileptiques; cf. sur XVII, 15. Mt. emploie les termes courants. La médecine moderne n'admet l'influence de la lune sur aucune maladie : — *non vere lunaticos, sed qui putabantur lunatici* (*Jér.*). On a rapproché ce verset de Mc. III, 10 s. Mais tandis qu'en effet Lc. (VI, 18 s.) a emprunté à Mc. le contact des malades et les esprits impurs, aucun de ces deux modes n'est dans Mt. D'ailleurs il ne parle que deux fois des esprits impurs, si fréquents dans Mc. et même dans Lc.

25) La Décapole (cf. Mc. V, 20) comprenait Scythopolis (Jos., *Bell.* III, IX, 7) et n'était donc pas tout entière au delà du Jourdain. Mt. veut désigner en gros la Galilée et la région qui lui fait face à l'est, et de même à la Judée il oppose la région au delà du Jourdain.

Jérusalem est au milieu comme la capitale. Mc. et Lc. procèdent autrement.

CH. V-VII. LE SERMON SUR LA MONTAGNE

Introduction. — Tel que Mt. l'a conçu — et l'on ne saurait douter que cette conception remonte à Jésus, — le sermon est le programme d'une perfection nouvelle qui doit remplacer la justice légale. C'est la perfection que Jésus demande à ses disciples, et qu'il entend substituer à la justice que prônaient les Pharisiens. Mais les Pharisiens s'appuyaient sur la Loi. Qu'adviendrait-il de la Loi?

Par Loi, il faut entendre ici la loi morale. Si la loi de Moïse contenait les règles du culte et la substance de ce que nous appelons le code civil et le droit pénal, avec quelques notions de droit des gens, Jésus ne s'arrête pas à ces points. On peut dire qu'il n'a en vue que le Décalogue, dans ses principes fondamentaux et dans quelques-unes de ses conclusions, écrites dans la Loi.

Cette loi morale se composait de deux éléments. L'un était positif, contenant en germe toute la perfection : le commandement d'aimer Dieu (Dt. vi, 5). Celui-là pouvait servir de point d'appui et d'impulsion à tout l'ordre nouveau. Jésus le dira assez clairement (Mt. xxii, 34-40; Mc. xii, 28-34; Lc. x, 25-28). Cette fois il n'en parle pas directement, parce que les Rabbins n'en avaient pas compris ordinairement l'importance, et parce que la loi de Moïse, comme loi morale, était surtout une loi concernant des actes extérieurs. Elle promulguait surtout des interdictions, et lorsque la forme était positive et semblait entrer dans l'ordre des sentiments, comme pour l'honneur dû aux parents, ce commandement portait en réalité sur les dérogations qu'il désapprouvait d'avance, ou sur des prestations à déterminer. C'est le caractère de toute loi, et toute la morale chrétienne, en tant qu'elle est l'explication du Décalogue, procède ainsi : à quoi est-on tenu, que doit-on éviter? La Loi, par elle-même, ne pousse pas à la perfection; elle est satisfaite si certains actes extérieurs sont accomplis ou évités.

Il est vrai que la loi de Moïse était une loi divine, et à ce titre elle eût pu prononcer une sanction divine, c'est-à-dire des récompenses ou des châtiments d'un ordre surnaturel, au moment où Dieu prononce sur les actions accomplies pendant la vie. Mais en fait la loi de Moïse ne prévoyait explicitement aucune rémunération d'outre-tombe. La cause en était, semble-t-il, dans son caractère national. La Loi avait été donnée au peuple. C'est lui qui s'était engagé, et qui devait subir les châtiments ou recevoir les récompenses. Vis-à-vis des particuliers, il était responsable de l'observation de la Loi, en infligeant des peines particulières. Il était plus difficile au peuple de récompenser la vertu;

il est rare que les lois se proposent ce but. Mais dans l'esprit de la législation on pensait que Dieu, qui avait promis la prospérité à la nation si elle était fidèle, ne serait pas moins juste et libéral envers les particuliers. C'est l'esprit du Ps. 1 : « Heureux l'homme... qui a son plaisir dans la loi de Iahvé... tout ce qu'il fait lui réussit ».

Du caractère national de la Loi découlait une autre conséquence : la limite des obligations d'affection envers le prochain à la race d'Israël, sauf certaines règles d'humanité et de justice envers les étrangers.

Et enfin, puisque le pieux Israélite représentait son Dieu dans l'opinion du monde, de sa réputation de vertu dépendait un peu l'honneur de son Dieu, de sorte qu'il était presque de son devoir, non seulement de ménager l'opinion, mais d'acquérir l'estime des hommes, ce qui pouvait s'entendre en tout bien tout honneur.

Notons encore que cette loi, acceptée par Israël, avait le caractère d'une alliance. Les prescriptions morales étaient dans l'intérêt des hommes, mais ne dépassaient pas les forces humaines. Les dérogations privées n'empêchaient pas que la société fût établie sur ces règles, et elle se trouvait très bien de les faire prévaloir. Israël, partie contractante dans l'alliance, ne se sentait pas de ce chef très incliné à demander le secours de Dieu, et les Israélites s'appropriaient cet esprit. La prière était un des points cardinaux de l'Écriture; mais la prière qui implore la miséricorde, plutôt que la prière qui demande la force pour ne pas pécher, celle qui implore la lumière plutôt qu'un secours pour la volonté.

Nous devons convenir que sous l'influence de la Révélation, la lumière avait grandi. Les Pharisiens connaissaient le monde à venir, et c'était en vue de ce monde à venir qu'on était tenu de pratiquer la justice. Mais, d'autre part, le caractère légal de la justice avait insensiblement fait prévaloir un esprit de justice stricte, c'est-à-dire bornée à l'accomplissement ou à l'abstention d'actes extérieurs. C'est dans cette observance ponctuelle, mais matérielle de la Loi, que s'épuisaient le génie spéculatif des rabbins et leur action sur le peuple.

Le Talmud est le fruit d'une intense activité morale et religieuse, s'exerçant toujours et uniquement sur les possibilités d'enfreindre ou de satisfaire des préceptes positifs. On n'avait jamais eu le temps de s'arrêter à sonder la valeur des dispositions de l'âme envers son Dieu. Du moins c'était la tendance générale de donner comme type de la sainteté l'accomplissement du rite extérieur. Que ces hommes, peu soucieux de recourir à la grâce, n'aient eu trop souvent que la façade de la perfection, c'est ce que Jésus leur a reproché. D'autant que se sentant responsables de l'honneur de Dieu, surtout ceux qui passaient leur vie dans l'étude de la Loi, ils tenaient passionnément à recueillir l'approbation des hommes et des marques d'estime. Malgré l'ascendant toujours grandissant des perspectives éternelles, les chefs du Judaïsme ne renonçaient pas à cette preuve sensible, à ce miracle permanent qu'eût été la récompense temporelle donnée par Dieu aux justes. Au temps même des Macchabées on ne pouvait admettre que des Juifs fidèles aient succombé dans la guerre sainte (II Macch. xii, 40). Aussi la richesse devait-elle être regardée comme une démonstration et une récompense de la justice, aussi bien que la bonne réputation. Quant aux limites que l'égoïsme national imposait au précepte de la charité, il est inutile de

insister, ni sur la satisfaction que causait aux parfaits leur justice, et qui les préparait mal à recourir à la prière.

Ainsi l'antique Loi, imparfaite à cause de son caractère de loi, surtout si l'on laissait dans l'ombre le principe de charité qui eût tout sauvé, imparfaite à cause des sanctions temporelles qu'elle proposait seules, imparfaite parce qu'elle était donnée à un peuple, et seulement à un seul peuple, imparfaite dans son aspect de contrat auquel on pouvait satisfaire, cette Loi se présentait alors améliorée par les espérances plus hautes de la foi des Juifs, mais d'autre part moins salutaire à cause des superfétations des docteurs, non pas dans le sens de la perfection du cœur, mais dans le développement de subtilités infinies qui avaient toujours pour but d'imposer le recours aux docteurs si l'on voulait être en règle.

C'est tout cet ordre de choses que le Sauveur regarde comme constituant une justice insuffisante. La loi ancienne elle-même est déclarée imparfaite.

Cependant pas un iota de la Loi ne passera. C'est que Jésus n'entend rien retrancher de ses prohibitions morales. Tout ce qui est prescrit ou défendu dans l'ordre moral est prescrit ou défendu à jamais. Mais certains points, comme la répudiation, le talion, certains sentiments hostiles, ont pu être tolérés, qui ne le seront plus. La Loi sera donc perfectionnée. De ce point de vue, on eût pu parler d'une Loi nouvelle. Cependant Jésus ne s'est pas servi de ce terme. Ce qu'il prêche, lui, ce n'est pas une loi, c'est une perfection indéfinie qui comprend des conseils pour y avancer près de Dieu. La Loi demeure : elle continue à dire : ne faites pas ceci, ne faites pas cela. Mais sa sanction sera purement spirituelle. Il n'y a aucune relation entre la nouvelle justice et le bonheur temporel. Il faudrait plutôt dire que la relation est renversée. De plus, la loi s'impose à chacun de ceux qui écoutent : il n'est plus question d'un peuple d'Israël. Les particuliers ne contractent pas alliance avec Dieu. Ils écoutent sa parole et sont tenus de la mettre en pratique. Pour cela ils sont invités à recourir à la prière. Hommes, ils sont tenus d'aimer tous les hommes comme leur prochain. Ils ne doivent pas cependant rechercher leur estime, mais agir en vue de Dieu seul, cherchant à mettre dans leurs actes cette perfection intérieure dont le modèle est en Dieu.

Si l'on tient compte de la façon dont la perfection nouvelle intérieure s'opposait au légalisme ancien, on voit comment toutes les parties du sermon sur la montagne répondent aux besoins des âmes qu'il fallait orienter autrement que ne faisait la Loi, telle qu'elle était comprise par les Scribes. Il les fallait affranchir même de ce qui dans la Loi avait un but historique, une mission temporelle. Le discours de Mt. est donc un ensemble parfaitement conçu en vue de combattre un idéal pharisaïque. Sans entrer dans les discussions pauliniennes, il tend à l'abrogation de la dispensation mosaïque, tout en retenant le principe de la valeur éternelle de la base morale qu'elle avait posée, et qui devait désormais prendre pour idéal la perfection de Dieu.

Il est très facile de montrer que Jésus n'a rien détruit de la morale prescrite. Et cependant le changement est très profond. On regardait vers la Loi qu'il ne fallait pas transgresser; il montre Dieu, le Père qu'il faut aimer et satisfaire. Ainsi le judaïsme et le christianisme peuvent conserver le même livre, et ce sont cependant deux religions.

ANALYSE. — Le sermon débute v, 3-12 par une série d'affirmations très fermes, mais étranges pour le sens humain, qui font pressentir une doctrine nouvelle, laquelle ne sera pas mieux comprise que celle des anciens prophètes. Mais la persécution bien supportée met le sceau aux béatitudes. On sait clairement quelles sont les dispositions de l'homme qui seront récompensées dans le royaume des cieux. Le principe traditionnel de la rétribution est maintenu, mais on l'obtient par ce que les hommes estiment peu ou regardent comme une disgrâce.

v, 13-16. Avertissement à prendre au sérieux la pratique des œuvres, dans l'intérêt des autres.

Le corps du discours comprend deux thèmes : 1) Quels sont les rapports de la doctrine de Jésus avec la Loi et les Prophètes (v, 17-48), de son esprit avec l'esprit des hypocrites (vi, 1-18)? 2) Quels doivent être positivement les sentiments et les pratiques des disciples (vi, 19-vii, 12)?

Le premier point comprend : *a*) l'affirmation principale : la Loi ne sera pas abolie, mais portée à sa perfection, de façon à constituer une justice supérieure à celle des Pharisiens (v, 17-20);

b) L'énumération des six points où la justice nouvelle doit être plus parfaite : l'homicide (21-24); l'adultère (27-29); la répudiation (31-32); les serments (33-37); le talion (38-42); les sentiments envers les ennemis (43-48).

c) L'indication de quelques points qui mettent en relief la nouvelle justice, surtout l'esprit intérieur qui ne se préoccupe que de Dieu seul; aumône (vi, 1-4); prière (5-15); jeûne (16-18).

Le deuxième point comprend divers avis sur : 1) l'attachement aux biens temporels détruit par la recherche du royaume et de la justice (19-34);

2) La conduite à tenir quand on se préoccupe du bien spirituel des autres (vii, 1-6);

3) La prière instante (7-11). Le tout se termine par la règle d'or (vii, 12).

Le corps du discours étant clos comme il avait commencé, tout le sermon se termine par une triple monition :

a) Choisir la bonne voie (13-14);

b) Se garder des faux prophètes (15-20);

c) Ne pas oublier l'importance des œuvres (21-23).

Enfin la conclusion : agir après avoir écouté (24-27).

Tout cet ensemble est donc rangé dans un bel ordre; c'est le dessein tracé pour toujours de la perfection des disciples du Christ, orientés vers le royaume de Dieu, déterminés à faire la volonté de Dieu.

RAPPORT DE MT. AVEC LC. — Depuis longtemps, on se demande si le sermon sur la montagne est le même que celui de Lc. *in loco campestri* (vi, 20-49). Pour nous la question ne se pose plus de la même manière. Les ressemblances et les divergences de Luc nous obligent et nous autorisent à nous demander si le discours n'a pas existé d'abord sous une autre forme, et si nous sommes tenus de l'attribuer à Jésus tel qu'il est dans Mt.? Maldonat a posé le principe : *Ego iam monui non esse anxie quaerendam in evangelistis sententiarum connexionem, quia res non eo ordine scribere voluerunt, quo factae a Christo, vel dictae sunt. Quod praecipue in eius concionibus observatur, in quibus nec omnia quae dixit, nec eo, quo dixit, ordine recensent, contenti praecipua eius doctrinae capita commemorare* (sur Mt. vii, 1).

Lorsqu'on cherche à établir dans Mt. la suite des idées, on s'aperçoit que certains passages font figure d'additions. Ce sont :

v, 13-16 la comparaison du sel et de la lumière (Lc. XIV, 34.35 et XI, 33).

v, 18 la permanence de la Loi (Lc. XVI, 17).

v, 25-26 la réconciliation (Lc. XII, 57-59).

VI, 7-15 l'institution du Pater, rompant le rythme le plus caractérisé (Lc. XI, 2-4).

VI, 19-34 sur les biens temporels (Lc. XII, 33.34; XI, 34-36; XVI, 13; XII, 22-32).

VII, 7-11 sur la prière instante (Lc. XI, 9-13).

VII, 22-23 sur la réprobation de certains disciples (Lc. XIII, 26.27).

L'argumentation se trouve dans le commentaire. Mais nous remarquons dès à présent qu'aucun de ces passages ne se trouve dans le discours de Lc., quoiqu'ils se retrouvent tous ailleurs, souvent dans un meilleur contexte. Cette confirmation de la critique interne par l'autorité d'un autre évangéliste est des plus satisfaisantes.

Le discours constitué de cette façon a plus d'unité, et par conséquent un caractère distinctif plus net.

Beaucoup de critiques le jugent encore trop long, et prétendent le réduire en lui enlevant de plus ce qui ne se trouve pas dans Lc.

Ce sont : *a*) v, 5 (grec reçu).7.8.9, soit quatre béatitudes.

b) v, 17-20 la thèse par rapport à la Loi (Lc. XVI, 17, seulement sur la permanence de la Loi).

c) v, 21-24; 27-48 les six perfectionnements comme tels.

d) VI, 1-4; 5-8; 16-18, les trois perfections intérieures.

e) VII, 6 *non sanctum canibus*.

f) VII, 13-14 les deux voies (Lc. XIII, 23.24, la porte étroite).

g) VII, 15-17 les faux prophètes.

Mais ce serait enlever au discours de Mt. ce qui fait précisément sa physionomie de comparaison avec la justice ancienne et la Loi.

Luc a très bien pu lire tout cela dans le document dont il s'est servi pour composer son discours, mais l'omettre, précisément parce qu'il voulait lui donner le caractère d'une proclamation de la loi de la charité, sans expliquer aux gentils ce qu'il en était de la Loi ancienne et de la pratique des Pharisiens. Et précisément il a gardé des perfectionnements ce qui était relatif à la charité (Lc. VI, 29.30; 27.28.32-36). On comprend aussi qu'au lieu de huit béatitudes il ait préféré quatre béatitudes et quatre *vae*. Il a négligé les deux voies parce qu'il avait ailleurs la porte étroite (XIII, 23.24), et des faux prophètes il a gardé ce qui regardait les œuvres. Exclure du discours primitif tout ce qui ne se trouve pas à la fois dans Lc. et dans Mt. c'est désarticuler deux compositions harmonieuses pour n'avoir plus, spécialement dans Mt., qu'un résidu dont l'ordre ne serait pas clair.

Discours primitif. — Nous pensons donc que le discours, tel que nous le concevons en enlevant ce qui paraît ajouté et qui en même temps manque à Lc., a très bien pu être prononcé par le Sauveur, et conservé par la tradition. Si on en croit la tradition, attestée par les quatre évangélistes, Jésus n'a pas seulement prononcé des sentences et proposé des paraboles. Il a traité certains sujets avec ampleur. Celui des rapports de sa doctrine avec la Loi s'imposait pour ainsi

dire. Et la tradition a très bien pu conserver ces discours, surtout dans cette forme antithétique si frappante qu'a le discours dans Mt.; une introduction (v, 3-12), une déclaration de principe (v, 17-20), six perfectionnements (v, 21-48) plus trois oppositions (vi, 1-18, moins 9-15) avec trois avis (vii, 1-5.6.12) et trois monitions (vii, 13 s. 15-20.21).

Ce premier discours a été rédigé en araméen, on peut dire transcrit tel que la tradition le transmettait, par l'apôtre Matthieu. Il a pu parvenir à Lc. en grec. Mais nous n'entendons pas affirmer que le Mt. araméen ne contenait rien de plus. Il est fort probable que c'est l'évangéliste qui a composé tout te discours tel qu'il est *dans Mt.* Peut-être cependant faut-il attribuer au traducteur grec l'insertion de vii, 22.23.

Circonstance du temps. — Dans son état actuel, le discours de Mt. est placé trop tôt dans l'ordre chronologique de la prédication de Jésus. Il semble qu'il a déjà des disciples qui le représentent (v, 13-16), qui forment un groupe à part (vi, 25-34), qui peuvent faire des miracles en son nom (vii, 22). Mais si l'on regarde ces passages comme additionnels d'après notre analyse, rien n'empêche de voir dans le sermon de Jésus une déclaration posée dès les premiers jours de son ministère. Luc l'a placé au moment où le récit de Mc. semblait l'appeler. Mais Mt. s'en est tenu à une autre tradition qu'on peut croire très bonne, et sans se soucier de l'ordre de Mc.

Matthieu et Marc. — Nous n'avons pas parlé des rapports de Mt. et de Mc. dans le discours. On ne voit aucune trace de dépendance, si ce n'est peut-être que l'application sur le pardon après le Pater (Mt. vi, 14.15) qui est en rejet, a pu être rédigée d'après Mc. xi, 25 s.; mais le contraire est plus vraisemblable. Lorsque Mc. a une pensée semblable, dans deux cas Mt. lui-même a un passage parallèle Mt. xviii, 8.9 et Mc. ix, 43.45.47.48; Mt. xix, 9 et Mc. x, 11.12; ou bien il s'agit de paroles proverbiales Mt. v, 13 et Mc. ix, 50; Mt. vii, 1 et Mc. iv, 24.

Donc ni Mc. ne s'est servi du discours, même sous sa première forme, ni Mt. n'a rien emprunté à Mc. pour le composer.

Ouvrages spéciaux : Erich Bischoff, *Jesus und die Rabbinen, Jesu Bergpredigt und « Himmelreich » in ihrer Unabhängigkeit vom Rabbinismus;* Leipzig, 1905. *Die Bergpredigt im Lichte der Strophentheorie*, von Dav. Heinr. Müller, Wien, 1908.

Die Bergpredigt (Matth. 5-7. Luk. 6, 20-49) Quellenkritisch und Begriffsgeschichtlich untersucht, par C. F. Georg Heinrici, Leipzig, 1900.

Sans oublier l'admirable commentaire de saint Augustin : *De sermone Domini in monte secundum Matthaeum, Libri duo* (*P.L.* XXXIV, 1229-1308).

CHAPITRE V

1 Ἰδὼν δὲ τοὺς ὄχλους ἀνέβη εἰς τὸ ὄρος· καὶ καθίσαντος αὐτοῦ προσῆλθον
αὐτῷ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ· 2 καὶ ἀνοίξας τὸ στόμα αὐτοῦ ἐδίδασκεν αὐτοὺς λέγων

1-12. Les Béatitudes (cf. Lc. VI, 20-23).

Elles sont précédées d'une introduction à tout le discours (1-2).

Les Béatitudes sont comme le thème de tout l'enseignement de Jésus. Si donc elles figurent ici comme un prélude au sermon sur la montagne, elles forment aussi un corps distinct. Le thème « heureux celui qui »... était connu par les psaumes (I, 1, etc.); mais ce qui est propre à Jésus, c'est d'avoir esquissé en même temps le bonheur du royaume des cieux et les conditions pour y parvenir, dans des phrases courtes et simples. Quelquefois la disposition morale exigée et la récompense sont sur le même plan : la faim est rassasiée, la miséricorde obtient miséricorde; mais cette coïncidence n'est pas systématiquement poursuivie. Il y a comme un laisser-aller dans l'ordre et la correspondance des termes qui exclut tout arrangement trop rigoureux. Quand on reproche à Jésus de ne s'être pas expliqué sur le royaume des cieux, on oublie simplement les béatitudes. Explication qui ne pouvait être qu'une série d'indications analogiques sur le bonheur le plus complet que les hommes puissent concevoir, le bien le plus parfait qu'ils puissent posséder, une dignité plus haute que celle qu'ils pouvaient rêver. Et si ces termes n'étaient pas assez clairs pour donner l'idée d'un royaume divin, entièrement opposé aux espérances messianiques temporelles, les conditions imposées achèvent de faire pleine lumière : la soif de la justice, la miséricorde, la pureté du cœur trouveraient-elles la récompense qu'elles ambitionnent ailleurs que dans le Dieu de miséricorde et de sainteté? Ces béatitudes sont le grand coup d'ailes qui place l'enseignement de Jésus au-dessus de tout ce qui est bonheur purement humain, gloire humaine, et qui engage les disciples à regarder vers la lumière de Dieu. Il n'est pas douteux que le règne de Dieu ne soit transcendant, celui que le Judaïsme avait déjà entrevu, et qu'il ne soit proposé comme une récompense individuelle, promise à tous ceux qui seront pénétrés des dispositions requises. Ceux-là sont heureux, mais en espérance, cette espérance étant déjà pour eux un motif de béatitude, surtout pour ceux qui sont déjà exaucés : *aliter enim habetur spes fructificationis arboris cum virescit frondibus : et aliter cum iam primordia fructuum incipiunt apparere* (Iª IIªe, q. LXIX, a. 2).

Les béatitudes de Mt. sont au nombre de huit, car les vv. 11 et 12 ne font que développer le v. 10. Cependant Augustin n'en comptait que sept, parce que le v. 10 ne serait que la confirmation des autres. Mais il a sa raison d'être propre. Toutefois le nombre de sept est probablement primitif. Il semble que « les doux » (v. 4 ou 5) ont été ajoutés par le traducteur grec, car cette béatitude

[1] Voyant la foule, il monta sur la montagne, et quand il se fut assis, ses disciples s'approchèrent de lui, [2] et ouvrant la bouche, il les enseignait, disant :

semble un emprunt textuel à l'A. T., sa place est douteuse, et elle paraît une seconde traduction de la première. Mais la critique va beaucoup plus loin et ne reconnaît comme texte de sa source Q que les trois béatitudes correspondantes à celles de Lc. : les pauvres, les affligés, les affamés (*Harnack*, etc.). De cette façon les béatitudes n'énumèrent pas « les qualités morales des disciples de l'Évangile, mais décrivent leur situation à l'égard du monde. Ils sont considérés comme actuellement et réellement pauvres, affamés, affligés... » (*Loisy*, I, 552; *Wellh.* etc.). Cependant ni Loisy, ni Wellhausen ne prétendent que Luc a simplement esquissé un renversement des situations sociales : « Cette situation n'exclut pas, elle implique plutôt l'esprit de pauvreté spirituelle, et la récompense promise, même exprimée sous la forme du rassasiement et du rire n'est pas d'ordre vulgaire » etc. (*Loisy*, I, 552). On pourrait donc concevoir que Jésus ait proposé ses béatitudes sous une forme énigmatique, sous-entendant les conditions morales que ses disciples devaient supposer. Luc aurait conservé cette forme qui était celle de Q ou de Ma., et Mt. aurait dit explicitement les conditions morales en ajoutant « en esprit », à « pauvres », en disant faim « de la justice ». Mais il faudrait encore supposer que Mt. a ajouté de son cru les autres béatitudes, et c'est ce qu'on ne saurait ni prouver, ni admettre. Car elles sont l'essence même de l'enseignement de Jésus; et plutôt que d'en attribuer l'invention à Mt., il faudrait s'étonner que Jésus ne les ait pas répétées souvent. Étant le créateur de cette formule merveilleuse, comment ne l'aurait-il pas variée sous toutes ses formes, tantôt en piquant l'attention, tantôt en facilitant l'intelligence des termes, tantôt en quelques mots, tantôt d'une façon plus développée? Il est vrai que Mt. aurait pu prendre ailleurs des sentences de Jésus pour les ajouter au texte de Ma., mais le chiffre de sept et l'*inclusio* du v. 10 conviennent parfaitement à un évangile araméen. Le texte de Lc. ne prouve pas que Ma. ne contenait rien de plus (cf. *Comm. Lc.*). Harnack lui-même reconnaît que la proposition à la troisième personne, avec la reprise de αὐτοί (Mt.) est primitive par rapport à l'allocution à la deuxième personne (Lc.).

1) On dirait bien que Jésus monte pour mettre les foules à l'épreuve : suivra qui voudra. — A *la* montagne; quoiqu'on ne doive pas insister trop sur l'article, il indique assez naturellement la montagne prochaine, dans le cadre de IV, 15, non loin de Capharnaüm (VIII, 5). *Qourn Ḥaṭṭin* n'est indiqué que depuis le XIIIe siècle. On peut songer à la colline qui domine la plaine au nord-ouest du lac. Les *simpliciores* de Jér. nommaient le mont des Oliviers, probablement à cause du *Pater*. Comme d'ailleurs Jér. lui-même propose le Thabor ou une autre montagne *élevée* (ce qui n'est pas dit), la tradition n'était sans doute pas très ferme.

Jésus s'assied, indice d'une certaine intimité. Il eût fallu être debout pour parler à une foule. Nouvel indice, les disciples s'approchent comme pour former son auditoire. Les disciples ne sont pas seulement les quatre appelés (IV, 18-22), et il n'a pas été encore question des Douze. Ce sont donc les disciples en géné-

3 Μακάριοι οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι, ὅτι αὐτῶν ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν.
4 μακάριοι οἱ πραεῖς, ὅτι αὐτοὶ κληρονομήσουσι τὴν γῆν.
5 μακάριοι οἱ πενθοῦντες, ὅτι αὐτοὶ παρακληθήσονται.

ral, ceux qui ont assez vu et entendu Jésus pour être décidés à faire ce qu'il leur enseignera. Jér : *Dominus ad montana conscendit, ut turbas ad altiora secum trahat. Sed turbae ascendere non valent. Et sequuntur discipuli, quibus et ipsis non stans, sed sedens et contractus loquitur.* Il y a donc beaucoup d'exagération à dire que Mt. « a voulu représenter Jésus sur la montagne, comme Moïse sur le Sinaï, les disciples auprès de Jésus, comme les anciens autour de Moïse, et le peuple au bas de la montagne » (*Loisy*, I, 542). Si Mt. a pensé au Sinaï, il a bien plutôt voulu changer la mise en scène. Pas de barrière entre le peuple et la montagne, vient qui veut. Le discours ne s'adresse qu'à ceux qui veulent être disciples, mais la foule a pu entendre (VII, 28); il n'y a pas non plus d'éclairs ni de tonnerres; tout est simple et la parole accessible à tous. — Comme construction, le gén. absolu n'est pas conforme aux règles, puisque le sujet de l'action reparaît ensuite comme régime.

2) La formule ἀνοίξας κ. τ. λ. n'est point tellement solennelle; on peut en juger par les textes allégués dans ce sens Dan. X, 16; Job III, 1; XXXIII, 2; Act. VIII, 35; X, 34; XVIII, 14. Elle marque seulement un discours long et important. — αὐτούς, les personnes présentes, c'est-à-dire ceux qui se sont détachés de la foule et se présentent comme disciples, non pas les disciples et la foule (*Schanz*).

3) Dans Mt. les paroles ne s'adressent directement aux assistants qu'à partir du v. 11. Le discours débute donc comme une sorte de déclaration générale. — μακάριοι est bien la traduction de l'hébreu אַשְׁרֵי (à l'état construit) dans les LXX, mais ce n'est pas une raison pour qu'il n'ait pas ici son sens grec, rendant d'ailleurs assez bien celui de l'hébreu. Non pas « Salut à tel ou tel » (*Klost.*), mais heureux dans la réalité. Certains se croient heureux, et le public les déclare heureux. Jésus proclame ceux qu'il faut dire heureux, quand bien même ils n'auraient pas eu jusqu'à présent conscience de ce bonheur. — Les πτωχοί sont qualifiés τῷ πνεύματι : non pas : pauvres en fait d'esprit humain, encore moins dépourvus d'Esprit divin, ni détachés de la richesse à cause de l'Esprit qui les anime, mais : pauvres selon leur propre esprit, cf. ταπεινοὺς τῷ πνεύματι (Ps. XXXIII, 19), et ici v. 8 καθαροὶ τῇ καρδίᾳ.

« Les pauvres sont devenus dans Is. LXI, 1 et dans les Psaumes une notion religieuse et élevée; ce ne sont pas ceux qui n'ont pas d'argent, mais les personnes pieuses qui se sentent désenchantées et opprimées dans le monde » (*Wellh.* 14), et qui par conséquent sentant leur impuissance, attendent tout de Dieu : *adiunxit* spiritu, *ut humilitatem intelligeres, non penuriam* (*Jér.*) Il est probable que c'est une véritable addition de Mt., moins nécessaire à Lc. qui avait déjà cité (IV, 18) le εὐαγγελίσασθαι πτωχοῖς d'Isaïe.

— ἐστίν au présent, quand tous les autres verbes seront au futur, parce que βασιλεία est ici le royaume où ces pauvres entreront, mais qui existe déjà pour eux. D'ailleurs l'araméen n'exprimait pas le verbe.

[3] « Bienheureux les pauvres en esprit, parce que le royaume des cieux est à eux.

[4] Bienheureux ceux qui sont doux, parce qu'ils posséderont la terre.

[5] Bienheureux ceux qui pleurent, parce qu'ils seront consolés.

4) Nous n'hésitons guère à conserver l'ordre de la Vg. avec Ti. contre HV et S. Il est attesté par Tatien (*Moes.* p. 62) 33 Δ D Θ 700 565 28 544 latt (sauf *b q f r*^{2}) syrcur. Clém.-Al. Or. Bas. Grég. de Nysse, Aphraate (Hom. II, 19). Et cet ordre est confirmé par le texte même de cette béatitude qui ressemble tellement à la première qu'on pourrait la prendre pour une seconde traduction.

Le πτωχός des LXX, lorsqu'il désigne le deshérité et l'humble qui est en faveur auprès de Dieu, traduit l'hébreu עָנִי ou עֲנִי qui avaient en somme le même sens, et ce sont exclusivement ces mots que traduit πραύς.

Les Syriens ont traduit πραεῖς par ܡܟܝܟܐ, « les humbles ». Il se peut donc que πραεῖς ait été une autre manière que l'addition de τῷ πνεύματι, pour traduire le sens moral des πτωχοί que Jésus avait en vue.

Dans le grec πραεῖς indique la douceur; c'est l'attitude des pauvres en esprit envers les autres; ils sont bons, indulgents, faciles. — La récompense est aussi la même que dans la première béatitude, car elle ne promet pas que les doux posséderont la terre qu'ils habitent, ni sous le régime actuel, ni sous un ordre plus parfait, mais le lieu, quel qu'il soit, qui est le royaume des cieux. Le psalmiste (XXXVI, 11) disait : οἱ δὲ πραεῖς κληρονομήσουσιν γῆν en parlant de la terre d'Israël, mais dans l'ordre du discours de Jésus, la terre n'est plus qu'un symbole. Tout est transposé. κληρονομεῖν signifie hériter et aussi acquérir, à l'instar de son équivalent hébreu יָרַשׁ. Le psalmiste ne visait que la prise de possession; l'évangile aussi, car le titre n'est pas encore manifesté. Plus tard on saura que c'est l'héritage. Le Fils de Dieu est l'héritier (Mt. XXI, 38), les fidèles seront héritiers avec lui (Rom. VIII, 17), d'autant qu'ils seront nommés fils de Dieu (v. 9). C'est probablement pour marquer une suite logique qu'Aphraate (Hom. II) a l'ordre v. 3. 9. 4. 5.

Le vice opposé à la douceur est la dureté, ordinairement accompagnée d'avarice : « Le seigneur Harpagon est le mortel de tous les mortels le plus dur et le plus serré » (*L'Avare*, II, 5). Les durs veulent acquérir et posséder pour eux seuls. Et ce sont les doux, prompts à céder, qui posséderont la terre!

5) πενθεῖν n'est pas seulement se lamenter en cas de mort; c'est déplorer un malheur ou un mal. Après que Sion eut été ruinée, l'état subséquent parut aux Israélites comme un stage douloureux, que Dieu changerait en joie; le rôle de l'Oint du Seigneur devait être παρακαλέσαι πάντας τοὺς πενθοῦντας (Is. LXI, 2 et ss.). Le ps. CXXV oppose à la mélancolie des semailles la joie de la moisson. Jésus ne parle ni du deuil d'Israël ni de ses espérances, mais de tous ceux qui sont dans la tristesse. C'est le lot des serviteurs de Dieu, puisque ici-bas le mal l'emporte sur le bien. Ils seront consolés et cette promesse répand déjà sur leur deuil un rayon de bonheur. Mais la promesse divine s'étend encore plus loin, à

6 μακάριοι οἱ πεινῶντες καὶ διψῶντες τὴν δικαιοσύνην, ὅτι αὐτοὶ χορτασθήσονται.

7 μακάριοι οἱ ἐλεήμονες, ὅτι αὐτοὶ ἐλεηθήσονται.

8 μακάριοι οἱ καθαροὶ τῇ καρδίᾳ, ὅτι αὐτοὶ τὸν θεὸν ὄψονται.

9 μακάριοι οἱ εἰρηνοποιοί, ὅτι αὐτοὶ υἱοὶ θεοῦ κληθήσονται.

tous ceux qui pleurent parce qu'ils souffrent, à la condition cependant qu'ils soient de ceux pour lesquels parle Jésus, qui sont ou veulent être ses disciples.

6) La faim et la soif se sont dites chez les anciens des sentiments de l'âme, mais plutôt des biens temporels convoités ou de l'exigence des passions; cf. PLUT. *De cohib. ira* 11 (460 B) : τροφῇ μὲν γὰρ ὁ πεινῶν κατὰ φύσιν χρῆται· τιμωρίᾳ δ' ὁ μὴ πεινῶν μηδὲ διψῶν αὐτῆς. Dans l'A. T. cette faim et cette soif s'entendent de la parole de Dieu (Am. VIII, 11) ou des biens spirituels donnés par Dieu (Is. LV, 1; Jer. XXXVIII, 25: Ps. CVI, 9); même de la soif de Dieu (Ps. XLII, 2. 3). Mais pour la justice on devait la faire (Is. LVI, 1; cf. *Test. Lévi* XIII, 5). Jésus assimile donc la justice aux dons de Dieu. On doit en avoir faim et soif, toujours, parce que sur cette terre elle n'est jamais parfaite : *ut sub hoc exemplo numquam nos satis iustos, sed semper esurire iustitiae opera intelligamus* (*Jér.*). Ce qui ne veut pas dire qu'elle n'est pas réelle ici-bas. La nourriture la plus solide ne calme pas la faim pour toujours. Et le don de Dieu n'exclut pas l'effort, car celui qui a faim et soif fait tout pour se satisfaire. Le rassasiement (Ps. CVI, 9) est promis pour plus tard. Car le désir de la justice est le désir de Dieu, et la faim de justice sera apaisée par la possession de Dieu. La justice n'est donc ici ni la justice de Dieu dont on souhaiterait le triomphe, ni la justice qu'on serait disposé à rendre aux autres, ni la justice conférée au Jugement selon le mode luthérien, mais la perfection que Dieu donne à ceux qui la désirent de toute leur âme, jusqu'au moment où, étant rassasiés, ils ne désireront plus rien.

7) Dieu donne largement sa faveur; quand elle s'étend à des pécheurs, il est dit miséricordieux (חַנּוּן), quand sur des malheureux, il est dit compatissant (רַחוּם); ces deux attributs sont rendus quelquefois ἐλεήμων; l'homme n'est jamais ἐλεήμων dans ce double sens. Les Prov. XI, 17; XX, 6 (XXVIII, 22 en grec par erreur) emploient ce mot pour la bienveillance générale. Mais tandis que les stoïciens voulaient imiter la divinité en secourant les malheureux sans compatir à leur souffrance, le Fils de Dieu est devenu homme pour éprouver la compassion (Heb. II, 17). L'adjectif ne se trouve pas ailleurs dans le N. T. Mais le sentiment exprimé ici s'y trouve souvent. L'homme a un besoin profond et constant de la miséricorde de Dieu. Il doit donc commencer par pardonner (Mt. VI, 14-15; XVIII, 33), et d'une façon générale par compatir aux misères et aux souffrances des autres; cf. Prov. XVII, 5 : ὁ δὲ ἐπισπλαχνιζόμενος ἐλεηθήσεται, Jac. II, 13, et surtout le bon Samaritain Lc. X, 37. J. Weiss : « L'apparence extérieure d'uniformité entre la prestation et la récompense paraît étrange à notre sentiment évangélique formé par Paul et par Luther. » Et il prouve qu'en effet il n'y a pas parité; le don de Dieu dépasse l'œuvre

6 Bienheureux ceux qui ont faim et soif de la justice, parce qu'ils seront rassasiés.

7 Bienheureux les miséricordieux, parce qu'ils obtiendront miséricorde.

8 Bienheureux ceux qui ont le cœur pur, parce qu'ils verront Dieu.

9 Bienheureux les pacifiques, parce qu'ils seront appelés fils de Dieu.

de l'homme. Mais il faut bien reconnaître que l'idée luthérienne n'est pas celle de Jésus. Ce n'est pas tant pis pour Jésus.

8) La pureté était nécessaire pour approcher de Dieu, et déjà le paganisme comprenait que cette pureté ne devait pas être seulement extérieure et rituelle. A Délos, en 54 av. J.-C., on exigeait χερ]σὶν καί ψυχῇ καθα[ρᾷ (*Mélanges Holleaux*, p. 276), avant des abstinences rituelles. Jésus n'exige que la pureté du cœur, comme Ps. xxiii, 4, καθαρὸς τῇ καρδίᾳ, cf. Ps. l, 12, non point sans doute une pureté absolue, mais *quos non arguit conscientia nulla peccati* (Jér.), ce qui n'est pas en contradiction, ce qui est plutôt une bonne disposition à l'égard du désir de la justice. — La vue de Dieu avait déjà été promise aux justes, Ps. xi, 7; xvii, 15, mais un scrupule sur la transcendance de Dieu, d'essence ou de sainteté, avait engagé les LXX ou à faire un contresens formel (Ps. xi, 7) ou à introduire l'intermédiaire de la gloire. Il semble que pour les apocryphes la vue de la gloire de Dieu (IV Esdr. vii, 91) ou même de Dieu (*Jubilés*, i, 28) ne dépasse pas beaucoup la révélation de Dieu dans la nuée au temps de Moïse. Philon fait consister la suprême béatitude du sage dans la vue de Dieu (*De Abrah.* 122 Mang. ii, 19 etc.), mais il donne à entendre (*De posterit. Caïni* 168 etc.) que le point le plus élevé de la connaissance humaine est de savoir que Dieu est incompréhensible et ne peut être vu. — Or la parole de Jésus-Christ est formelle, et elle a été comprise selon sa teneur; cf. I Cor. xiii, 12 et I Jo. iii, 2; cf. Apoc. xxii, 4. Cette vue est promise ici comme une récompense. Il y a cependant une certaine convenance entre le mérite et la récompense : *nam munditia oculi disponit ad clare videndum : unde mundis corde divina visio repromittitur* (Iª IIªᵉ, q. lxix, art. iv).

9) εἰρηνοποιός ne se trouve qu'ici dans la Bible. C'est plus que le paisible, celui qui reste en paix. Ce n'est pas non plus le pacificateur, celui qui fait pour ainsi dire son office de réconcilier les gens. C'est « pacifique », celui qui aime et poursuit la paix comme Hillel (*Aboth* i, 12) pouvait le souhaiter d'après le ps. xxxiii, 15; qui la fait régner par son ascendant, au besoin en se dressant contre l'injustice (Prov. x, 10 ὁ δὲ ἐλέγχων μετὰ παρρησίας εἰρηνοποιεῖ, hébr. autrement), car la paix est le fruit de la justice (Is. xxxii, 17; Bar. v, 4). Dans ce sens le règne du Messie devait être un règne de paix (Is. ix, 6 s. Ez. xxxiv, 25. 29). Et de fait le Christ a établi la paix (Col. i, 20; Eph. ii, 15). — Ceux qui participent à sa paix la répandent aussi autour d'eux. — κληθήσονται est presque synonyme de ἔσονται (cf. v. 19; xxi, 13) d'après l'usage de l'A.T. On suppose que l'appellation répond à une réalité. Mais pourquoi les pacifiques sont-ils fils de Dieu? C'est peut-être simplement pour donner une nouvelle expression au

10 μακάριοι οἱ δεδιωγμένοι ἕνεκεν δικαιοσύνης, ὅτι αὐτῶν ἐστὶν ἡ βασιλεία
τῶν οὐρανῶν.
11 μακάριοί ἐστε ὅταν ὀνειδίσωσιν ὑμᾶς καὶ διώξωσιν καὶ εἴπωσιν πᾶν πονηρὸν
καθ' ὑμῶν ψευδόμενοι ἕνεκεν ἐμοῦ· 12 χαίρετε καὶ ἀγαλλιᾶσθε, ὅτι ὁ μισθὸς
ὑμῶν πολὺς ἐν τοῖς οὐρανοῖς· οὕτως γὰρ ἐδίωξαν τοὺς προφήτας τοὺς πρὸ
ὑμῶν.

11. ψευδομενοι (THV) et non *om.* (S).

---

bonheur promis. Les Israélites étant fils de Dieu devaient l'être à plus forte raison dans le bonheur messianique (*Ps.-Sal.* XVII, 30). Les anges étant fils des cieux (*Hénoch*, VI, 2), les élus devaient être fils de Dieu (Lc. XX, 36). De plus, déjà dans l'A.T., Dieu aime et donne la paix (Is. XXVI, 12; ps. LXXXIV, 9 etc.); mais désormais il sera le Dieu de paix (I Thess. V, 23; Phil. IV, 9 etc.). Les pacifiques lui ressemblent.

10) Cette béatitude se termine comme la première, donc avec un caractère très marqué d'*inclusio*, ou répétition de mots placés en tête et à la fin d'une strophe pour l'encadrer (cf. CONDAMIN, *RB.* 1910, p. 213 et *Jérémie*, p. XXXIX). Ce seul trait donne à l'ensemble l'aspect d'un groupement sémitique. — Ceux qui sont persécutés pour la justice sont ceux qui en sont le plus épris, qui en donnent les exemples les plus utiles, attirant par là même l'attention sur eux. La justice est la perfection des disciples de Jésus, celle dont ils ont soif, même en la possédant déjà. L'énoncé des béatitudes montre combien elle est opposée aux maximes du monde. Il ne faut donc pas s'étonner qu'elle soit persécutée. Ceux qui ont souffert persécution semblent avoir droit à une plus haute récompense. Mais il n'y a rien au-dessus du royaume des cieux.

11 s.) Ces versets ont encore la forme d'une béatitude, mais cette fois Jésus s'adresse aux personnes présentes, c'est-à-dire aux disciples. Ce changement pourrait être une transition pour amener l'apostrophe qui suit, ὑμεῖς ἐστέ v. 13, mais celle-ci eût pu venir sans être préparée. Il est probable que Mt. a mis la seconde personne parce que le ton est plus confidentiel, la persécution pour la justice devient une persécution « à cause de moi ». C'est la béatitude ainsi rédigée que Lc. a retenue comme la quatrième; ce qui ne prouve pas que Mt. en ait tiré le v. 10. Au contraire, la béatitude, d'abord exprimée comme les autres (au v. 10), a pris ici un aspect nouveau, qui va mettre les persécutés pour le Christ dans un rang d'honneur, dès cette vie, mais avec des obligations spéciales (v. 13 ss.). Harnack a montré que le texte de Lc. est secondaire (cf. *Comm. Lc.*) même par rapport au v. 11 s.

11) ἕνεκεν ἐμοῦ, confirmé pour le fond par ἕνεκα τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου de Lc. est certainement authentique (contre *Harnack*), quoique ἐμοῦ ait été remplacé dans des textes par δικαιοσυνης (*D af a b c g*), et par του ονοματος μου (*syrsin.* et *cur.*). C'est le mot caractéristique des deux versets, et ce qui explique comment les disciples pourront être comparés aux prophètes. Comme ces derniers ils

[10] Bienheureux ceux qui sont persécutés pour la justice, parce que le royaume des cieux est à eux.

[11] Bienheureux serez-vous, quand on vous insultera et persécutera, et qu'on dira faussement toute sorte de mal contre vous à cause de moi. [12] Réjouissez-vous et soyez dans l'allégresse, parce que votre récompense est grande dans les cieux ; car c'est ainsi qu'on a persécuté les prophètes qui étaient avant vous.

prêcheront de la part de Dieu la doctrine du Christ, et comme eux ils seront malmenés. La persécution est un degré de plus que l'insulte; mais les paroles de diffamation seraient en *decrescendo*, si l'on ne supposait qu'après une persécution qui a pu aller jusqu'à mettre à mort, le parti pris s'exerce encore par la calomnie. — ψευδόμενοι est rejeté à tort par Soden d'après D *syrsin. af. a q f ff l r*[2] Tert. Orig.-gr. (1), Eus. Hil. Mais ce peut être une addition du traducteur grec, pour mieux constater que les attaques sont mensongères.

12) Dans Mt. la situation se prolonge; il ne dit pas : « ce jour-là ». Il pouvait donc très bien employer l'impératif présent (et non l'aoriste comme Lc.). — ἀγαλλιᾶσθαι est assez fréquent dans les LXX pour l'un des nombreux verbes hébreux qui expriment les manifestations extérieures de la joie. Le mot est rare chez les Grecs profanes, comme en général l'expression d'une joie exubérante. Il faut se réjouir non pas malgré les persécutions, mais à cause des persécutions; non pas il est vrai pour elles-mêmes, mais parce qu'elles sont un gage de la récompense. Cette fois le mot μισθός est prononcé, ce qui ne cause pas peu d'ennui au protestantisme. Le Sauveur a donc maintenu la notion du mérite des bonnes œuvres; le royaume des cieux n'est cependant pas la récompense de services qu'on aurait rendus à Dieu, mais des humbles vertus enseignées par les béatitudes. Comment elles devaient être le fruit de l'Esprit, en même temps qu'humaines, c'est ce qu'il était réservé à Paul d'expliquer. — « Dans les cieux » n'est pas une indication topographique; c'est la manière reçue d'exprimer la béatitude auprès de Dieu. — La pensée des prophètes est consolante et fortifiante. On ne saurait, sans incriminer la justice de Dieu, douter qu'ils aient reçu leur récompense auprès de lui (Ps. LXXIII (Vg. LXXII). Il en sera de même pour les disciples. — τοὺς πρὸ ὑμῶν donne un sens très satisfaisant, en suggérant que les disciples auront à remplir le rôle des prophètes. Cette allusion aux prophètes semble indiquer aussi que les persécutions viendront des Juifs. Cependant la première proposition est très générale; le procédé des Juifs envers les prophètes pourra être celui de tout le monde (οἱ ἄνθρωποι Lc.) envers les disciples.

13-16. CE QUE LES DISCIPLES DOIVENT ÊTRE POUR LE MONDE (cf. Lc. XIV, 34, 35 ; VIII, 16; XI, 33 ; Mc. IV, 21 ; IX, 50).

Les trois évangélistes ont une comparaison roulant sur le sel et sur le flambeau, ou la lumière de la lampe. Mais il est propre à Mt. d'avoir rapproché ces deux comparaisons dans un seul contexte, et en second lieu d'avoir employé l'apostrophe directe pour comparer les disciples à ces objets dans leur rôle par rapport aux autres, c'est-à-dire au monde extérieur; tandis que dans Mc. et

13 Ὑμεῖς ἐστὲ τὸ ἅλας τῆς γῆς· ἐὰν δὲ τὸ ἅλας μωρανθῇ, ἐν τίνι ἁλισθήσεται; εἰς οὐδὲν ἰσχύει ἔτι εἰ μὴ βληθὲν ἔξω καταπατεῖσθαι ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων. 14 ὑμεῖς ἐστὲ τὸ φῶς τοῦ κόσμου. οὐ δύναται πόλις κρυβῆναι ἐπάνω ὄρους κειμένη· 15 οὐδὲ καίουσιν λύχνον καὶ τιθέασιν αὐτὸν ὑπὸ τὸν μόδιον

dans Lc. le sel et la lampe sont plutôt la vertu ou la doctrine, c'est-à-dire un principe d'action à l'intérieur ou à l'extérieur. — Mc. doit être traité à part, car il ne dépend ni de Mt. ni de Lc. — Mt. ne dépend pas non plus de Mc. ni de Lc. On peut donc seulement se demander si la forme de Lc. qui suppose un texte semblable à celui de Mt. est primitive par rapport à celle de Mt? Harnack a donné avec raison la préférence à Mt. C'est Lc. qui aura transformé le texte, soit sous l'influence de Mc., soit pour d'autres raisons (cf. *Comm. Lc.*). D'ailleurs les deux manières peuvent remonter toutes deux à l'enseignement de Jésus. Toutes deux sont originales et saisissantes. Celle de Mt. donne aux disciples une leçon importante que le Maître a dû avoir bien à cœur.

13) Ὑμεῖς ἐστέ, non pas la foule, mais les disciples assez résolus pour que Jésus leur ait annoncé des persécutions. Il y a donc allégorie. Par certains côtés, les disciples ressemblent au sel. Le sel conserve, mais surtout il assaisonne; il rend les aliments agréables, et par là même favorise la nutrition. « Ainsi les disciples sont pour l'humanité ce que le sel est pour les aliments, l'assaisonnement qui donne goût et saveur, c'est-à-dire le principe de vie morale qui doit élever l'humanité à la perfection que Dieu veut... Cette idée n'a rien que de conforme à l'esprit de Jésus » (*Loisy*, I, 556). Lorsque M. Loisy ajoute : « mais elle se superpose à la comparaison », il n'a en vue que le rapport des textes entre eux, alors que la question est de savoir si Jésus n'a pas pu lui-même prendre les choses par ce côté. C'est même le plus naturel, car un élément, comme le sel, qui ne vaut que par son action sur d'autres objets, se prête mieux à une comparaison sur les rapports des hommes entre eux qu'à une comparaison sur l'efficacité d'une qualité dans un sujet, si bien que Mc. (IX, 50) a fini par en venir là : « soyez en paix les uns avec les autres ». Le gén. τῆς γῆς indique la sphère d'action, non du sel, mais des disciples assimilés au sel; c'est la même chose que le monde par rapport à la lumière v. 14.

Investis d'une fonction si haute et si utile aux autres, les disciples doivent prendre garde que d'une certaine façon leur position est plus périlleuse s'ils viennent à perdre leur énergie, comme un sel qui deviendrait fade. — μωρός signifie fade, insipide (Diosc. IV, 19) donc μωραίνειν devenir insipide, quoique le sens normal soit devenir fou, perdre la sagesse; cf. *insipidus* et *insipiens*. En grec comme en latin, σοφός sage, se rattache à l'idée de saveur. D'où le contraste proposé par Paul : φάσκοντες εἶναι σοφοὶ ἐμωράνθησαν (Rom. I, 22; cf. I Cor. I, 20). Le sel était d'abord la sagesse : si les vrais sages perdent le goût des choses divines, comment le leur rendre? Il ne s'agit pas de saler, ce qui est le cas des aliments, mais de rendre au sel sa vigueur première. Saint Hilaire a remarqué qu'en réalité le sel ne s'affadit pas. Cela est vrai d'un sel très pur (chlorure de sodium), mais le sel du commerce est déliquescent à l'humidité. Donc le sel affadi n'a plus de force pour rien : εἰς οὐδὲν ἰσχύει (cf. Jér. XXXI, 14). La compa-

13 Vous êtes le sel de la terre; mais si le sel s'affadit, avec quoi le
salera-t-on? Il n'est plus bon à rien qu'à être jeté dehors et foulé aux
pieds par les hommes.

14 Vous êtes la lumière du monde. Une ville située au sommet
d'une montagne ne peut être cachée; 15 et si l'on allume une lampe
on ne la place pas sous le boisseau, mais sur le chandelier, et elle

raison pourrait s'arrêter là. Ce qui suit paraît bien avoir un sens allégorique. Le sel est jeté dehors, selon la loi du tout à la rue, qui était le principe de voirie de l'Orient ancien. Entendez que le disciple sera exclu de la suite de Jésus. De plus Mt. seul ajoute qu'il sera foulé aux pieds; image du mépris où tombent les disciples déchus de leur ferveur, même auprès des hommes.

14[a]) Propre à Mt., ce v. a pour but d'appliquer aux disciples la comparaison de la lumière, lui donnant ainsi une nuance d'allégorie qui peut très bien être primitive. Harnack attribuant à la source le premier ὑμεῖς ἐστέ devrait aussi lui reconnaître le second, parfaitement parallèle. Au lieu de prouver que la formule φῶς τοῦ κόσμου « n'appartient pas à la langue du Christ » (*Loisy*, I, 559), Dalman a au contraire (*Worte...* 144) indiqué dans le judaïsme nombre d'expressions analogues, soit lumière, soit aussi lampe du monde. D'ailleurs cf. Is. XLII, 6; XLIX, 6; Test. Lévi., XIV, 3 : « comme le ciel est pur au-dessus de la terre, vous êtes pour les nations, luminaires d'Israël ». Le rôle d'Israël, d'être une lumière dans les ténèbres (Rom. II, 19), est un devoir pour les disciples de Jésus, substitution implicite qui est bien dans l'esprit du discours. On s'étonne seulement que la lumière vienne après le sel. Ce doit être à cause du caractère général et indispensable de ces deux éléments : *totis corporibus nihil esse utilius sale et sole* est donné par Pline (H. N. XXXI, 102) comme une sorte de proverbe, suggéré il est vrai en latin par le jeu de mots.

14[b]) Encore propre à Mt. Cette pensée est fusionnée avec une autre (Mt. VII, 24-27) dans une prétendue parole de Jésus (*Oxyrh.* I, 7) : πόλις ᾠκοδομένη ἐπ' ἄκρον ὄρους ὑψηλοῦ καὶ ἐστηριγμένη οὔτε πεσεῖν δύναται οὔτε κρυβῆναι. L'image se présente naturellement à la pensée dans un pays où les bourgs sont ordinairement placés sur des points élevés; cela est plus vrai de la Judée que de la Galilée, mais qui ne connaissait Jérusalem? Dans le cas de la ville l'impossibilité d'être cachée est absolue.

C'est donc moins un avertissement aux disciples qu'un développement de la première pensée : comme lumières du monde ils sont semblables à cette ville. On dirait d'une indication mystérieuse de la société des fidèles, semblable à Jérusalem d'où devait sortir la lumière (Is. II, 2).

15) La dernière comparaison s'adapte mieux à ce que les disciples peuvent faire ou ne pas faire. Règle générale, la lampe a pour raison d'être d'éclairer; ce sera donc le rôle imposé aux disciples, faute de quoi ils manqueraient à leur devoir, et en somme cesseraient d'être des flambeaux, leur lumière n'ayant d'utilité pour personne.

Les termes de λύχνος, de μόδιος, de λυχνία se trouvent dans les trois synoptiques, fidèlement conservés par la tradition; le fait vulgaire est le même,

ἀλλ' ἐπὶ τὴν λυχνίαν, καὶ λάμπει πᾶσιν τοῖς ἐν τῇ οἰκίᾳ. 16 οὕτως λαμψάτω τὸ φῶς ὑμῶν ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων, ὅπως ἴδωσιν ὑμῶν τὰ καλὰ ἔργα καὶ δοξάσωσιν τὸν πατέρα ὑμῶν τὸν ἐν τοῖς οὐρανοῖς.

répandant son évidence sur les objets qui peuvent lui être comparés. Mais Mt. a insisté seul sur la maison, parce qu'il parle de l'impression produite par les disciples dans le monde.

16) Propre à Mt., parce que dans son contexte seulement il était nécessaire de développer l'application de la petite parabole. La lumière-doctrine brille au spirituel, cela va sans dire, mais les hommes doivent-ils s'efforcer de briller? Cela demandait une explication. D'après VI, 1.5.16 ils doivent plutôt cacher leurs bonnes œuvres. Comment éviter la contradiction? Car le v. 16 ne dit pas cherchez à faire de bonnes œuvres, laissant à Dieu de les mettre en lumière, mais positivement, les disciples doivent être une lumière, de façon à être vus.

L'embarras serait grand si le conseil était donné ici à des individus. C'est le cas de VI, 1. 5. 16, où la phrase est toujours reprise à la seconde personne, tandis qu'ici il y a trois fois ὑμῶν. Il faut donc prendre ici les disciples collectivement. Jésus oppose ce que doit être l'attitude des siens, de tous ceux qui veulent être à lui, par rapport aux autres. En leur parlant en groupe, il pouvait les engager à songer au bon exemple qu'ils doivent au monde. C'est encore ainsi que procèdent les prédicateurs. Si fortement qu'ils inculquent à chacun l'humilité, ils remontrent aux chrétiens ce qu'exige d'eux la religion qu'ils professent. Jésus ne s'adresse pas ici (13-16) à des disciples de choix appelés à une vocation ou à une perfection spéciale parmi les siens. D'ailleurs pas un mot ne marque ni avant ni après un changement d'auditoire (contre *Schanz*, *Knab.*). — οὕτως est en corrélation avec ὅπως (Xén. *Cyr.* I, 1, 2). La métaphore change un peu : les disciples ne sont plus la lumière, mais la répandent, parce qu'ils ont été comparés implicitement à une lampe. Cette lumière, ce sont les bonnes œuvres, recommandées à tous dans les béatitudes. La vie chrétienne des chrétiens est souvent pour le monde le meilleur argument en faveur de la doctrine chrétienne. Quand on a compris quelle sève produit ces bons fruits, on glorifie Dieu. Les Israélites avaient le sentiment très net que selon leur conduite on glorifiait ou l'on blasphémait le Dieu d'Israël (cf. *Le Messianisme...* p. 145). Agir pour que le Père, par conséquent l'auteur de tout don, soit glorifié, est le mobile le plus parfait, pourvu qu'on soit le premier à lui renvoyer cette gloire, au lieu de rechercher les hommages rendus aux saints. C'est pourquoi les recommandations sur le secret, loin de contredire cette doctrine, ne feront que la compléter.

Noter la tournure sémitique; le verbe régi par la finalité (restreinte) de ὅπως est δοξάσωσιν, tandis que ἴδωσιν n'est que la condition nécessaire, ἰδόντες; cf. Dt. XXXI, 12 ἵνα ἀκούσωσιν καὶ ἵνα μάθωσιν φοβεῖσθαι Κύριον, « pour qu'ayant entendu ils apprennent à craindre le Seigneur » ; Is. I, 19 s. etc.

17-48. Loi ancienne, perfection nouvelle.

Ce morceau capital comprend une déclaration générale sur l'attitude de Jésus par rapport à la loi de Moïse (17-20) et six applications particulières (21-47); enfin une conclusion générale (48).

éclaire tous ceux qui sont dans la maison. [16]Que votre lumière luise ainsi devant les hommes, afin qu'ils voient vos bonnes œuvres, et qu'ils glorifient votre Père qui est dans les cieux.

Les explications, assez divergentes, sont tellement nuancées qu'on ne saurait les répartir par groupes. Chrysostome et Augustin forment cependant deux têtes de lignes; le premier voit ici une nouvelle législation opposée à la législation ancienne, antithèse que Jésus a voilée d'abord pour ne pas étonner trop ses disciples, attachés à la Loi; le second insiste sur la perpétuité de la Loi : *nam qui addit quod minus habet, non utique solvit quod invenit, sed magis perficiendo confirmat*. La première opinion paraît plus appuyée par les applications particulières, aussi les nomme-t-elle six *Antithèses* (*Müller, Klost.* etc.) entre la loi ancienne et la loi nouvelle. La seconde opinion semble plus conforme à la déclaration du début; pour elle les applications sont des perfectionnements.

C'est le terme que nous avons adopté, sans méconnaître l'autorité souveraine avec laquelle Jésus met sa doctrine en regard de l'ancienne Loi qu'elle dépasse. Car il ne suffirait pas de dire qu'il ne fait pas allusion à la loi de Moïse, mais seulement aux commentaires qu'en donnaient les Pharisiens. C'est bien la Loi ancienne qu'il cite, quoique le plus souvent très largement, et cette loi est désormais insuffisante. Et ce ne serait pas assez de la compléter par des additions; sur le point du divorce, par exemple, elle doit être réformée. Mais c'est précisément ce point qui fournit la solution. En parlant plus tard du divorce (XIX, 3 ss.), Jésus montrera qu'en somme il est contraire à l'intention première de Dieu, telle que nous la connaissons par la Loi elle-même au moment où Dieu a en vue toute l'humanité (Gen. II, 24). Il y a donc dans la Loi des ordonnances particulières, limitées par le temps et par le milieu qu'elles devaient régir; tout est dans cette distinction. La Loi était une loi morale, dont les principes étaient salutaires à toute l'humanité : ils sont encore la règle de l'Église. Mais c'était aussi une législation civile et criminelle aussi bien que liturgique; tout cet aspect de la Loi est en dehors de la perspective positive du sermon sur la montagne.

Or c'est précisément ce que les Pharisiens envisageaient le plus : l'accomplissement ponctuel des rites extérieurs envisagés selon toutes les modalités. Jésus n'attaque pas seulement leur exégèse ni leur jurisprudence en tant que surcharge ou fausse intelligence de tel ou tel commandement (cf. XXIII), mais il dégage la loi éternelle de Dieu de son attache momentanée. Au point où en sont les choses, la loi de Moïse va aboutir au Talmud. C'est bien la loi de Moïse, mais pour des Juifs, et comprise par des Juifs. Jésus veut lui donner un autre aboutissement dans l'Évangile. C'est la lutte de l'Esprit contre un esprit particulier. Rien ne passera de la loi, de cette loi dont il va parler, une fois qu'il lui aura donné sa perfection, c'est-à-dire quand ses principes éternels se seront épanouis dans la charité, au risque de faire éclater la législation civile et cultuelle. Tel ou tel point de la loi de Moïse pourra être repris ou omis dans telle ou telle législation. Peu importe, s'il n'est pas en contradiction avec la perfection désormais révélée du dessein de Dieu législateur. De cela Jésus ne s'occupe pas. Il marque l'idéal qu'il propose, idéal que la Loi, étant une lettre obligatoire, ne

17 Μὴ νομίσητε ὅτι ἦλθον καταλῦσαι τὸν νόμον ἢ τοὺς προφήτας· οὐκ

suggérait pas. Si l'on regarde le niveau ancien et le niveau plus élevé, il y a antithèse ; mais le fondement est le même. Que des modalités dussent être changées, Jésus le faisait entendre clairement. Quelle devait être la législation nouvelle, il ne le disait que dans la mesure où cette législation devait être subordonnée à son Esprit à lui. Chrysostome a parfaitement mis en lumière l'autorité de Jésus : « Vois-tu une autorité compétente ; vois-tu la forme qui convient à un législateur? Quel prophète en effet s'est jamais exprimé de la sorte? quel juste? quel patriarche? Aucun d'eux, car ils alléguaient : Voici ce que dit le Seigneur. Mais le Fils ne parle pas ainsi. Car eux parlaient au nom de leur maître, le Fils au nom de son Père » (*P. G.* LVII, 245), ou plus simplement en son nom propre. Cependant le Fils maintient l'œuvre du Père. Il lui donne sa perfection.

Mais il s'abstient de tout ce qui ressemblerait à un code de législation. Les protestants reprochent à l'Église de n'être pas restée dans cette perfection supralégale ; elle serait retombée dans le légalisme. Mais eux-mêmes n'ont pu maintenir la superbe indifférence de Luther pour les œuvres. Le discours du nouveau législateur est un des endroits de l'Évangile qui font le mieux comprendre la nécessité d'une Église pour adapter l'Esprit de Jésus aux circonstances particulières, sans en rien diminuer, mais en distinguant ce qui doit être regardé comme nécessaire, et ce qui est peut-être conseil de perfection ou symbole qu'il ne faut pas prendre à la lettre.

Quel que soit d'ailleurs le degré d'opposition à la Loi ancienne, le contraste est clairement accusé dans la forme. Les Béatitudes étaient bien déjà un renversement des idées reçues, mais sans accentuer la nouveauté de l'enseignement. Après les avoir proposées, et supposant que les disciples comprennent la grandeur de leur rôle (13-16), Jésus va s'expliquer avec eux sur son attitude envers la Loi. Cette explication permet de supposer des accusations plus ou moins nettement formulées contre le jeune Maître ; serait-ce un indice que Mt. a anticipé le sermon?

17-20. La Loi et les Prophètes élevés par Jésus a une justice plus parfaite (cf. Lc. XVI, 17).

C'est comme le sommaire du discours sur la montagne, qui est lui-même le programme d'une justice plus parfaite. Le passage est propre à Mt., sauf que Lc. a dans un autre contexte (XVI, 17) l'affirmation sur la perpétuité de la Loi. Il y a deux idées : 1) Jésus est venu pour donner à la Loi et aux prophètes leur perfection ; 2) il faudra observer minutieusement les préceptes. La première pensée pourrait être suffisamment exprimée par les vv. 17 et 20. La seconde est dans le v. 19. Le v. 18 placé ailleurs par Lc. semble avoir été retouché pour s'adapter à 17. Comme de plus le v. 19 parle de « ces commandements », sans qu'ils aient été indiqués, on peut supposer que Mt. a réuni ici deux pensées exprimées par Notre-Seigneur dans des circonstances différentes. Cependant nous aurons à voir comment s'est constituée l'unité de Mt. Que l'on conçoive en effet un réformateur religieux. Il peut avoir la prétention de rompre avec le passé, d'apporter une doctrine et une législation nouvelles. C'est à quoi répond la première affirmation : Jésus ne veut pas de rupture dans les desseins de Dieu. Mais il peut aussi essayer d'entraîner la foule en lui promettant la liberté,

17 Ne pensez pas que je sois venu abroger la Loi ni les prophètes ;

ou plutôt la licence. C'est à cela que répond la seconde affirmation. On peut très naturellement proposer à la fois la rupture avec le passé et le laxisme dans la morale. Luther a encouru ce reproche en déchaînant le désordre. Il a dû ensuite expliquer comment la rupture avec l'Église et avec la croyance au mérite des œuvres ne devait pas empêcher de pratiquer la vertu par un principe de morale qu'il prétendait supérieur. Or dès le discours sur la montagne Jésus précise sa position. Pas de rupture avec la Loi et les Prophètes auxquels il donne leur vraie portée ; et, la loi une fois bien comprise, exigences morales qui dépassent même celles de l'ancienne Loi et de ses docteurs. Il faut certes admirer que des points aussi importants aient été tranchés si simplement, mais avec une autorité qui est devenue la règle de l'histoire. Qu'un enseignement aussi gros de conséquences, résumé par l'évangéliste en quelques lignes, ne soit pas sans une certaine obscurité, cela se comprend assez. La principale difficulté disparaît si l'on se place au moment où Jésus a parlé, et en présence du thème moral qu'il traite. Il venait de prononcer les béatitudes et allait traiter de l'accomplissement des préceptes selon l'esprit intérieur et en vue de Dieu. S'il a insisté sur l'obéissance à la Loi — dans des dispositions qu'il prêche et qu'il révèle —, ce n'est pas pour éviter d'effaroucher les disciples ou les Pharisiens (*Chrys.*) ; c'est parce que, très réellement, il est venu proposer aux hommes cette obéissance. Et c'est pour se conformer à sa pensée que l'Église a refusé de suivre Marcion dans l'exagération de ses antithèses entre les deux Testaments comme aussi les pseudomystiques qui ont prêché la liberté évangélique aux dépens de la morale.

17) καταλῦσαι (infinitifs de but) est clair ; c'est dissoudre un pouvoir, royauté ou démocratie, considéré comme un lien. A plus forte raison une loi est un lien ; détacher le lien, c'est lui ôter sa raison d'être, le détruire ; de même ce serait rejeter l'enseignement des prophètes, que de les accuser de prédictions mensongères. Grammaticalement on pourrait entendre ἤ dans son sens propre de « ou bien ». Mais on doit regarder la phrase comme négative, à cause du début par μή, et alors ἤ prend le sens de « ni » équivalent à οὐκ ἦλθον καταλῦσαι οὔτε τ. ν. οὔτε τ. πρ. (*Deb.* § 445). La Loi et les prophètes forment un bloc, c'est l'ancienne Écriture, l'organe authentique des volontés de Dieu. On oublie trop aisément que la Loi, c'est-à-dire le Pentateuque, contient de l'histoire et des prophéties. Même quand il argumente contre les judaïsants sur l'observance de la Loi, Paul n'hésite pas à la leur opposer comme prophétie figurée de l'avenir (Gal. IV, 21 ss.). Et les prophètes contiennent beaucoup plus de prédication morale que de prophéties. Jésus n'est pas venu pour rejeter tout cela, pour prêcher une autre morale, mais πληρῶσαι. Le sens n'est pas : accepter ce qui est, et faire des additions, compléter. C'est ainsi que l'entendaient les Juifs dans un esprit vraiment rabbinique, et ils se sont moqués des chrétiens qui pouvaient, grâce à ce mot, faire des additions à la loi de Moïse quand c'était leur intérêt (*b. Shabbat* 116b· לאוסופי, « pour ajouter »). Mais πληρῶσαι n'est pas non plus accomplir, dans le sens de Mt. I, 22 ; Jésus ne dit pas qu'il est venu pour réaliser les prophéties ; M. Loisy l'entend ainsi parce qu'il voit ici une intention personnelle à Mt., mais il reconnaît que « cette pensée dépasse la signification

ἦλθον καταλῦσαι ἀλλὰ πληρῶσαι· 18 ἀμὴν γὰρ λέγω ὑμῖν, ἕως ἂν παρέλθῃ ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ, ἰῶτα ἓν ἢ μία κεραία οὐ μὴ παρέλθῃ ἀπὸ τοῦ νόμου ἕως ἂν πάντα γένηται. 19 ὃς ἐὰν οὖν λύσῃ μίαν τῶν ἐντολῶν τούτων τῶν ἐλα-

d'ensemble du discours » (1, p. 563). Le sens est donc bien celui de Jésus lorsqu'on l'accusait de détruire la Loi, par exemple lorsqu'il faisait des miracles le jour du sabbat; à savoir : « qu'il ne détruisait pas la Loi, mais qu'il la perfectionnait, et conformément aux intentions du Législateur suprême... Il n'abrogeait donc pas la Loi; il y retrouvait le sens de Dieu, l'intention de la Providence « (*Loisy*, 1, 564). C'est le seul sens qui s'accorde avec le corps du discours. C'est le sens de πληροῦν dans Lc. XXII, 16, sens parfaitement compatible avec une certaine abrogation de la Loi, puisque saint Paul (Rom. XIII, 8; Gal. V, 14) l'a employé. Il comprend celui d'achèvement, puisqu'il y a nécessairement une relation de temps entre la révélation déjà connue et ce qui en est la perfection. De cette façon la Loi se dépasse elle-même.

18) ἕν... οὐ μή plutôt sémitique, quoiqu'il y ait des exemples en grec (*Deb.* § 302).

La suite serait limpide, si l'on passait du v. 17 au v. 20. Le v. 18 semble être là comme une transition entre le v. 17 et le v. 19. Il n'est plus question en termes exprès que de la Loi (comme dans Lc), car l'addition de καὶ τῶν προφήτων après νόμου ne peut être acceptée sur l'autorité de Θ et de quelques mss. du type I de Soden, *syr. pal.* Irénée; mais on peut croire que la Loi ici représente les deux, surtout à cause de la fin du verset. Le *iota* répond au *iod* araméen, qui était bien alors la plus petite lettre de l'alphabet, ce qui est aussi le cas du *iota* en grec, et la κεραία est un de ces petits traits qui distinguaient les lettres, semblables pour tout le reste (cf. ORIGÈNE, *Sel. in Ps. P. G.* XII, 1068). Les lettres ou les crochets sont, dit-on, la figure des plus petits commandements. Aucun d'eux ne passera avant la fin du monde. Comment concilier cela avec l'abrogation de la loi mosaïque? C'est d'abord que Jésus n'a en vue que la loi morale qui ne passe pas. Mais lui-même ne va-t-il pas changer un précepte (v, 33 s.)? — C'est donc qu'il faut expliquer ce verset par le précédent, plutôt que par le suivant. Dans le précédent il n'est pas question d'additions ou de retranchements, mais d'un perfectionnement, donc d'un développement. Il n'y a pas dans la graine une seule molécule qui puisse être altérée sans que le fruit ne s'en ressente; il y a proportion exacte entre eux. Ainsi la Loi. Aucun de ses éléments n'est destiné à tomber avant que l'œuvre de Dieu ait atteint son terme. Il ne s'agit pas d'un précepte ou d'une défense dans sa modalité extérieure, mais du moindre trait, de quelque chose de beaucoup plus petit. Il n'y a rien dans la Loi qui ne soit là en vue du parachèvement, auquel il sera incorporé, rien par conséquent qui ne doive durer autant que le monde. Mais c'est le principe nouveau qui règle tout, et c'est par rapport à lui qu'il faudra juger de la lettre, comme le prouve la suite. On voit le sens que nous donnons à ἕως ἂν πάντα γένηται. Ce serait une tautologie intolérable si ce n'était qu'une nouvelle expression de ἕως ἂν παρέλθῃ κ.. τ. λ. (*Klost. McNeile*). Ce n'est pas non plus « jusqu'à ce que tout ait été accompli », soit par la réalisation des prophéties (qui ne sont pas en jeu), soit par l'observance de la Loi (parce qu'il n'est pas

je ne suis pas venu abroger, mais parfaire. 18 Car je vous le dis, en vérité, jusqu'à ce que passent le ciel et la terre, pas un iota ni un trait de la Loi ne passera, jusqu'à ce que tout soit arrivé. 19 Celui donc qui aura enfreint un de ces moindres commandements et aura

dit qu'elle sera observée en tout par tout le monde). « Le contexte montre qu'il s'agit des choses qui sont dans la Loi » (*Loisy*, I, 566). Jér. exagère mais très peu, en mettant les termes trop au clair : *Ex figura litterae ostenditur, quod etiam quae minima putantur in Lege, sacramentis spiritualibus plena sunt, et omnia recapitulantur in Evangelio.* Les moindres traits doivent parvenir à leur terme, contribuer à l'œuvre voulue par Dieu, dont les desseins ont tout prévu, tout ramené à l'unité. Le sens du premier ἕως ἄν est donc : le ciel et la terre passeraient plutôt, que les moindres traits de la Loi ne réalisent leur fin, et c'est bien ce qu'a compris Lc., εὐκοπώτερον...

19-20) Les deux versets précédents, entendus de la Loi et des Prophètes, n'auraient aucune difficulté, si l'on ne se croyait obligé de les expliquer d'après le v. 19 où il est question de commandements. Or nous avions le droit de les expliquer en eux-mêmes, comme des paroles distinctes de Jésus; et quant au contexte de Mt. lui-même on peut bien reconnaître qu'il est constitué à la mode sémitique, par l'appel des mots, sans qu'une unité très stricte nous oblige à tout ramener dès le début au même principe. Comme le v. 18 parlait de la Loi, le v. 19 parle des commandements. Le second dépend du premier, mais l'inverse n'est pas nécessaire. On pouvait se demander ce qu'il en serait dans le règne de Dieu, annoncé par Jésus, de l'observance de la Loi, désormais amenée à sa perfection? La réponse est double : si la nouvelle perfection est mise de côté, on n'entrera pas dans le royaume. Pour ceux qui en font partie, ils devront l'observer dans toute sa rigueur. C'est par le second point que commence Mt., pour en finir, tandis que le premier point exigera de longs développements.

19) De nombreux critiques voient ici une déclaration judéo-chrétienne, qu'ils affirment plus ou moins nettement être dirigée contre saint Paul, lequel s'est dit le moindre des apôtres, I Cor. xv, 9 (*Loisy, Holtz* etc.), et qui prêchait l'abrogation de la Loi. Mais les Pères et les anciens exégètes ont communément entendu λύσῃ dans le sens de négliger. Ce verset étant plutôt juxtaposé au précédent qu'une conséquence, à telles enseignes que les critiques y voient une addition de Mt. étrangère à la pensée de Jésus, il faut d'abord l'expliquer par lui-même. Or si l'on suit son rythme intérieur, il semble bien que λύσῃ soit synonyme de μὴ ποιήσῃ. D'une part celui qui néglige un petit commandement et enseigne à ne pas le pratiquer; d'autre part celui qui pratique et conforme son enseignement à cette pratique. Donc il n'est point question ici d'une opposition systématique à la Loi, mais d'une méconnaissance pratique et théorique de l'importance des moindres commandements. Noter surtout qu'il ne s'agit que de petites choses. Paul ne distinguait pas de cette façon, et dans notre contexte une opposition systématique à l'encontre de la déclaration du Sauveur mériterait un châtiment plus sévère. Le verset dit, — c'est dans la nature des choses — que les petits commandements ne sont pas sous la peine la plus grave.

χίστων καὶ διδάξῃ οὕτως τοὺς ἀνθρώπους, ἐλάχιστος κληθήσεται ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν. ὃς δ' ἂν ποιήσῃ καὶ διδάξῃ, οὗτος μέγας κληθήσεται ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν. 20 λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι ἐὰν μὴ περισσεύσῃ ὑμῶν ἡ δικαιοσύνη πλεῖον τῶν γραμματέων καὶ Φαρισαίων, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν. 21 Ἠκούσατε ὅτι ἐρρέθη τοῖς ἀρχαίοις Οὐ φονεύσεις· ὃς δ' ἂν φονεύσῃ, ἔνοχος ἔσται τῇ κρίσει. 22 Ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν ὅτι πᾶς ὁ ὀργιζόμενος τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ ἔνοχος ἔσται τῇ κρίσει· ὃς δ' ἂν εἴπῃ τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ Ῥακά, ἔνοχος ἔσται τῷ συνεδρίῳ· ὃς δ'

Seulement ceux qui n'en tiennent pas compte sont parmi les moindres dans le royaume de Dieu. Ceux qui observent et enseignent ces petits commandements sont très grands (μέγας positif sémitique pour le superlatif).

Mais le contexte? Il nous oblige seulement (οὖν) à entendre *ces* moindres commandements comme amenés par l'allusion aux plus petits points de la Loi. C'est une sorte d'enchaînement verbal. Et puisqu'on insiste sur le contexte, il ne faut pas oublier que désormais la loi n'est pas la Loi de Moïse en opposition avec l'esprit nouveau, mais la loi de Dieu avec la plénitude que Jésus a réalisée (*Chrys.*). — Les critiques entendent ici le royaume des cieux de la société des fidèles, telle que Mt. la connaissait. Mais dans les béatitudes et dans ce qui va suivre (v, 22 etc.), il s'agit de la situation définitive dans l'au-delà. Ici même le rang est donné d'après ce qu'on aura fait et enseigné. C'est donc après le jugement. Les anciens l'ont pensé, mais ils ont entendu ἐλάχιστος d'une condamnation absolue et définitive, ce qui est contraire au sens des mots et au contexte, puisque cette pensée va être exprimée au v. 20, mais en d'autres termes.

20) Le γάρ après λέγω s'expliquerait bien si ce verset suivait 17; mais en fait il en est trop éloigné pour qu'on prenne ce γάρ comme une seconde clause explicative, avec le v. 18. Dans notre contexte il se rattache étroitement à 19ᵇ. L'idée de ceux qui agissent comme ils enseignent évoque aussitôt par contraste les Pharisiens qui ne font pas ce qu'ils enseignent. Jésus a recommandé cette justice parfaite, CAR celle des Pharisiens ne suffirait pas.

L'enchaînement se fait d'anneau à anneau, mais sous l'empire de l'idée capitale du début, exprimée maintenant plus clairement.

La plénitude de la Loi exige une justice non point absolument nouvelle, mais plus abondante, et par conséquent plus parfaite. Telle qu'elle était pratiquée par les Scribes et les Pharisiens, l'ancienne justice ne suffirait plus pour entrer dans le royaume des cieux, récompense accordée aux bonnes actions accomplies dans l'esprit des béatitudes. Mais les Pharisiens n'étaient-ils pas les docteurs de l'observance ponctuelle des petites choses, que Jésus vient de recommander? La contradiction apparente n'a pu échapper à Mt., et cela nous oblige à entrer plus à fond dans sa pensée. On la découvre ici. Jésus propose vraiment une justice supérieure, et c'est d'après ce nouvel idéal qu'il faut juger de la lettre elle-même. Le moindre trait de la Loi a sa fonction et son office, mais le commandement doit être entendu selon l'esprit nouveau, et la lettre même du

enseigné aux hommes [à faire] ainsi, sera nommé le moindre dans le royaume des cieux ; et celui qui aura pratiqué et enseigné, celui-là sera nommé grand dans le royaume des cieux. 20 Car je vous dis que si votre justice ne l'emporte sur celle des scribes et des Pharisiens, vous n'entrerez pas dans le royaume des cieux.

21 Vous avez entendu qu'il a été dit aux anciens : Tu ne tueras point ; quiconque tuera sera justiciable du tribunal. 22 Et moi je vous dis que quiconque se mettra en colère contre son frère sera justiciable du tribunal ; et quiconque dira à son frère : Raca ! sera justi-

commandement n'a son vrai sens que si elle lui est subordonnée. *Haec dicimus non separantes legem et evangelium, ut Marcion calumniatur, sed unum atque eundem suscipientes Deum, qui pro varietate temporum atque causarum principio et fini serit ut metat, plantat, ut habeat, quod succidat, iacit fundamentum ut aedificio consummato culmen inponat* (Hier. *ad Ger.* ep. cxxiii, 12 ; ed. *Hilberg*).

21-47. Les six exemples montrant la supériorité de l'Esprit de Jésus sur la lettre de la Loi sont relatifs à l'homicide (21-26), à l'adultère (27-30), à la répudiation (31-32), aux serments (33-37), au talion et aux exigences injustes (38-42), à l'amour des ennemis (43-47).

21-26. Premier perfectionnement relatif a la loi sur l'homicide (cf. Lc. xii, 57-59).

21) Avec les Pères grecs et latins, les commentateurs catholiques et Loisy, contre les protestants, même Plum. McNeile, nous pensons que Jésus parle de la Loi elle-même, et non pas seulement des commentaires des docteurs. Il ne dit pas : « vous avez lu », ou : « il est écrit », mais : « vous avez entendu », parce que ses auditeurs sont illettrés et ne connaissent ordinairement la Loi que par les lectures faites dans les Synagogues.

τοῖς ἀρχαίοις ne peut signifier « par les anciens », mais « aux anciens » ; ce sont donc les anciens pères qui ont reçu la loi de Moïse, c'est à eux qu'il a été dit : οὐ φονεύσεις, dans Ex. xx, 13 (ou 15) ; Dt. v, 17 (ou 18). La sanction du commandement ne se trouve pas dans le Décalogue, mais dans Lev. xxiv, 17 ; Ex. xxi, 12, qui menacent l'homicide de mort. Comme Jésus n'a pas cité ces textes textuellement, on a vu dans ses paroles une allusion à l'enseignement des docteurs. Mais ce dernier était-il donc stéréotypé dans ces termes ? Loisy dit très bien : « Que les anciens protestants n'aient pas pu croire que Jésus traitât si librement le texte biblique, on peut se l'expliquer ; mais on comprend moins que les critiques de nos jours s'appuient sur cette liberté de citation pour soutenir que Jésus vise la tradition interprétative et non la Loi » (I, p. 570, note 3). D'ailleurs, même si l'on attribuait la formule aux docteurs, elle n'en serait pas moins l'expression d'une solution juridique, et rien de plus. Jésus ne prétend pas que les Pharisiens ont mal interprété la Loi. C'est tout ce système de légalité et de jurisprudence qui est insuffisant. — ἔνοχος, cf. Mc. iii, 29. κρίσις tribunal, comme Dan. vii, 26 (Septante).

22) La loi n'avait pas tort d'édicter sa défense et sa sanction. Elle n'avait

ἂν εἴπῃ Μωρέ, ἔνοχος ἔσται εἰς τὴν γέενναν τοῦ πυρός. 23 ἐὰν οὖν προσφέρῃς τὸ δῶρόν σου ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον κἀκεῖ μνησθῇς ὅτι ὁ ἀδελφός σου ἔχει τι κατὰ σοῦ, 24 ἄφες ἐκεῖ τὸ δῶρόν σου ἔμπροσθεν τοῦ θυσιαστηρίου, καὶ ὕπαγε πρῶτον διαλλάγηθι τῷ ἀδελφῷ σου, καὶ τότε ἐλθὼν πρόσφερε τὸ δῶρόν

même rien à faire de plus, en tant que loi civile pénale. Mais c'est en cela même qu'elle répondait mal à ce qu'exigent les rapports de l'homme envers Dieu et envers son prochain.

Attachés à la glose de textes qui ne règlent que l'ordre extérieur, les docteurs usaient leur génie à ces exercices de jurisprudence; les maîtres spirituels de la nation s'absorbaient dans une besogne profane sans approfondir la loi morale intérieure. C'est tout le système qu'il fallait transposer dans l'ordre de la perfection. Jésus fonde un nouvel ordre de commandements en vue de Dieu qui régissent l'âme et lui demandent la perfection (cf. *J. Weiss*). C'est déjà une faute que de se mettre en colère. Comme il y a une colère légitime, et que Jésus lui-même s'est irrité (Mc. III, 5), des copistes ont introduit ici εἰκῇ, « à l'aventure ». Mais Jésus s'exprime en prophète inspiré, non en casuiste. Il va sans dire qu'il réprouve une colère qui s'enflamme par haine et déchaîne les mauvais procédés. — Le frère, d'après l'usage courant, était un autre Israélite. Jésus ne s'explique pas encore, mais on verra au v. 47 que s'il emploie les termes des Juifs, il envisage un horizon beaucoup plus étendu. Ce v. 47 a amené les chrétiens à entendre frère de tous les hommes, même en ce qui concerne ce verset. Ce qui suit est si difficile qu'on en est venu (*Peters, Bacon, McNeile* qui cite les précédents) à supposer que Jésus a opposé deux fois sa doctrine à celle des scribes : ils menacent du jugement l'homicide; lui en menace le colérique; ils traînent devant le sanhédrin celui qui dit Raca; lui condamne à la géhenne celui qui dit fou (ce qui revient au même). Mais c'est aller contre le texte où ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν domine trois sanctions. Seulement il ne faut pas prendre le jugement ni le Sanhédrin trop à la lettre. Jésus se sert de ces termes de la jurisprudence pour suggérer une sanction de plus en plus sévère dans l'ordre spirituel divin. Les Juifs admettaient, même pour les fautes capitales, un tribunal de vingt-deux membres (*Sanh.* I, 4). Des crimes plus atroces étaient jugés devant le Sanhédrin au complet. Des pénalités : décapitation, strangulation, lapidation, mort par le feu, la dernière était sans doute la plus cruelle, étant exécutée au moyen d'un fer rouge enfoncé dans la gorge. Il semble donc que Jésus prenne pour point de départ comme indice de la sanction le tribunal qui juge les fautes capitales, pour passer ensuite au Sanhédrin, puis à la condamnation au feu. Celui qui se met en colère est déjà dans l'ordre spirituel coupable d'un crime aussi grave que celui que le tribunal punirait de mort, etc. Il n'y a donc pas à chercher une différence considérable entre les deux premiers cas et le troisième (*Chrys.*), ni entre chacun des trois (*Aug.*). Tous sont graves et méritent la damnation (*Thom.*), parce que la faute consiste dans le sentiment intérieur qui est gravement déréglé. Il est cependant étonnant que la géhenne n'apparaisse qu'à la fin. C'est comme une lumière décisive sur la gravité de la faute, qui manifeste de quelle nature est le tribunal et le Sanhédrin, c'est-à-

ciable du sanhédrin; et quiconque dira : Fou! sera justiciable envers la géhenne du feu. 23 Si donc tu présentes ton offrande sur l'autel, et que là tu te souviennes que ton frère a quelque chose contre toi, 24 laisse là ton offrande devant l'autel, et va d'abord te réconcilier

dire le suprême jugement de Dieu. — ῥακά est l'araméen *réqa* (ריקא), terme de mépris chez les rabbins (*Taanith* 20ᵇ etc.); littér. *vide*, ou comme dit Jér. *absque cerebro;* le son *a* au lieu de *é*, peut-être d'après l'analogie de ῥάκος, « haillon ». — μωρός a le même sens d'hébété, mais aussi de fou, de sorte que l'insulte est plus grave, quoique de la même catégorie. C'est pour trouver une différence considérable avec la précédente qu'on a pris μωρός dans le sens de dévoyé religieusement (cf. Eccli. L, 26, les gens de Sichem). L'auteur de *op. imperf.* disait avec une légère exagération en sens contraire : *quantum ad sensum verbi, unum est dicere, fatue et racha.* — Dans le troisième cas ἔνοχος avec εἰς et l'accus., pour indiquer le terme de la condamnation. — Sur le Sanhédrin et la Géhenne, cf. *Comm. Marc,* p. 373, 236. — Il est incontestable que tous les termes ont le cachet du style juif. Les uns en ont conclu que Jésus a voulu persifler les Pharisiens; d'autres (*J. Weiss* etc.) voient dans 22ᵇ et 22ᶜ une addition judéo-chrétienne : tandis que Jésus s'était contenté de mettre la haine au rang de l'homicide, des disciples moins bien inspirés seraient retombés dans la casuistique des classifications précises, graduant les fautes et les châtiments, attribuant à l'action extérieure plus d'importance qu'au sentiment. — Cette critique atteint en partie ceux qui expliquent ce passage en casuistes, mais non pas l'explication de saint Thomas. Jésus n'a ni persiflé, ni imité les Pharisiens; il s'est seulement servi de leur style (cf. *Lightf. Horae hebr.*) et ce style est une preuve de l'antiquité et de l'authenticité des paroles. C'est l'esprit qui est nouveau, condamnant la haine comme homicide (I Jo. III, 15) de quelque façon qu'elle existe ou se manifeste. Le fait extérieur était expressif pour les auditeurs; d'ailleurs il n'est point négligeable, étant à tout le moins l'indice de la véhémence du sentiment.

23 s.) Deux opinions. D'après Aug. Schanz, Holtz. Loisy, etc., celui qui va offrir le sacrifice a offensé son prochain; il doit donc se réconcilier avec lui. Mais d'après Chrys., Thom., Knab., J. Weiss, le prochain s'est peut-être irrité sans cause. Peu importe! Le bien de la paix demande que même dans ce cas on cherche à se réconcilier, avant de paraître devant Dieu. Telle est la délicatesse de la charité de Jésus qu'on se sent mal à l'aise étant l'objet d'une animosité même injuste. C'est certainement le sens du texte, quoiqu'il faille concéder à Augustin que c'est alors un conseil plutôt qu'un précepte strict. Cependant son explication : *non enim veniam postulabis ab eo qui tibi fecit iniuriam sed tantum dimittes, sicut tibi dimitti a Domino cupis, quod ipse commiseris,* ne distingue pas comme il conviendrait ce passage de Mt. VI, 12. A plus forte raison l'avis de Jésus va-t-il bien au delà des exigences de l'A. T. qui n'admettait pas qu'on offrît à Dieu une offrande mal acquise (Lev. V, 23-25; Eccli. XXXI, 21 s.; XXXII, 1-13). — L'Israélite laïque ne pouvait pas mettre son offrande sur l'autel, mais seulement l'amener (προσφέρῃς) aux lévites ou aux

σου. 25 ἴσθι εὐνοῶν τῷ ἀντιδίκῳ σου ταχὺ ἕως ὅτου εἶ μετ' αὐτοῦ ἐν τῇ ὁδῷ, μή ποτέ σε παραδῷ ὁ ἀντίδικος τῷ κριτῇ, καὶ ὁ κριτὴς τῷ ὑπηρέτῃ, καὶ εἰς φυλακὴν βληθήσῃ· 26 ἀμὴν λέγω σοι, οὐ μὴ ἐξέλθῃς ἐκεῖθεν ἕως ἂν ἀποδῷς τὸν ἔσχατον κοδράντην. 27 Ἠκούσατε ὅτι ἐρρέθη Οὐ μοιχεύσεις. 28 Ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν ὅτι πᾶς ὁ βλέπων γυναῖκα πρὸς τὸ ἐπιθυμῆσαι αὐτὴν

prêtres, qui en disposaient selon sa nature. Celui qui offre est déjà près de l'autel, lorsqu'il se souvient : ce qui prouve bien que la colère n'occupe pas son âme. Mais dans le sentiment religieux qui l'anime alors, son esprit plus éclairé lui rappelle que son frère lui en veut.

— ἔχει τι (Ap. II, 4. 14. 20), tournure araméenne, ל מילתא היה (b. *Ioma* 87ª *Allen*), mais dans le Talmud c'est l'offenseur qui doit demander pardon avant le jour d'expiation. — διαλλάγηθι, « procure la réconciliation »; d'après Chrys., indice de l'innocence de celui qui fait les démarches, autrement il y aurait : κατάλλαξον σεαυτόν. Subtilité exagérée, cf. B U G III, 846, 10 (IIe s. ap. J.-C.).

Wellh. a prétendu que ces deux versets sont une forme secondaire de Mc. XI, 25; d'autant qu'ils supposent un auditoire judéen, familier avec les sacrifices; ils seraient donc l'œuvre d'un judéo-chrétien. — On impute donc aux judéo-chrétiens tantôt des sentences nuancées de casuistique (v. 22), tantôt des maximes très purement inspirées de l'esprit de Jésus! Il n'est même pas nécessaire de supposer que ces paroles ont été prononcées d'abord à Jérusalem. Les Galiléens savaient ce qui s'y passait, et s'y rendaient pour offrir des sacrifices. Cette pensée se rattache bien à ce qui précède. La haine est la destruction de la charité; elle peut aller jusqu'à l'homicide. Jésus la poursuit jusque dans le cœur. Mais il ne suffit pas de l'extirper. La charité doit prendre sa place et développer toutes ses délicatesses, jusqu'à provoquer la réconciliation avec un offenseur : ainsi est-on vraiment un pacifique, apte à servir Dieu, même fils de Dieu (v, 9). Noter l'emploi délicat des impératifs : ἄφες (aor.), on laisse tout bien vite; ὕπαγε sans copule après est presque une interjection, comme ἄγε; διαλλάγηθι (aor.) action nécessaire avant d'offrir le sacrifice tout à son aise, πρόσφερε (prés.).

25 s.) Il faut convenir que ces versets ne paraissent pas à leur place, à cause de l'aspect utilitaire que leur donne la parabole sous-entendue. Et d'autre part on comprend très bien qu'ils aient été annexés aux précédents, parce que le sujet est tout à fait le même. Dans les deux cas il s'agit de procurer la réconciliation, mais dans le premier, c'est par un effet de la charité, dans le second, c'est pour ne pas s'exposer à un grave malheur. Cet aspect utilitaire disparaît dans Lc. qui a placé un conseil semblable dans un autre contexte, où il sert seulement d'exemple parabolique sur la conduite à tenir en présence de la menace du Jugement. Nous croyons que cet emploi fait par Lc. nous révèle le sens du texte de Mt. La parabole est implicite ou sous-entendue. De même que l'on fait bien de s'arranger avec un créancier, il importe souverainement de se réconcilier. La solennité du v. 26 suggère que la prison n'est qu'une figure du châtiment divin (*J. Weiss*). Donc, tout en

avec ton frère, et alors tu viendras présenter ton offrande. [25] Sois facile avec ton adversaire au plus tôt tandis que tu es en chemin avec lui, de peur que ton adversaire ne te livre au juge, et le juge à l'appariteur, et que tu ne sois jeté en prison; [26] en vérité je te le dis, tu ne sortiras pas de là que tu n'aies payé la dernière obole.

[27] Vous avez entendu qu'il a été dit : Tu ne commettras point d'adultère. [28] Et moi je vous dis que quiconque regarde une femme

excluant un sens utilitaire relatif à cette vie (*Chrys.*), on n'est pas obligé d'aboutir à une allégorie, le juge représentant Dieu, le serviteur un ange etc. (*Schanz*).

25) L'ἀντίδικος, d'après le v. 26 est un créancier. Ce qui est en situation, c'est de lui donner satisfaction (Lc. XII, 58), non de lui témoigner de la bienveillance. Mais dans le contexte de Mt., l'adversaire est celui qui avait quelque chose à reprocher à son frère, et ce dernier doit d'abord témoigner de la bienveillance; εὐνοῶν est donc un mot de transition. ταχύ est expliqué par ἕως ὅτου; le plus tôt possible, en tout cas pendant le trajet, lorsqu'il en est temps encore. Tandis que Lc. semble envisager un ordre de choses romain, le ὑπηρέτης de Mt. est peut-être le serviteur sacristain de la synagogue, ou simplement l'appariteur du petit tribunal local, le scribe ou greffier du village (cf. Jos. *Ant.* XVI, VII, 3 κωμογραμματεῖς).

26) Pas plus dans Mt. que dans Lc. le terme n'est fixé; *locutio illa de se est ambigua* (*Knab.*). On peut imaginer un débiteur qui pouvait payer, mais qui ne se résigne que contraint et forcé. Le κοδράντης est la forme grecque (dans *Plut.* κουαδράντης) du latin *quadrans*, forme reproduite par l'hébreu קדרנטס; un quart d'as. Il semble que cette précision indique un paiement commencé, et par conséquent envisagé comme possible. Mais l'allégorie n'est ni si certaine, ni si claire qu'on doive reconnaître dans la prison, soit le Purgatoire avec quelques exégètes, soit l'enfer avec les Pères latins. Nous voyons du moins clairement la nécessité d'être en paix avec le prochain pour éviter un châtiment redoutable.

27-30. Deuxième perfectionnement au sujet de l'adultère (cf. Mt. XVIII, 8. 9; Mc. IX, 43. 47).

Même contraste que dans le premier cas, et plus accusé encore, entre la prohibition de la Loi et les exigences de la perfection, même vue sur la sanction redoutable, qu'il faut éviter par tous les sacrifices.

27) Cette fois encore c'est la Loi ancienne qui est en cause, telle quelle, dans le Décalogue, Ex. XX, 13: Dt. V, 17, sans aucune addition. La Loi, comme toutes les lois de l'Orient, prohibait sévèrement l'adultère. On entendait par là l'adultère de la femme, qui risquait de troubler les filiations. L'homme n'était point coupable d'adultère envers sa propre femme, puisque la polygamie était permise d'après la Loi, mais bien lorsqu'il séduisait la femme d'un autre. C'est le cas prévu explicitement par la Loi, qui s'adressait aux hommes, englobant aussi l'adultère de la femme, punie de mort ainsi que son complice (Lev. XX, 10).

28) Il semble donc que Jésus pense à un homme, marié ou non, dans ses

ἤδη ἐμοίχευσεν αὐτὴν ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ· 29 εἰ δὲ ὁ ὀφθαλμός σου ὁ δεξιὸς σκανδαλίζει σε, ἔξελε αὐτὸν καὶ βάλε ἀπὸ σοῦ, συμφέρει γάρ σοι ἵνα ἀπόληται ἓν τῶν μελῶν σου καὶ μὴ ὅλον τὸ σῶμά σου βληθῇ εἰς γέενναν· 30 καὶ εἰ ἡ δεξιά σου χεὶρ σκανδαλίζει σε, ἔκκοψον αὐτὴν καὶ βάλε ἀπὸ σοῦ, συμφέρει γάρ σοι ἵνα ἀπόληται ἓν τῶν μελῶν σου καὶ μὴ ὅλον τὸ σῶμά σου εἰς γέενναν ἀπέλθῃ. 31 Ἐρρέθη δέ Ὃς ἂν ἀπολύσῃ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ, δότω

rapports avec une femme mariée. Il a déjà commis l'adultère s'il la regarde, ὁ βλέπων équivaut en effet à ἐὰν βλέπῃ, et ἐμοίχευσεν est à l'aoriste (gnomique) parce que l'effet du regard est censé acquis. C'est peut-être pour cela qu'il y a πρὸς τὸ ἐπιθυμῆσαι, construction un peu moins finale que s'il y avait εἰς, et qui marque presque un point atteint. On doit supposer que le désir est réalisé, c'est-à-dire conscient, produisant ses effets dans le cœur. De ce principe la théologie morale tirera des déductions délicates. Ce qui est explicite ici, c'est le désir de l'adultère. — Or il semble qu'il était déjà interdit par la Loi : « Tu ne convoiteras point la femme de ton prochain, ni son serviteur, ni sa servante, ni son bœuf, ni son âne, ni rien de ce qui lui appartient » (Ex. xx, 17; cf. Dt. v, 21). Mais on voit par ce contexte, — même dans le Deutéronome quoiqu'il ait fait un commandement spécial pour la femme — que la femme était envisagée ici comme la propriété du prochain. Le désir est illicite parce qu'il pourrait conduire au rapt, altérer les rapports sociaux, qui sont nécessairement la principale préoccupation du législateur civil. Il n'est donc pas exact de dire que Jésus perfectionne la Loi « en commentant le sixième commandement par le dixième » (*Loisy*, I, 576). De son autorité propre, ἐγὼ δέ... il promulgue une solution qui sera désormais la règle de la chasteté. La simple réflexion morale, surtout parmi les Israélites, avait fait comprendre le danger des regards (Job xxxi, 1; Eccli, ix, 5. 9; xxiii, 4); mais on n'avait pas proclamé encore que le péché intérieur était aussi grave que l'acte extérieur, ou plutôt que le péché était essentiellement dans la disposition du cœur. Les savants juifs ont cherché quelque chose d'approchant dans l'immense littérature rabbinique. On ne cite rien avant un mot de Siméon b. Lakich, vers la fin du IIIe s. (Bacher, *Ag. d. pal. Amor.* I, 360 note 4); enfin dans le petit traité *Kalla*, d'époque inconnue, probablement entre la Michna et le Talmud, on lit (au début) : « quiconque regarde une femme avec désir est comme s'il avait dormi avec elle »; cf. *b. Nedarim*, 20a.

Dans Jubilés xx, 4, les yeux et le cœur sont censés avoir conduit réellement au mal. — On trouverait plutôt dans la psychologie grecque la distinction entre la volonté et l'action (Arist. *Eth. à Nic.* II, 4), mais d'autre part les docteurs juifs étaient beaucoup plus stricts sur la morale sexuelle.

29 s.) La même pensée revient dans Mt. xviii, 8. 9, en parallélisme avec Mc. ix, 43. 45. 47, avec le pied en plus. Ici le contexte est très satisfaisant, surtout pour l'œil, mais aussi pour la main, à cause du danger du contact, tandis que le pied était normalement hors de cause. Il n'y a donc aucune raison de penser que ce passage ne faisait pas partie de la plus ancienne tradition du discours. Si Mt. doit quelque chose à Mc., c'est à propos de xviii, 8 s. que la

au point de la désirer, a déjà commis l'adultère avec elle dans son cœur. 29 Or si ton œil droit te scandalise, arrache-le et jette-le loin de toi, car il vaut mieux pour toi qu'un de tes membres périsse, et que ton corps tout entier ne soit pas jeté dans la géhenne. 30 Et si ta main droite te scandalise, coupe-la et jette-la loin de toi, car il vaut mieux pour toi qu'un de tes membres périsse et que ton corps tout entier n'aille pas dans la géhenne.

31 Il a été dit : Quiconque renvoie sa femme, qu'il lui donne un

question se pose, car le texte du v. 29 s. est plus différent de l'autre texte de Mt. que ce dernier ne l'est de Mc.

29) Il est clair que le désir pénètre par chacun des deux yeux, et qu'un borgne peut encore être en péril. Ces chicanes d'un sens commun un peu court peuvent souvent être adressées au langage hardi et parfois presque paradoxal du Sauveur, mais n'atteignent pas la netteté ni la vigueur de sa pensée. Le sacrifice d'un œil, surtout de l'œil droit, réputé plus précieux (I Sam. xi, 2), suppose une énergie peu commune, surexcitée par la perception d'un péril imminent. On n'hésiterait pas cependant à sacrifier cet œil pour sauver sa vie. Combien plus devrait-on le faire pour éviter l'enfer! Ce n'est donc là qu'une comparaison, et les Pères ont bien compris que N. S. ne donnait pas un conseil, précisément parce que, pris à la lettre, ce conseil n'obtiendrait pas un résultat suffisant. Il faudrait sacrifier les deux yeux, et qui ne comprend que cela même ne suffirait pas à prévenir tout mauvais désir? — σκανδαλίζει, à l'actif comme dans Ps. Salom. xvi, 7, causer une chute morale.

30) Le second cas est strictement parallèle au premier, avec ἔκκοψον au lieu de ἔξελε, changement nécessaire, et ἀπέλθῃ au lieu de βληθῇ, qui relâche la rigueur du parallélisme.

Sénèque (ep. v, 10, 13) : *projice quaecumque cor tuum laniant, quae si aliter extrahi nequirent, cor ipsum cum illis revellendum erat* (cité par *Klost.*); l'expression est encore plus paradoxale; la pensée poursuit le calme du cœur, cher aux stoïciens.

31-32. Troisième perfectionnement au sujet du divorce (Lc. xvi, 18 et cf. Mt. xix, 9; Mc. x, 11. 12).

C'est un cas de doublet. Mt. ici et Lc. sont parallèles, avec la double expression ἀπολύων, ἀπολελυμένην qui indique bien une dépendance. Mais Lc. a placé cette sentence ailleurs, dans un contexte très difficile. Le second passage de Mt. et celui de Mc. sont parallèles; cf. sur xix, 9. Le contexte ici est excellent. Si la loi morale ancienne a été perfectionnée par le Christ, c'est bien sur ce point; il y a même un changement profond.

31) Le droit des Hébreux pas plus qu'aucun droit chez les Sémites, ni le droit musulman, ne pose la question du divorce comme les Romains ou les modernes. Dans les sociétés européennes chacun des époux peut faire valoir ses raisons auprès du tribunal qui prononce d'après des motifs enregistrés par la Loi. Le divorce par simple consentement mutuel n'est pas encore entré dans les mœurs

αὐτῇ ἀποστάσιον. 32 Ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν ὅτι πᾶς ὁ ἀπολύων τὴν γυναῖκα αὐτοῦ παρεκτὸς λόγου πορνείας ποιεῖ αὐτὴν μοιχευθῆναι, καὶ ὃς ἐὰν ἀπολε-

des peuples civilisés. Chez les Juifs, le mari pouvait renvoyer sa femme, la femme ne pouvait obtenir le divorce de personne. Renvoyée, elle était exposée à ne plus trouver de mari, car on craignait une revendication de l'époux irrité qui eût pu changer d'avis. La lettre de répudiation était dans l'intérêt de la femme, car elle lui permettait de se remarier. Il y avait une restriction à la répudiation dans le texte visé du Dt. XXIV, 1 : ἐὰν μὴ εὕρῃ χάριν ἐναντίον αὐτοῦ ὅτι εὗρεν ἐν αὐτῇ ἄσχημον πρᾶγμα (עֶרְוַת דָּבָר), καὶ γράψει αὐτῇ βιβλίον ἀποστασίου καὶ δώσει εἰς τὰς χεῖρας αὐτῆς.

En fait, d'ailleurs, les commentateurs juifs ne s'entendaient pas sur l'expression *'erwat dâbâr*. Tandis que l'école de Schammaï l'entendait d'une infidélité (*Guittin* IX, 11 ; *Sota* I, 1), l'école de Hillel permettait la répudiation parce que la femme avait gâté le repas, et R. Aqiba dans le cas où une autre femme aurait plu davantage. Les savants juifs prétendent que Schammaï faisait loi. Mais ils négligent de citer les textes formels qui supposent le mari accordant la répudiation si la femme lui versait une somme déterminée (*Guittin*, *passim*), ce qui équivalait au divorce par consentement mutuel. Prenant la Loi telle que les docteurs la traitaient dans la jurisprudence, Jésus pouvait donc se servir d'une formule qui ne prévoyait aucune limite à la répudiation. — ἀποστάσιον, est probablement une abréviation pour συγγραφὴ (ou βιβλίον) ἀποστασίου, lettre de renonciation (MM). En grec ce mot n'est employé que pour des contrats de propriété et non en matière de divorce, mais il avait été très bien choisi par les LXX pour rendre non pas le terme hébreu (כְּרִיתוּת, *séparation*), mais la chose, car la Michna traite de la lettre de répudiation comme de l'acte d'affranchissement d'un esclave.

32) On sait que l'église grecque et les protestants s'autorisent de ce verset (et de XIX, 9, sur lequel nous reviendrons en son temps) pour admettre l'annulation du mariage en cas d'adultère; c'est une cause qui permet selon eux à l'époux offensé de contracter un nouveau mariage. L'Église catholique enseigne (Trid. *Sess.* XXIV, *can.* 7) que le lien du mariage ne peut être dissous par l'adultère d'un des conjoints. L'indissolubilité du mariage est clairement enseignée par Jésus dans Mc. X, 11. 12 et Lc. XVI, 18; cf. I Cor. VII, comme le reconnaissent les critiques. Aussi un grand nombre des plus récents opinent que l'incise παρεκτὸς λόγου πορνείας a été insérée par Mt. comme un adoucissement à la doctrine du Maître. Nous ne saurions recourir à cet expédient sans porter atteinte au dogme de l'inspiration, et d'autre part il serait peu critique de rejeter l'incise comme ajoutée par un copiste, attendu qu'elle est très bien attestée.

Augustin a noté l'obscurité de ce passage. D'après la première opinion indiquée en faveur du divorce, on traduit : « si ce n'est quand on allègue le motif d'adultère », et on suppose implicitement que Jésus a résolu la question des raisons qui peuvent justifier la répudiation, question qui sera posée au ch. XIX, mais qui n'est pas posée ici.

En effet cette traduction, en apparence naturelle, aboutirait à dire : La Loi a

acte de répudiation. [32]Et moi je vous dis que quiconque renvoie sa femme en dehors du motif d'impudicité l'expose à l'adultère ; et quiconque épouse une femme répudiée commet l'adultère.

permis la répudiation pour une cause quelconque, mais moi je ne la permets que pour cause d'adultère. Si Jésus avait raisonné ainsi, il aurait mal allégué la loi, si c'est la loi elle-même qu'il visait, ou omis de distinguer les deux écoles. De plus, et sans le dire, il aurait simplement pris parti pour l'école la plus sévère, ce qui est contre tout l'esprit du discours. Il faut donc constater avant tout que le Maître ne traite pas la question des *motifs* suffisants pour la répudiation, mais des *effets* de la répudiation. L'ancienne Loi admettait purement et simplement que la répudiation ouvrait les voies à un second mariage pour la femme. Jésus refuse d'accepter cette conséquence et par conséquent refuse au mari le droit de répudier sa femme : celui qui la répudie la conduit à l'adultère, celui qui épouserait une répudiée commettrait l'adultère. Le principe même de la répudiation étant aboli, il n'y avait pas à se demander dans quel cas elle était légitime, et c'est pour cela que Jésus pouvait citer la loi sans y faire entrer la restriction qu'elle mettait à son exercice.

Mais pourquoi semble-t-il limiter sa décision par la clause παρεκτὸς λόγου πορνείας? La solution la plus commune depuis Jérôme, c'est que Jésus autorise la séparation, sans rompre le lien du mariage. Mais les Juifs n'envisageaient pas la simple séparation; la question de la répudiation était posée, et il serait étrange que Jésus ait résolu deux hypothèses distinctes par une phrase qui ne répondait qu'à la question de la répudiation. Cajetan : *contextus invitat ad intelligendum de dimissione totali : quoniam de illa constat legem loqui.* Mais il ajoute, et c'est la solution : *nec hinc sequitur, quod lex novi Testamenti concedat viro propter uxoris fornicationem dimittere illam totaliter, quoniam textus iste non est tota lex Novi Testamenti.* Le cas de mauvaise conduite de la femme n'est résolu ni dans le sens de l'annulation, ni dans le sens de l'interdiction au mari de contracter un nouveau mariage : il est tenu en dehors (Zahn). Il faut examiner chaque mot. παρεκτός n'est pas synonyme de εἰ μή qui indiquerait plus exactement une opposition; déjà ἐκτός ἐστι τῶν ἐνεστώτων (*Thes.*) signifie qu'une opinion n'est pas en situation, n'est pas *ad rem ;* à plus forte raison avec παρά. — On a prétendu que λόγος πορνείας était ici l'équivalent exact de *'erwath dābār*, mais pourquoi *dābār*, s'il était rendu par λόγος, deviendrait-il le *nomen regens?* C'est plutôt « le cas, l'accusation de » (Act. XIX, 38).

— πορνεία pour une femme mariée signifie l'adultère (Os. II, 5; Am. VII, 17). Le sens est donc : « mis à part le cas d'adultère ». Ce cas en effet entraînait des conséquences spéciales. Le mari avait le droit, sinon le devoir, de dénoncer sa femme, de provoquer sa punition. Régulièrement l'adultère était mise à mort. La situation devenait nette. De plus il serait plus que bizarre de dire qu'un mari qui renvoie sa femme adultère l'expose à l'adultère. Ne pas permettre au mari de renvoyer sa femme en pareil cas, c'était, selon la jurisprudence qui ne connaissait que la répudiation, l'obliger à la garder, ce qui eût été trop dur. Enfin il fallait éviter de paraître indifférent à une transgression aussi coupable. On comprend donc très bien que Jésus ait réservé le cas d'adultère.

λυμένην γαμήσῃ μοιχᾶται. 33 Πάλιν ἠκούσατε ὅτι ἐρρέθη τοῖς

Le mari reprend-il alors sa liberté, soit que la femme ait été exécutée ou non? La question n'est pas tranchée pour le moment, comme il n'est pas dit qu'elle serait exposée à l'adultère, soit parce qu'elle l'a déjà commis, soit parce qu'on ne prévoit pas qu'elle trouve un mari dans ces circonstances. En d'autres termes, à la facilité avec laquelle le mari rendait sa liberté à sa femme, soit qu'il n'en veuille plus, soit qu'il consente à entrer dans ses vues à elle, Jésus oppose le devoir du mari, rendu responsable d'un second mariage qui serait un adultère. Mais il ne veut pas obliger le mari à traiter une coupable comme sa femme. Il peut la renvoyer. Quelles seront les conséquences? Ce n'est pas encore le moment de l'expliquer. Les critiques modernes supposent que Mt. a voulu corriger Mc. et Lc. dans le sens de l'indulgence, ce qui aboutirait bien au sens des Grecs. Mais il faut au contraire regarder son texte comme plus ancien que les autres, une première déclaration de Jésus qui sera complétée plus tard, et qui se présente ici simplement comme une antithèse à la loi ancienne, telle qu'elle était comprise par les scribes.

— μοιχευθῆναι, littéralement : être l'objet d'un adultère; en rigueur ce qui suit paraît superflu, aussi est-il omis par D, *a b k*, tandis que les textes antiochiens ont remplacé μοιχευθῆναι par μοιχᾶσθαι, pour éviter la répétition. Cette correction ne faisait que rendre plus clair le sens qu'il faut ici donner à μοιχευθῆναι : si la femme est l'objet d'un adultère, elle en est donc coupable elle-même (Lev. xx, 10; Eccli. xxiii, 23).

Dans une monographie spéciale (*Die Auslegung der neutestamentlichen Texte über die Ehescheidung*, Münster, 1911, *imprimatur*), M. Ott a voulu trancher le nœud gordien en donnant à παρεκτὸς un sens neutre, exclusif ou inclusif suivant le contexte. Et le contexte ici c'est l'état d'esprit des Juifs qui ont dû comprendre « même dans le cas d'*erwath dabar* », c'est-à-dire du motif légal qui permettait la répudiation. Mais ce n'est plus l'exégèse objective des textes. Sur l'opinion de M. Gigot, cf. *RB.* 1918, p. 569 ss.

33-37. Quatrième perfectionnement au sujet des serments. Propre à Mt. Il y a surtout deux sortes de serments visés ici : ceux qui prennent Dieu à témoin de la vérité d'une affirmation, ceux qui engagent solennellement envers Dieu à faire ou à ne pas faire telle chose. La coutume les admettait, dans le premier cas comme une ressource suprême pour mettre un témoin en demeure de dire la vérité par la crainte d'un châtiment divin; dans le second cas parce qu'on espérait obtenir quelque chose de Dieu en s'engageant envers lui, ou qu'on prenait, par crainte d'être puni, un engagement plus stable. Cette double coutume n'est pas irrationnelle dans un état social où il est nécessaire et possible d'imprimer aux hommes dans leurs rapports entre eux la crainte d'un Juge qui connaît toute la vérité. Elle suppose cependant des sentiments imparfaits et une tendance au mensonge. En présence de cette coutume, la morale doit exiger du moins : 1) qu'on ne prête pas de serments contre la vérité; 2) qu'on tienne la parole donnée sous serment. C'est ce qu'avait formulé la Loi.

Mais un instinct plus parfait de ce qui est dû à Dieu eût fait ajouter que des serments qui provoquent l'intervention de la divinité sont indiscrets sauf les

33 Vous avez encore entendu qu'il a été dit aux anciens : Tu ne te parjureras pas, mais tu tiendras tes serments envers le Seigneur.

cas de nécessité, et qu'il est en particulier très imprudent de prendre des engagements sacrés sans des raisons urgentes. Or il suffit de parcourir le Talmud pour constater que non seulement on jurait à tout propos pour nier une dette ou affirmer une prétention, mais ce qui nous étonne davantage et qui choque les principes les plus élémentaires de justice, qu'on prenait vis-à-vis de Dieu des engagements au détriment des tiers, serments que la jurisprudence tenait pour valables. Par exemple le mari jurait de priver sa femme de nourriture ou de se refuser à elle (*Ketouboth*, VII, 1 etc.). Dans ce cas, au lieu d'annuler le serment téméraire, la jurisprudence, tout en condamnant les serments vains, obligeait le mari à répudier sa femme. Et cela paraît avoir été si fréquent, qu'on pourrait expliquer la mention du serment après celle du divorce par la connexité pratique des matières. Ceci posé, quelle est la pensée de Jésus? Son interdiction a paru si absolue, que plusieurs Pères ont condamné toute espèce de serment, et que certaines sectes protestantes se refusent opiniâtrément à prêter un serment quelconque. On leur a opposé le fait de Jésus lui-même (Mt. XXVI, 63 s.), de Paul (Rom. I, 9; II Cor. I, 23; XI, 31; Gal. I, 20; Phil. I, 8), et la pratique de l'Église qui non seulement autorise le serment devant les tribunaux, mais qui l'exige même dans certaines circonstances.

Pour Jésus, il a seulement répondu au grand-prêtre qui l'invitait sous serment à dire s'il était le Christ, et il a précisément choisi les termes d'une affirmation très simple, sans serment (contre *Schanz*). Étant le Fils de Dieu, on ne voit guère comment il aurait ajouté à l'autorité de sa parole en prenant Dieu à témoin. Mais le fait de Paul, souligné fortement par Augustin, et la pratique de l'Église, supposent bien que la prohibition de Jésus n'est pas absolue. Il a voulu dire (*Aug.*) que le serment n'est jamais une chose bonne en soi : *ne quisquam sicut bonum appetat iusiurandum*. Il devrait disparaître d'une société organisée selon les maximes de Jésus. C'est toujours quelque circonstance fâcheuse qui oblige à s'en servir, comme le serment anti-moderniste etc. Ou, comme dit Loisy : « Du point de vue évangélique, la légitimité du serment ne peut être que relative, comme d'un moindre mal, moyen de retenir l'homme sur la pente du mensonge où il est toujours prêt à glisser » (I, 584). Pour comprendre la pensée de Jésus, il faut l'envisager dans son opportunité pratique. Ses auditeurs n'ont pas à se préoccuper de la légitimité théorique du serment prescrit par l'autorité civile ou religieuse. Ils vivent dans un milieu où la lettre de la Loi est censée compatible, d'après l'exégèse pharisienne, avec un abus criant, avec une altération notoire du sentiment religieux. Il donne un vigoureux coup de barre, il expose ce qui seul « convient à l'honneur de Dieu et à la dignité de l'homme » (*Loisy, l. l.*); voilà la règle que devront suivre ses disciples, naturellement pour autant qu'il tiendra à eux dans les circonstances ordinaires de la vie. Combien de personnes n'ont jamais été invitées à prêter un serment juridique! Et combien aujourd'hui encore, prononcent inutilement ou pis encore le Saint Nom de Dieu! En pratique, donc, les disciples devront sévèrement s'interdire le serment, sauf le cas de nécessité, et l'on doit espérer que

ἀρχαίοις Οὐκ ἐπιορκήσεις, ἀποδώσεις δὲ τῷ κυρίῳ τοὺς ὅρκους σου. 34 Ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν μὴ ὀμόσαι ὅλως· μήτε ἐν τῷ οὐρανῷ, ὅτι θρόνος ἐστὶν τοῦ θεοῦ· 35 μήτε ἐν τῇ γῇ, ὅτι ὑποπόδιον ἐστὶν τῶν ποδῶν αὐτοῦ· μήτε εἰς Ἱεροσόλυμα, ὅτι πόλις ἐστὶν τοῦ μεγάλου βασιλέως· 36 μήτε ἐν τῇ κεφαλῇ σου ὀμόσῃς,

l'Église ne se verra pas obligée de prendre trop souvent vis-à-vis de ses fidèles ou même de ses ministres une mesure qui sent la défiance sans compter le danger signalé par les Pères (*Aug. Chrys.*), que la fréquence des serments induit au parjure.

On pourrait insister cependant et dire que Jésus a exclu toute espèce de serment parce qu'il posait une règle pour le règne de Dieu : « Dans la société des justes, une telle attitude à l'égard de Dieu et des hommes n'a plus de raison d'être : Dieu y est présent, et l'on n'a pas besoin de l'appeler; tout discours est prononcé devant lui etc. » (*Loisy*, I, 582). Mais dans le royaume de la justice absolue, la législation ni les avis n'avaient non plus aucune raison d'être. Ces textes, comme les précédents, prouvent précisément que Jésus organise une société qui ne sera pas comme celle de l'au-delà, où l'on ne pratique plus le mariage. Il prévoit l'adultère comme aussi l'abus des serments. Il met ses disciples en garde contre ces maux, préparant un monde meilleur, mais un monde dans lequel il faudra encore faire des efforts pour pratiquer la vertu.

33) Nouvelle allusion à la loi de Moïse, mais sans citer aucun texte précis. ἐπιορκέω, faire un faux serment, se parjurer après avoir fait des promesses, est trop vague pour être une allusion précise au huitième commandement (Ex. XX, 16) de ne pas rendre de faux témoignages contre son prochain (cf. Lev. XIX, 12). Ce serait plutôt une allusion au deuxième commandement (Ex. XX, 7); οὐ λήψῃ τὸ ὄνομα Κυρίου... ἐπὶ ματαίῳ. Et même comme ce verbe a dans Chrysippe (cité par *Bailly*) la signification de ne pas tenir un serment, et que la phrase continue par une opposition légère, δέ, c'est peut-être le sens ici. Laissant de côté les serments sur la vérité d'un fait passé, Jésus ferait allusion seulement à la seconde catégorie de serments, ceux qui constituent un engagement sacré pour l'avenir... Dans ce cas, il faut tenir parole; c'est la loi de Num. XXX, 3 et Dt. XXIII, 21.

34) Jésus n'interdit pas de rendre témoignage, mais, d'une façon générale, de ne pas jurer, comme les Juifs le faisaient si fréquemment.

— ὅλως doit sans doute indiquer que la prohibition est absolue. Cependant, dans le contexte, ce mot semble avoir aussi pour but d'éviter une objection sous-entendue. La Loi avait interdit d'employer le nom divin à tort, mais ἐπὶ ματαίῳ (Ex. XX, 7) pouvait signifier « en vain », et l'on avait conscience qu'il y avait abus à faire intervenir Dieu à propos de tout, surtout à une époque où l'on évitait même de prononcer son nom.

Si Jésus avait été censé interdire le serment par respect pour le nom de Dieu, on eût pu lui répondre : Précisément nous évitons de prononcer son nom, et nous jurons par le ciel et la terre (cf. *Chebouoth* IV, 10 (13). C'eût été une argutie, car ils entendaient bien néanmoins, du moment qu'ils prononçaient « je jure „»

34 Et moi je vous dis de ne point jurer du tout; ni par le ciel, parce qu'il est le trône de Dieu; 35 ni par la terre, parce qu'elle est l'escabeau de ses pieds; ni par Jérusalem, parce qu'elle est la cité du grand roi. 36 Et tu ne jureras pas non plus par ta tête, parce que tu

contracter un engagement sacré qui les liât envers Dieu. C'est pourquoi Jésus interdit « toute espèce » de serment, et montre en détail que les termes du serment importent peu, puisque Dieu y est toujours inclus en quelque manière, d'après leurs propres conceptions sur les rapports entre Dieu et sa créature. L'abus du nom divin est proscrit par Eccli. XXIII, 9 ὅρκῳ μὴ ἐθίσῃς τὸ στόμα σου, καὶ ὀνομασίᾳ τοῦ ἁγίου μὴ συνεθισθῇς. Philon, dans le même dessein, conseillait en cas de nécessité de jurer « par la santé et le bien-être des père et mère vivants, ou, s'ils étaient morts, par leur mémoire, car ils sont les images et les imitations de la puissance divine » (*De spec. leg.* II, 2). Jésus tranche dans le vif des arguties : « Quelqu'un dit : « Je vous conjure, ou : je vous oblige (par serment), ou je vous lie (de même) »; ils sont coupables [de ne pas lui rendre le témoignage qu'il demande]. Mais s'il dit : « par le ciel et par la terre », ils sont absous. S'il les conjure par le nom divin, soit par les lettres אד, soit par les lettres יה ou par les attributs divins etc.. ils sont coupables » (*Chebouoth,* IV, 10 (13), trad. *Schwab*). Dans ce cas l'adjuration par le ciel et la terre était censée inefficace, comme Augustin l'a compris : *non se putabant Domino debere iusiurandum, si per cœlum aut terram... iurarent*. Jésus ne se propose pas d'affirmer la valeur des serments, mais plutôt de les interdire, tandis que la jurisprudence normale admettait bien la valeur de tout serment, pourvu qu'on ait dit « je jure » ou une expression équivalente. A l'autre extrémité, les Esséniens tenaient le serment pour plus coupable que le parjure, du moins d'après Josèphe (*Bell.* II, VIII, 6). Philon a compris que l'idéal rationnel serait que chacun fût si habitué à dire la vérité que les paroles puissent passer pour des serments (*De spec. leg.* II, 2); mais soucieux de trouver toute perfection dans la Loi de Moïse, il exagère en lui attribuant cet idéal : ὁ γὰρ τοῦ σπουδαίου, φησί, λόγος ὅρκος ἔστω, βέβαιος κ. τ. λ (*Decal.* 84). Jérôme : *Evangelica* AUTEM *veritas non recipit iuramentum, cum omnis sermo fidelis pro iureiurando sit.*

— μήτε... suivent des exemples qui ne prétendent pas épuiser les combinaisons. ἐν tournure plutôt sémitique, pour ב. Le ciel trône de Dieu, Is. LXVI, 1.

35) La terre escabeau, même endroit d'Isaïe, ὑποπόδιον est rare, mais l'emploi des LXX (quatre fois, toujours de Dieu) est confirmé par deux papyrus du IIe s. ap. J.-C.

— εἰς avant Ἱεροσόλυμα est peut-être la traduction littérale de la formule adoptée de vouer לירושלם (cf. *Tosefta Nedarim*, I, 2 s.). C'est la ville du grand roi dans Ps. XLVII, 3; cf. Tob. XIII, 15 s.

36) « Par la tête et par l'œil » est l'expression la plus courante d'un engagement chez les Arabes. Mais la tête, si chère à l'homme, dépend elle aussi de Dieu. Le jeune homme ne peut rendre ses cheveux blancs, ni le vieillard ses cheveux noirs; naturellement il n'est pas question de ce palliatif qu'est la teinture. La tête vient assez bien après les objets augustes de la nature, et, en

ὅτι οὐ δύνασαι μίαν τρίχα λευκὴν ποιῆσαι ἢ μέλαιναν. 37 ἔστω δὲ ὁ λόγος ὑμῶν ναὶ ναί, οὒ οὔ· τὸ δὲ περισσὸν τούτων ἐκ τοῦ πονηροῦ ἐστιν.
38 Ἠκούσατε ὅτι ἐρρέθη Ὀφθαλμὸν ἀντὶ ὀφθαλμοῦ καὶ ὀδόντα ἀντὶ ὀδόντος.

passant à l'homme, Jésus s'adresse à lui. On n'est donc pas en droit de flairer ici une addition d'un rédacteur, à moins que ce dernier exemple seul ait appartenu à Jésus (*Loisy*, I, 583)! Peut-être faut-il aussi rappeler que les cheveux étaient l'objet fréquent d'un vœu; on s'expliquerait ainsi qu'il soit question en même temps des cheveux et de la tête. Klostermann cite Ovide (Amor. III, III, 3 s.) : *Quam longos habuit nondum periura capillos, Tam longos postquam numina laesit habet.*

37) La formule de Mt. est moins claire que celle de Jac. V, 12 : ἤτω δὲ ὑμῶν τὸ ναὶ ναί, καὶ τὸ οὒ οὔ, qui paraît bien un écho de l'évangile (cf. II Cor. I, 17), et elle a le même sens. Si c'est oui, dites oui; si c'est non, dites non, rien de plus. C'est ce qu'ont compris Justin (*Apol.* I, 16) : ἔστω δὲ ὑμῶν τὸ ναὶ ναί, καὶ τὸ οὒ οὔ, Clém. d'Al. (*Strom.* VII, 8) etc. — D'autres cependant ont proposé d'entendre : dites oui ou non deux fois, pour donner plus de sérieux à votre affirmation, et rien de plus. Mais Jésus serait ainsi revenu à un formalisme assez bizarre. Encore moins faudrait-il lui attribuer l'opinion de Raba (IVe s. ap. J.-C.) qu'un double non et un double oui vaut un serment (*Chebouoth* 36a et non Sanh. 36a comme disent Klost. McNeile); exégèse extravagante, puisqu'il a exclu le serment.

— ἐκ τοῦ πονηροῦ. Aug. *itaque non dixit : Quod autem amplius est, malum est; tu enim non malum facis, qui bene uteris iuratione... sed a malo est, illius cuius infirmitate iurare cogeris.* Il ne semble pas en effet que le mauvais soit ici le diable (Jo. VIII, 44), mais c'est le mauvais état du monde. Il faut qu'il se corrige. Les disciples auront donc à faire régner un ordre meilleur.

38-42. CINQUIÈME PERFECTIONNEMENT, RENONCER A SON DROIT (Lc. VI, 29. 30).

Toute cette péricope est relative a des mauvais procédés du prochain ou à des exigences déplacées de sa part. Le disciple ne se réclamera jamais de son droit, il cédera toujours. Cela est dit avec une apparence de paradoxe, en suggérant des gestes, mais qui ne sont que des symboles. Comme a dit très bien Augustin : *ad praeparationem cordis, non ad ostentationem operis praeceptum recte intelligitur.* Jésus lui-même n'a pas tendu l'autre joue (Jo. XVIII, 23), mais il était disposé à subir le supplice de la Croix. Il va sans dire que le motif de cette disposition héroïque ne doit pas être le désir d'exciter l'étonnement ou l'admiration, ni même de conserver sa dignité ou d'amadouer les autres par de bons procédés. Le disciple, ne tenant qu'à Dieu, renonce à tout ce qui est indifférent à l'obtention de son bien suprême. Cependant comme ce renoncement s'exerce toujours ici à l'occasion d'une prétention du prochain, le disciple ne saurait exclure la pensée de lui faire du bien, et même cet espoir provoquera son ardeur au sacrifice. Le prochain est alors comme un enfant ou comme un homme privé de raison; on souffre beaucoup de ceux qu'on aime, on est toujours prêt à accepter de nouvelles injures pour les guérir (*Aug.*). Luc avait compris ainsi en mettant les deux points qu'il a en commun avec Mt. dans ce qui regardait l'amour des ennemis.

On voit ainsi comment les préceptes de Jésus se distinguent de certaines

ne peux rendre un seul de tes cheveux blanc ou noir. 37 Mais que votre
parole soit : oui, [si c'est] oui, non [si c'est] non. Ce qui y serait
ajouté serait la part du mal.

38 Vous avez entendu qu'il a été dit : OEil pour œil, dent pour dent.

formules qu'on trouve chez les anciens, et combien mesquin est le reproche d'avoir posé des principes destructeurs du droit et de la justice, ou laissé libre cours à la brutalité, etc. Car il s'adresse seulement à ses disciples pour les engager à pratiquer la perfection la plus haute quand leur propre personne est en jeu, sans avoir en vue l'exercice de la justice qui ressortit aux pouvoirs publics en vue du bien général. Aussi bien le progrès du droit criminel a toujours conduit à empêcher que personne se fasse justice à soi-même, et le progrès du droit civil à remplacer les procès par des accords. L'idéal de Jésus dépasse même le renoncement ordinaire de la vie religieuse, lequel cependant permet de vivre en paix sans souci des intérêts matériels. Que serait donc une société où l'on pratiquerait ses maximes! Qui regretterait la disparition des tribunaux, si c'était parce qu'ils n'auraient plus rien à faire? Si élevé qu'il soit, ce concept de désintéressement par charité n'est point chimérique, et a inspiré aux saints des actions admirables. On peut dire qu'ils vivent de cet esprit les bons prêtres adonnés au ministère des âmes, toujours à la disposition du prochain, ne se réservant que le nécessaire pour vivre, s'assujettissant à des corvées, subissant des exigences indiscrètes, et souvent même récoltant en guise de reconnaissance de mauvais procédés. Non, Jésus n'a point parlé en vain. Pour cette fois d'ailleurs on lui fait grâce des sources rabbiniques, car les Pharisiens et ceux qui sont demeurés fidèles à leur esprit n'ont jamais compris cette leçon.

38) Le premier mouvement de celui qui est outragé ou blessé est de rendre bien davantage. La coutume la plus anciennement connue chez les Sémites donne au particulier l'assurance qu'il sera vengé par son clan, mais en même temps, pour empêcher la répercussion grandissante de la vengeance du sang, elle limite cette vengeance à la réciprocité. C'est le droit mosaïque (Ex. XXI, 24; Lév. XXIV, 20; Dt. XIX, 21), c'était aussi le droit du code de Hammourabi (§ 196 ss.) et de la loi des XII Tables à Rome, qui nous a fourni le mot talion : *si membrum rupit... talio esto* (Table VIII). Cette législation qui nous paraît dure était à l'origine un adoucissement, car l'injuste agresseur aurait pu être sans injustice plus mal traité que sa victime. Mais il faut dire qu'on n'exigeait pas toujours, pour exercer la vengeance du sang, que la culpabilité intentionnelle fût bien certaine. Aussi la législation, en consacrant le vieux principe au nom du pouvoir public, tendit à lui réserver l'application de la peine, et suivant sa tendance de procurer la paix sans négliger la justice, elle cherchait à remplacer l'exécution du talion par des compensations pécuniaires (*Hammourabi*). La jurisprudence rabbinique en était là, probablement dès le temps de Jésus (*Baba kamma* VIII, 1 ss.). Mais la Loi n'avait pas été abrogée et demeurait le fondement du droit à une compensation. Aussi Jésus la cite comme réglant la matière. Le principe du châtiment pourra demeurer en vigueur, quoique modifié dans l'application, car

39 Ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν μὴ ἀντιστῆναι τῷ πονηρῷ· ἀλλ' ὅστις σε ῥαπίζει εἰς
τὴν δεξιὰν σιαγόνα σου, στρέψον αὐτῷ καὶ τὴν ἄλλην· 40 καὶ τῷ θέλοντί σοι
κριθῆναι καὶ τὸν χιτῶνά σου λαβεῖν, ἄφες αὐτῷ καὶ τὸ ἱμάτιον· 41 καὶ ὅστις

39. ραπιζει (THV) plutôt que ραπισει (S). — σιαγονα σου (H) ou σου σιαγονα (SV); T. *om.* σου.

---

sur ce point la loi de Moïse est une loi plutôt civile que purement morale. Si chacun peut renoncer à son droit, l'autorité n'a pas le droit de renoncer à faire régner le bon ordre, ce qui exige la punition des délinquants. Jésus ne prend pas le contre-pied de la disposition qui inspirait la Loi (*J. Weiss*), car il s'adresse seulement à chacun de ceux qui veulent être ses disciples. Aux pouvoirs publics il ne donne ni ordre ni avis, laissant à sa doctrine le temps de les pénétrer de sa douceur.

39) ἀντιστῆναι « se dresser pour résister »; τῷ πονηρῷ n'est pas le diable (*Chrys.* etc.) car il faut lui résister (Jac. IV, 7), mais un autre homme (*Schanz, Loisy* etc.), ou plutôt (*Aug. Klost.*) le mal (au neutre), ce qui est le plus naturel en l'absence d'un substantif, surtout au singulier. ὅστις qui suit n'est qu'un exemple et ne se rapporte pas plus directement à τῷ πονηρῷ que les autres cas. — La joue droite, comme plus noble, quoiqu'il soit plus naturel de frapper avec la main droite qui se porte sur la joue gauche de l'adversaire; cf. v. 29. — στρέψον, à l'aoriste et de même dans les autres exemples, envisage les cas particuliers; Lc. avec ses présents a en vue une loi générale.

Le progrès rationnel chez les anciens allait à réprimer la colère. Tandis que la morale d'Aristote attribuée à Eudème (II, 5) regardait comme un excès de douceur de ne pas s'irriter d'un soufflet, καίτοι ἐστὶν ὑπερβολὴ καὶ ἐπὶ τῷ ἧλεων εἶναι... καὶ μὴ ὀργίζεσθαι ῥαπιζόμενον, Sénèque conseillait de ne pas riposter (*De ira*, II, 34, 5) : *ille est melior qui prior pedem rettulit, victus est qui vicit. percussit te : recede; referiendo enim et occasionem saepius feriendi dabis et excusationem*, où l'on voit qu'il conseille la patience comme une manière de se montrer supérieur. Jésus va plus loin même que Eccli. XXVIII, 1-7, en demandant qu'on tende l'autre joue, c'est-à-dire qu'on soit disposé à supporter encore d'autres injures sans se venger. Il ne dit pas que ce soit pour attendrir l'adversaire, et vaincre le mal par le bien (Rom. XII, 21). C'est avant tout la charité qui s'exerce par son propre mouvement, non seulement en pardonnant, mais en acceptant d'avance une autre injure.

Mais cette charité ne s'inspire-t-elle pas aussi du désir de faire du bien à l'adversaire? C'est ce qu'ont pensé Chrys. et Aug. Ce dernier a dit que Jésus instruisait ses disciples à guérir les autres, *curandis proximis instruebat*.

Et quoi qu'il en soit du plus haut degré de la perfection, n'est-il pas étrange que plusieurs nations modernes, reculant au delà de la sagesse antique sous l'influence des coutumes germaniques, aient admis cette justice privée, barbare et aveugle, qu'on nomme le duel? Si l'on triomphe des excitations d'un faux point d'honneur, on ne sera pas tenté de recourir à la compensation pécuniaire juive, 200 pièces d'argent pour un soufflet, 400 si c'est avec le revers de la

39 Et moi je vous dis de ne pas résister au mal ; mais si quelqu'un
te soufflette à la joue droite, tends-lui aussi l'autre ; 40 et si quel-
qu'un veut t'appeler en justice et te prendre ta tunique, laisse-lui
encore le manteau ; 41 et si quelqu'un te réquisitionne pour un mille,

main (*Baba kamma* VIII, 6). De sorte que loin d'être antisocial, l'idéal de Jésus dépasse plutôt et perfectionne la raison en exigeant un sacrifice plus complet et en suggérant un mobile plus pur.

40) τῷ θέλοντι repris par αὐτῷ est une tournure sémitique dont il y a des exemples dans le grec vulgaire. Luc a adopté une tournure plus grecque comme aussi son cas est moins compliqué ; il prévoit un acte de pillage. Dans Mt. on suppose bien une injustice, mais couverte par la légalité d'un jugement. Selon notre manière de parler, la chemise est la dernière chose dont on puisse songer à dépouiller quelqu'un. Mais pour le pauvre cultivateur de Palestine, le vêtement de dessous ou tunique, *ketōneth*, d'où le grec χιτών, est moins indispensable que le vêtement par excellence, *simalah*, ἱμάτιον, qui répond à un pardessus ou à un manteau, et qu'on pourrait encore porter seul sans paraître absolument déshabillé. On comprend ainsi la gradation de Mt., tandis que Lc. suppose un pillage qui commence par les vêtements de dessus. C'est vraisemblablement lui qui a ramené à un simple schéma de violence les fines nuances de Mt. trop visiblement empruntées à la vie de chaque jour pour être un artifice littéraire. — McNeile après Klost. cite Diogène Laërce, VI, 1, 6 Διογένει χιτῶνα αἰτοῦντι πτύξαι προσέταξε θοιμάτιον, qui prouve seulement que la tunique est moins nécessaire que le vêtement de dessus. — Diogène ne savait pas encore se passer de tunique ; Antisthène lui apprend à plier son manteau, c'est-à-dire à le doubler, ce qu'il fut le premier à faire pour montrer son détachement, διπλῶσαι θοιμάτιον (*l. l.* § 13). Il n'est pas question de céder au prochain.

41) ἀγγαρεύειν, « réquisitionner », de ἄγγαρος, courrier perse (même racine sans doute que ἄγγελος), probablement parce que le gouvernement réquisitionne surtout les moyens de transport (Jos. *Ant.* XIII, II, 3 ; Épict. IV, 1, 79). Ici il s'agit précisément de faire une course. On traduit ordinairement « contraindre », la contrainte émanant d'un simple particulier. Mais tous les exemples de ce mot, depuis 252 av. J.-C. (*P. Petr.* II, 20), supposent toujours une contrainte par autorité publique, quoique cette autorité puisse naturellement être mise en avant sans raison ou même frauduleusement, d'où la défense : μηδενὶ ἐξέστω ἐνγαρεύειν τοὺς ἐπὶ τῆς χώρας (*P. Lond.* III, p. 107 de l'an 42 ap. J.-C.). Dans notre cas on peut supposer qu'un soldat ou un agent de police s'arroge le droit de réquisition sans mandat exprès de l'autorité, par exemple pour un charroi ou pour porter quelque chose (XXVII, 32 ; Mc. XV, 21). Même dans ce cas, le disciple cédera et fera volontiers un mille de plus. — μίλιον est le *milium* latin, de mille pas doubles, égalant 8 stades ou 1.478 mètres. Épictète (cité par Klost.) donne le conseil de ne pas résister ni murmurer, crainte de pire : ἂν δ' ἀγγαρεία ᾖ καὶ στρατιώτης ἐπιλάβηται, ἄφες, μὴ ἀντίτεινε μηδὲ γόγγυζε· εἰ δὲ μή, πληγὰς λαβὼν οὐδὲν ἧττον ἀπολεῖς καὶ τὸ ὀνάριον (IV, 1, 79). Le mobile est vulgaire, mais c'est bien le même fait, du moins quant à la nature de la contrainte. C'est probablement le

σε ἀγγαρεύσει μίλιον ἕν, ὕπαγε μετ' αὐτοῦ δύο. 42 τῷ αἰτοῦντί σε δός, καὶ τὸν θέλοντα ἀπὸ σοῦ δανίσασθαι μὴ ἀποστραφῇς. 43 Ἠκούσατε ὅτι

caractère un peu spécial du cas — mais si naturel et si fréquent! — qui a empêché Lc. de le reproduire. D'ailleurs il va sans dire que la leçon porte encore quand le premier venu prétend nous arracher des services sous un prétexte plus ou moins plausible. Laissez-vous faire, comme ces bonnes personnes qui n'ont pas de défense. Saint Thomas d'Aquin se laissa emmener au marché par un frère convers.

42) On pourrait croire que Mt. a ajouté dans ce contexte ce que Jésus aurait dit ailleurs du don et du prêt, mais Lc. a la même suite d'idées, en conservant la teinte de violence. Il faut la sous-entendre ici, autrement il n'y aurait pas de lien avec ce qui précède. La formule de Mt. paraît primitive, car il n'aurait pas fait disparaître la violence qui était si bien à sa place, tandis que Lc. a pu être tenté de l'ajouter pour mieux accuser la connexion. D'ailleurs on comprend bien que d'une violence ouverte, d'une attaque en justice, d'une vexation, le Sauveur en vienne à des importunités moins offensantes, mais aussi qu'on pourrait être plus porté à décliner. La prétention va en diminuant, mais peut-être le sacrifice est-il plus grand, car on ne trouve ici aucune des raisons de prudence humaine qui pouvaient suggérer dans les autres cas de se tenir coi. Aussi est-ce le conseil qui paraît choquer le plus la raison. Faut-il donc encourager la mendicité, et la facilité à contracter des dettes? Les Pères ne l'ont pas cru. Aug : *ut id des quod dare honeste et iuste potes... et cui iuste negaveris quod petit, indicanda est ipsa iustitia, ut non eum inanem dimittas. Ita omni petenti te dabis (!), quamvis non semper id quod petit dabis; et aliquando melius aliquid dabis, cum petentem iniusta correxeris.* La pensée du Sauveur paraît être que le droit de propriété ne doit pas être exercé dans toute sa rigueur. Si la demande est importune, on est tenté de répondre par un refus, précisément pour maintenir son droit. Il vaut mieux céder, si c'est l'avantage du prochain, avantage qui doit être apprécié comme l'intérêt de celui qui donne, en tenant compte de l'ordre spirituel. — δανίσασθαι doit s'entendre ici d'un prêt sans intérêt; autrement ce pourrait être une spéculation. Le prêteur doit même s'attendre à ce qu'on ne lui rende rien, mais l'emprunteur a voulu sauver son amour-propre; c'est pour cela qu'il ne faut pas le rebuter; ἀποστρέφεσθαι avec l'acc. μὴ μ' ἀποστραφῇς (Soph. *Oed. Col.* 1272); cf. Heb. xii, 25.

43-48. Sixième perfectionnement, l'amour des ennemis (Lc. vi, 27. 28. 32. 33).

Nul ne pouvait se méprendre sur la cause profonde de la facilité, en apparence passive, que le Sauveur demandait à ses disciples. Cependant il la révèle et il indique ainsi la perfection de la charité, l'amour des ennemis, quand bien même ceux-ci iraient jusqu'à la persécution.

43) La règle ancienne est posée sous une forme antithétique : on doit aimer son prochain, haïr son ennemi; la difficulté est de trouver la seconde partie dans la Loi. Chrys. Jér. Aug. l'ont probablement sentie, mais ils ont glissé. Parmi les modernes, on entrevoit deux solutions : *a*) Le très grand nombre cite Lev. xix, 18 ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν. Or le contexte indique clairement que ce prochain est un Israélite. On peut donc conclure *a contrario*

fais avec lui deux milles. 42 Donne à qui te demande, et ne te détourne pas de qui veut t'emprunter.

43 Vous avez entendu qu'il a été dit : Tu aimeras ton prochain et

qu'on peut haïr les autres. D'après l'usage des écoles, une citation est souvent suivie de sa glose, sans que rien les distingue (Fiebig, *Altjüdische Gleichnisse...* p. 35 note 1) ; καὶ μισήσεις serait cette glose, appuyée sur les passages de l'A. T. contre les Moabites, les Ammonites, les Amalécites etc. (Dt. VII, 2; XV, 3; XX, 13-18; XXIII, 4-7. 21 ; XXV, 17-19; Mal. I, 3; Ps. CXXXVII, 7-9). Si l'on objecte la charité recommandée pour l'étranger (Lev. XIX, 34), il faut se souvenir que cet étranger est un *gêr*, en grec un προσήλυτος, qui se rapproche d'Israël, et c'est dans ce sens aussi qu'il faut interpréter le mot célèbre de Hillel : « Aime les hommes et conduis-les à la Loi (*Pirqê Aboth*, I, 12). La haine des Juifs pour qui n'est pas Israélite et ne favorise pas les Israélites a été notée par les anciens. Tacite est à citer pour son accord parfait avec notre verset : *Quia apud ipsos fides obstinata, misericordia in promptu, sed adversus omnes alios hostile odium* (*Hist.* V, 5). Jésus aurait voulu réagir contre ce nationalisme outré, en enseignant à ses disciples d'aimer tous les hommes.

b) Mais si c'est certainement un de ses enseignements, ce qu'il inculque ici c'est l'amour des ennemis. Comme précédemment, il s'adresse à l'âme de chacun. Les ennemis ne sont ni les ennemis d'Israël, ni les ennemis de Dieu, mais ceux qui nous détestent ou même nous persécutent. Le prochain est donc au contraire composé de ceux qui nous aiment, comme le v. 46 le dit clairement, ou ceux qui ont avec nous des relations de bon voisinage ou d'amitié. Le mot רֵעַ traduit par πλησίον l'est aussi par φίλος, et il est traduit πλησίον même lorsqu'il signifie ami (Jer. IX, 3 etc.). Mt. a sans doute traduit πλησίον à cause de la réminiscence du Lév. Mais si la seconde partie n'est sûrement pas une citation, on peut dire aussi que la première partie n'est pas une citation précise. Jésus envisage l'esprit et la lettre de la Loi et des docteurs sous le double aspect des amis et des ennemis. Nul doute qu'ils ne recommandent en toute occasion la fidélité aux amitiés, les bons offices etc.

Mais si l'A. T. ne prescrit pas la haine du cœur contre les ennemis, il est incontestable qu'il prescrit la vengeance du sang (Num. XXXV, 19) et interdit d'accepter la composition pécuniaire en cas de meurtre (Num. XXXV, 31).

Il est bien clair aussi que certains psalmistes ne sont point arrivés au degré de la mansuétude évangélique (Ps. CIX, 6 ss.). Précisément parce qu'elle était une loi sociale en même temps qu'une loi religieuse, la Loi devait prescrire le redressement de l'injustice, qui d'après ce droit se faisait par l'action personnelle de l'individu lésé. Cela devait naturellement entretenir la haine, une haine qui pouvait être légitime dans son aspect justicier. Quant aux Rabbins, ils reviennent souvent sur la haine non justifiée, שִׂנְאַת חִנָּם, mais s'ils la condamnent sévèrement, n'est-ce pas qu'ils admettent une haine motivée par les mauvais procédés des adversaires? Au surplus, on n'a qu'à lire les livres d'Hénoch, l'Apocalypse de Baruch, ou même d'Esdras, pour se rendre compte de la différence entre cette atmosphère de haine et la douceur de l'évangile.

ἐρρέθη Ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου καὶ μισήσεις τὸν ἐχθρόν σου. 44 Ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν, ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν καὶ προσεύχεσθε ὑπὲρ τῶν διωκόντων ὑμᾶς· 45 ὅπως γένησθε υἱοὶ τοῦ πατρὸς ὑμῶν τοῦ ἐν οὐρανοῖς, ὅτι τὸν ἥλιον αὐτοῦ ἀνατέλλει ἐπὶ πονηροὺς καὶ ἀγαθοὺς καὶ βρέχει ἐπὶ δικαίους καὶ ἀδίκους. 46 ἐὰν γὰρ ἀγαπήσητε τοὺς ἀγαπῶντας ὑμᾶς, τίνα μισθὸν ἔχετε; οὐχὶ καὶ οἱ τελῶναι τὸ αὐτὸ ποιοῦσιν; 47 καὶ ἐὰν ἀσπάσησθε τοὺς ἀδελφοὺς ὑμῶν μόνον, τί περισσὸν ποιεῖτε; οὐχὶ καὶ οἱ ἐθνικοὶ τὸ αὐτὸ ποιοῦσιν; 48 Ἔσεσθε οὖν ὑμεῖς τέλειοι ὡς ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος τέλειός ἐστιν.

45. οτι (THV) et non ος (S), sans aucun ms. grec!
47. το αυτο (THV) et non ουτως (S).

D'autant que μισήσεις est un futur impératif il est vrai, mais seulement comme parallèle à ἀγαπήσεις, et que le simple bon sens oblige à l'entendre autrement : *vox iubentis iusto accipienda est* (diliges), *sed permittentis infirmo* (oderis), d'après Aug. Aucun législateur ni moraliste sensé ne peut prescrire la haine; une législation civile doit en tolérer certaines manifestations; l'esprit de Jésus l'extirpe du cœur, même quand elle paraît le plus motivée.

44) Comme toujours dans ce morceau (sauf au v. 48), les commandements anciens étant énoncés au futur, ceux de Jésus sont à l'impératif. Il ordonne d'aimer les ennemis, ce qui doit s'entendre de tous, mais avec une recommandation spéciale pour le cas le plus délicat.

Lorsque les ennemis sont des persécuteurs, ce qui doit sans doute s'entendre d'une persécution religieuse (cf. v, 10.11.12); on se croit autorisé à les haïr comme les ennemis de Dieu dont on défend la cause. Et certes on doit souhaiter qu'ils cessent de jouer ce rôle, mais sans haine personnelle, et puisqu'on a conscience d'être dans l'amitié de Dieu, qu'on prie pour eux! Ce commandement est si important et doit si bien être pris à la lettre, que Jésus a donné l'exemple (Lc. xxiii, 34), imité par saint Étienne (Act. vii, 60).

Il n'y a vraiment rien de semblable dans le rabbinisme, et l'on sait à quelles imprécations a conduit la prétention d'Israël que sa cause est la cause de Dieu. On ne trouve même dans le rabbinisme aucune déclaration franche sur l'amour des ennemis; c'est là son moindre défaut. Chez les païens, de belles déclarations sur la clémence sont souvent entachées de raisons utilitaires ou d'amour de la gloire : *at cui ultio in facili est, is omissa ea certam laudem mansuetudinis consequitur* (Sén. *De clem.* I, vii). Le point le plus élevé est celui de l'Antigone de Sophocle (v. 523) οὔτοι συνέχθειν, ἀλλὰ συμφιλεῖν ἔφυν. Encore est-ce par une disposition naturelle de son âme très noble qu'elle refuse de s'associer à la haine de celui qu'elle aime, contre celui qu'elle aime également. Au surplus on ne peut comparer de belles pensées, qui se posaient en paradoxe, à un point certain de doctrine que Jésus a obtenu qu'on pratiquât.

45) Dans Mt. la récompense est placée aussitôt après le précepte; dans Lc. elle précède le dernier mot, mais le précepte est repris, ce qui prouve bien que

tu haïras ton ennemi. 44 Et moi je vous dis : aimez vos ennemis et
priez pour ceux qui vous persécutent; 45 afin d'être les fils de votre
Père qui est dans les cieux, car il fait lever son soleil sur les méchants
et les bons, et fait pleuvoir sur les justes et les injustes. 46 Car si
vous aimez ceux qui vous aiment, quelle récompense méritez-vous ?
Les publicains ne font-ils pas la même chose ? 47 Et si vous saluez
vos frères seulement, que faites-vous d'extraordinaire ? Est-ce que
les gentils ne font pas la même chose ? 48 Vous donc soyez parfaits
comme votre Père céleste est parfait.

l'ordre de Mt. était primitif. D'ailleurs les termes de Mt. ont plus de simplicité et de fraîcheur, une poésie religieuse de la nature qui inspirera saint François. — La bonté est l'essence de Dieu; la bonté qui s'étend aux ennemis rend, plus que toute chose, semblable à Lui; et comme le fils est l'image du père, elle fait donc de l'homme un fils de Dieu. C'est la béatitude des pacifiques (v. 9), plus accentuée si γένησθε a quelque chose de plus positif que κληθήσονται, du moins dans la forme. — Le Père « du ciel » est bien du style de Mt., soit votre Père (VI, 14.26.32; XXIII, 9), soit mon Père (XV, 13; XVIII, 35). — ὅτι (araméen *de* causatif et relatif) « car », pour expliquer en quoi la conduite de Dieu peut servir de modèle, et remplacé par ὅς (*Justin*, *Irénée*, etc.). *Son* soleil, Dieu étant le maître de la maison. ἀνατέλλει, ordinairement : « se lève »; employé au sens transitif causatif dans les LXX (Gen. III, 18; Dt. XXIX, 23) et Ps.-Sal. XI, 7 en parlant des plantes. — βρέχω signifie mouiller, d'où en grec hellénistique « faire pleuvoir »; les anciens disaient ὁ Θεὸς (ou Ζεὺς) ὕει. Le *chiasmus* : les méchants comme les bons, les justes comme les injustes ne manque pas d'élégance; il est étrange que Blass préfère la correction des *latt.* et des *syrr.* (avec Origène etc.) qui ont rétabli la parité : bons et méchants, etc. — Le fait dont parle Jésus a été pour certains anciens un motif pour nier la Providence. Ses défenseurs alléguaient que Dieu ne pouvait faire de distinction. La phrase de Sénèque souvent citée comme analogue à celle de Jésus est en réalité une objection : *Si deos,* inquit, *imitaris, da et ingratis beneficia; nam et sceleratis sol oritur, et piratis patent maria* (*De benef.* IV, 26). Il répond : *Sed illa bonis paraverunt; contingunt autem etiam malis, quia separari non possunt.* C'est aussi la réponse des Rabbins, surtout à propos de la pluie, qui est toujours un bienfait en Orient, et qui y paraît plus intentionnelle, n'étant pas aussi régulière. Spécialement ils ont pensé que la pluie était donnée au monde : « à cause du pays [d'Israël], à cause de la charité et à cause des souffrances » (*Jér. Ta'anith*, guém. de III, 3; cf. Schwab, VI, 167). — Mais Jésus nous enseigne que Dieu donne son soleil et sa pluie aux méchants eux-mêmes par bonté. C'est à eux de comprendre ce bienfait et de lui en témoigner leur reconnaissance.

46) ἀγαπήσητε, peut-être (à cause de l'aoriste) « donnez un témoignage d'affection », ce qui expliquerait μισθόν, la récompense pour une prestation particulière; l'interrogation au présent, parce qu'on a la récompense acquise au ciel (v, 12). Le sens est : vous n'avez pas de salaire, c'est-à-dire pas de mérite. Tout

est plus clair dans Lc., l'idée d'un bienfait, celle du mérite (χάρις). Il a aussi remplacé les publicains (cf. *Comm. Marc*, p. 38) par un terme plus général, au détriment du cas concret pris sur le vif, car les publicains, mal vus du public, devaient se soutenir entre eux.

47) Exemple particulier que Lc. n'a pas reproduit, et qui est tout à fait bien choisi. L'indice d'une brouille, c'est qu'on ne se salue plus. C'est donc pardonner que de saluer un ennemi, surtout avec les démonstrations de tendresse du salut oriental. Il n'y a pas précisément opposition entre les frères (israélites) et les gentils.

Les gentils eux-mêmes, sans parler des Israélites! saluent affectueusement leurs frères, c'est-à-dire ceux qui sont ou croient être du même groupement ethnique ou religieux. Les disciples doivent donner les mêmes marques d'affection à tout le monde — à supposer, bien entendu que la circonstance le suggère, comme lorsqu'on rencontre plusieurs personnes appartenant à des groupements différents. Il faut donner à tous le même salut, alors même qu'il comprendrait un souhait religieux de bonheur, comme il faut prier pour ceux qui persécutent. C'est ce que les musulmans refusent de faire. La Michna (*Jér. Chebi'it*, IV, 3; V, 9) ordonne de demander à tout le monde des nouvelles de sa santé, mais elle ajoute : « dans l'intérêt de la paix », c'est-à-dire pour conserver de bonnes relations avec les païens.

Conclusion :

48. Appel à la perfection (cf. Lc. VI, 36).

Mt. dit τέλειοι et τέλειος, Lc. οἰκτίρμονες et οἰκτίρμων. D'après Wellh., ce dernier est beaucoup plus authentique; Harnack de même, tout en proposant pour la source ἐλεήμονες. La raison, c'est que Jésus s'occupe ici du prochain. Cette raison serait décisive si le verset ne terminait que le sujet de l'amour des ennemis comme c'est le cas dans Lc., mais dans Mt. c'est plutôt la conclusion de tout le discours sur la nouvelle perfection (17-47). Chacun a donc choisi l'épithète qui convenait à sa composition. Par ailleurs le thème de Mt. sur la perfection nouvelle — évité par Lc. — est certainement authentique. Il semble donc que c'est Lc. qui a arrangé comme il l'a fait pour tant de détails.

— ἔσεσθε futur (au sens d'impératif) comme dans Lev. XI, 44; XIX, 2; au singulier dans Dt. XVIII, 13 τέλειος ἔσῃ ἐναντίον Κυρίου. L'expression, qui était biblique, convenait admirablement ici comme l'effort de l'homme répondant à la perfection nouvelle de la Loi (cf. XIX, 21). Le sens d'achevé semble moins convenir à Dieu qui est parfait par nature, mais c'est le cas de toute expression humaine, et *perfectus* n'est pas moins impropre. Aristote entendait par τέλειος celui auquel il ne manque rien. On avait déjà donné cette épithète aux dieux dans ce sens : ὦ παναρκεῖς Θεοί, ὦ τέλειοι (Escн. *Sept.* 167). Ce doit être le sens ici (cf. Rom. XII, 2), sans une influence directe de l'étymologie. Cependant les Grecs ne l'avaient pas perdue de vue, et entendaient τέλειος du dieu qui fait aboutir. C'est ainsi qu'après avoir parlé d'un homme τέλειος, Eschyle ajoute Ζεῦ τέλειε, τὰς ἐμὰς εὐχὰς τέλει (*Agam.* 973). Et il est possible que ce mot ait été choisi ici pour former comme l'*inclusio* de cette section du discours qui montre la loi arrivant à sa plénitude (V, 17). Le sens serait donc : Efforcez-vous d'arriver à cette perfection que Dieu possède et à laquelle il vous invite, selon la loi plus parfaite que je viens de promulguer.

CHAPITRE VI

1 Προσέχετε δὲ τὴν δικαιοσύνην ὑμῶν μὴ ποιεῖν ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων
πρὸς τὸ θεαθῆναι αὐτοῖς· εἰ δὲ μήγε, μισθὸν οὐκ ἔχετε παρὰ τῷ πατρὶ ὑμῶν

1 Or prenez garde de ne pas exercer votre justice devant les hommes pour être regardés par eux; sinon vous n'avez pas de récompense auprès de votre Père qui est dans les cieux.

1-18. Ne pas pratiquer la justice pour être vu des hommes.

Le seul passage 9-15 a son parallèle dans Lc. xi, 1-4, mais aussi il rompt le rythme de ce morceau. Aussi devrons-nous en traiter à part. Le reste forme un tout, le plus exactement rythmé de tous les discours du Sauveur. Après avoir dit comment la justice doit être supérieure à celle des Pharisiens, il montre comment cette justice ne doit pas, comme la leur, perdre tout son mérite par la vaine gloire. Il passe en revue trois chefs : l'aumône, la prière, et le jeûne, trois points dont les Pharisiens étaient particulièrement soucieux. Mais il n'est pas dit un mot du culte, même en passant, à l'instar de v, 23 s., ce qui marque bien à quel point Jésus réglant la justice tient peu de compte de la loi cérémonielle.

1) C'est le principe général. Le mot צדקה, justice, avait fini par signifier surtout aumône. Mais quoi qu'il en soit de l'hébreu, il est clair que la justice des disciples est celle de v, 20. Si élevée qu'elle soit, elle serait frustrée de sa récompense auprès de Dieu si on l'exerçait pour être vu des hommes. Il s'agit donc d'œuvres extérieures, comprenant même la prière pratiquée selon un certain mode; cf. Tob. xii, 8 (B) ἀγαθὸν προσευχὴ μετὰ νηστείας καὶ ἐλεημοσύνης καὶ δικαιοσύνης. Chez les anciens la gloire exerçait sur les âmes une incroyable fascination et ils étalaient leur ascétisme personnel, mais le désir d'être vus et applaudis pour des actes religieux exerçait moins d'empire que chez les Juifs parce qu'il n'existait pas chez eux de parti dévot, ramenant la piété elle-même à la glorification de la secte. C'était précisément le défaut des Pharisiens, comme les docteurs en avaient conscience à la lumière de l'Écriture, en particulier de cette classe qu'on nommait par ironie le Pharisien d'épaules, celui qui portait sur ses épaules le poids de ses bonnes actions pour s'en glorifier (*Jérus. Ber.* ix, 14^{b}; cf. *Comm. Marc.* p. 307), Celui qui montre tant de souci de l'estime des hommes a reçu la récompense qu'il cherchait : il n'a pas droit à une autre. Mais de plus il est suspect d'hypocrisie. En effet son désir d'être estimé étouffe le sentiment intérieur que supposent les vertus qu'il pratique, la

τῷ ἐν τοῖς οὐρανοῖς. [2] Ὅταν οὖν ποιῇς ἐλεημοσύνην, μὴ σαλπίσῃς ἔμπροσθέν σου, ὥσπερ οἱ ὑποκριταὶ ποιοῦσιν ἐν ταῖς συναγωγαῖς καὶ ἐν ταῖς ῥύμαις, ὅπως δοξασθῶσιν ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων· ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἀπέχουσιν τὸν μισθὸν αὐτῶν. [3] σοῦ δὲ ποιοῦντος ἐλεημοσύνην μὴ γνώτω ἡ ἀριστερά σου τί ποιεῖ ἡ δεξιά σου, [4] ὅπως ᾖ σου ἡ ἐλεημοσύνη ἐν τῷ κρυπτῷ· καὶ ὁ πατήρ σου ὁ βλέπων ἐν τῷ κρυπτῷ ἀποδώσει σοι. [5] Καὶ ὅταν προσεύχησθε, οὐκ ἔσεσθε ὡς οἱ ὑποκριταί· ὅτι φιλοῦσιν ἐν ταῖς συναγωγαῖς καὶ ν ταῖς γωνίαις τῶν πλατειῶν ἑστῶτες προσεύχεσθαι, ὅπως φανῶσιν τοῖς

4. *om.* αυτος *a.* αποδωσει (THV) et non *add.* (S).
5. *om.* αν *p.* οπως (THV) et non *add.* (S). — *om.* οτι *a.* απεχουσιν (TH) et non *add.* (SV).

---

compassion, la religion, la pénitence, et dès lors il affecte un sentiment qu'il n'éprouve pas, ce qui est bien l'hypocrisie. Comment donc pourrait-il compter sur une récompense? Il faut ici prendre « pour être vu » au sens strict; il en serait autrement de la vanité qui viendrait se mêler à un acte vertueux. — Le mot de « récompense » s'explique parce que la prière elle-même est pour les Juifs un acte obligatoire, dont l'observance doit avoir son salaire.

2-4. L'AUMÔNE.

2) L'importance de l'aumône dans la religion juive résulte précisément du sens d'aumône donné à צדקה qui signifiait « justice », et la même dérivation en arabe vient probablement des Juifs. Chez les musulmans comme chez les Juifs, l'aumône est très spécialement un devoir religieux. Celui qui donne « pour être vu » vise donc la réputation de pieux plutôt que de compatissant. C'est de l'hypocrisie; οἱ ὑποκριταί ne désigne pas les Pharisiens par leur nom; il pouvait y en avoir d'autres, mais la mention des synagogues indique bien une affectation de piété. σαλπίζω ici non pas « sonner », mais « faire sonner » de la trompette, comme le héraut pour attirer l'attention sur ce qu'il va proclamer : cf. Achille Tatius VIII, 10 (cité par *Klost.*) ὑπὸ σάλπιγγι... καὶ κήρυκι μοιχεύεται. Cette trompette est évidemment métaphorique (*Chrys.*); cf. *buccina famae* (*Juvén.* XIV, 152) et *buccinator existimationis meae* (CIC. *Fam.* XVI, 21, 2). En Orient la curiosité, l'oisiveté, la lumière font des rues et des places des lieux de spectacle; la synagogue était le théâtre où se faisaient les réputations de sainteté.

— ἀπέχω est l'expression courante des papyrus pour « donner reçu » (ἀποχή). On peut donc l'entendre ici au sens presque technique de celui qui a donné reçu de ce qui lui était dû. Le présent a le sens du parfait, à cause de la préposition. Dans les reçus on trouve régulièrement ἀπέχω ou ἔσχον (*MM.*). Ovide (*Fast.* III, 389) : *merces mihi gloria datur.*

3) Figure familière, charmante d'abandon. Cf. Épictète (IV, 8, 17, citant Euphrates) : ᾔδειν, ὅσα καλῶς ἐποίουν, ὅτι οὐ διὰ τοὺς θεατὰς ἐποίουν, ἀλλὰ δι' ἐμαυτόν. Le stoïcien n'agit pas pour être vu du vulgaire, mais pour sa satisfaction personnelle. Épictète, le plus religieux des philosophes, ajoute Dieu : πάντα ἐμαυτῷ

[2]Lors donc que tu fais l'aumône, ne sonne pas de la trompette devant toi, comme font les hypocrites dans les synagogues et dans les rues, afin d'être loués par les hommes; en vérité je vous le dis, ils ont reçu leur récompense. [3]Pour toi, quand tu fais l'aumône, que ta main gauche ne sache pas ce que fait ta main droite, [4]afin que ton aumône soit dans le secret; et ton Père qui voit dans le secret, te le rendra. [5]Et lorsque vous priez, ne soyez pas comme les hypocrites; car ils aiment à prier debout dans les synagogues et aux angles des places, afin d'être vus des hommes; en vérité, je

καὶ θεῷ. Le disciple de Jésus ne doit même pas savoir s'il a fait la charité. L'union des deux mains est naturelle et signifie l'intimité de deux personnes dans Hamasa 422, 22 cité par Wellh., et interprété par Freytag : *Et sinistra manus si adficitur, a dextera salutem non assequitur.*

Le mot de Prov. XXI, 14 : « un don fait en secret apaise la colère » est d'une politique avisée; ce texte mal compris a fait dire à R. Eléazar (IIe s. ap. J.-C.) : « celui qui fait la charité en secret est plus grand que notre maître Moïse » (*Baba bathra,* 9b.), car Moïse craignait la colère (Dt. IX, 19). On voit la différence des enseignements, même quand ils paraissent coïncider.

4) ἐν τῷ κρυπτῷ est le *leitmotiv* de toute cette triple péricope.

Le disciple doit agir dans le secret. Si la bonne action a son rayonnement utile (v, 16), la publicité ne doit pas être cherchée pour elle-même. Dans ce cas Dieu donnera une récompense. Pour cela il faut qu'il voie dans le secret, ce qui ne fait pas de doute, mais ce qui est dit pour un certain rythme de la phrase. Cela suffit. Cependant l'esprit sémitique (cf. *Exod. rabba* c. VIII; Bischoff, p. 72) pouvait aisément être porté à un parallélisme par contraste, d'où l'addition : ἐν τῷ φανερῷ *Diat.-ar. syrsin. pes. a b c g*[1] et plusieurs mss. grecs du type d'Antioche (W etc.). On serait plutôt tenté de dire que Dieu rendra dès à présent dans le secret, mais le second ἐν τῷ κρυπτῷ dépend de βλέπων qui sans cela demeurerait en l'air. Que Dieu voie tout, même dans les ténèbres, cela est dit Job. XXXIV, 21 s.; Ps. CXXXIX, 12. La seconde locution ἐν τῷ κρυπτῷ étant commandée par la première, il est inutile de prendre ἐν comme représentant un *beth* sémitique après « voir ».

5-6. La prière.

Le rythme est exactement le même que pour l'aumône, phrase par phrase, avec cette seule différence que dans ce cas et le suivant le pluriel (texte critique contre texte reçu) est employé pour la comparaison avec les hypocrites. C'est le plus naturel; dans le premier cas la monition commence par le singulier, mais après le pluriel du v. 1. On constate ici une certaine souplesse même dans le rythme le plus exact; cf. v, 6 et 18.

5) Ce que Jésus blâme, c'est ce que le français familier nomme si bien la pose (ἑστῶτες) ou l'attitude affectée, dans le dessein d'être vu. L'islam a conservé sur ce point comme sur d'autres l'ancienne tradition de l'Orient. Quand retentit l'appel à la prière, le musulman, même dehors de chez lui, se fait apporter un

ἀνθρώποις· ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἀπέχουσιν τὸν μισθὸν αὐτῶν. 6σὺ δὲ ὅταν προσεύχῃ, εἴσελθε εἰς τὸ ταμεῖόν σου καὶ κλείσας τὴν θύραν σου πρόσευξαι τῷ πατρί σου τῷ ἐν τῷ κρυπτῷ· καὶ ὁ πατήρ σου ὁ βλέπων ἐν τῷ κρυπτῷ ἀποδώσει σοι. 7Προσευχόμενοι δὲ μὴ βαττολογήσητε ὥσπερ οἱ ἐθνικοί, δοκοῦσιν

7. βαττο... (S) ou βαττα... (THV).

---

tapis et prend l'attitude rituelle, tourné vers la Mecque. L'hypocrite en fait autant au moment voulu, dans l'angle d'une place où il ne sera pas dérangé par le passage des bêtes de somme. Jésus ne parle que de ceux qui agissent ainsi pour être vus; mais ils se recrutent naturellement parmi ceux qui fréquentent les synagogues.

6) Ce n'est pas que la prière en commun soit interdite; Jésus enseignera expressément le contraire (XVIII, 19). Il s'agit toujours de l'attitude d'un particulier. Les termes ne sont guère moins figurés que lorsqu'il s'agit de la trompette. On peut prier sans affectation et ne pas se croire pour cela obligé de fermer sa porte. Mais l'image est expressive : Épictète (I, 14, 13) : ὥσθ' ὅταν κλείσητε τὰς θύρας καὶ σκότος ἔνδον ποιήσητε, μέμνησθε μηδέποτε λέγειν ὅτι μόνοι ἐστέ· οὐ γὰρ ἐστέ, ἀλλ' ὁ θεὸς ἔνδον ἐστίν... passage tellement semblable qu'on serait tenté de conclure à une réminiscence, s'il ne venait très naturellement dans le thème de la science de Dieu. Fermer sa porte était donc une expression suggérée par le sujet. Néanmoins il y a là une invitation à la prière en secret qui sera le plus souvent une prière mentale, d'où ces *orationes secretae* usitées dans les ordres anciens après l'office liturgique, avant le grand développement officiel de la méditation, surtout depuis le XVI^e^ siècle. — ταμιεῖον ou plus tard ταμεῖον, endroit secret où l'on met les provisions, surtout précieuses, d'où : chambre retirée. — ἀποδώσει dans ce cas particulier de la prière pourrait signifier « exaucera » (*Wellh.*). Cependant ce mot doit avoir le même sens les trois fois, et pour les Juifs la prière étant un devoir, comme elle l'est encore pour nous, elle pouvait avoir sa récompense propre, même la prière qui loue Dieu sans songer à lui demander une faveur spéciale. — Un parallélisme strict avec le cas précédent conduirait à supprimer τῷ avant ἐν τῷ κρυπτῷ (1°) comme ont fait D codd. *syrsin it af Diat.-ar.*, mais cette tournure serait impossible au v. 18, et notre verset sert en quelque sorte de transition. Il eût été inutile de dire : « en secret », les portes étant fermées. La pensée évolue selon un rythme qui permet des modulations.

7-15. LA PRIÈRE DES DISCIPLES (cf. LC. XI, 1-4).

Ce passage rompt évidemment le rythme si net des trois cas où la pratique des disciples est opposée à celles des hypocrites ou des Pharisiens. Le centre en est l'enseignement du *Pater*, placé par Lc. dans un autre endroit. Il ne faisait donc pas partie du discours sur la montagne dans son état premier. Comme dans Lc., le *Pater* est précédé d'une introduction, mais différente. Celle de Mt. se soude très bien à ce qui précède, surtout en ceci que le thème est le même, la prière, et parce que cette prière est adressée au Père des disciples.

vous le dis, ils ont reçu leur récompense. 6 Pour toi, lorsque tu pries, entre dans ta chambre, et ta porte fermée, prie ton Père qui est dans le secret; et ton Père qui voit dans le secret, te le rendra. 7 Or lorsque vous priez, ne bredouillez pas, comme les gentils, car il leur semble qu'ils seront exaucés grâce à leur flux de paroles.

Cependant ce contexte, partant d'avis donnés à chacun en particulier, met moins en relief que l'introduction de Lc. le caractère du *Pater* comme prière de la nouvelle communauté, et il semble bien que la prière des gentils n'est pas ici leur culte officiel, mais procède de la dévotion particulière. Encore est-il que, sûrement par un souvenir traditionnel de l'institution du *Pater*, dans ce passage Jésus cesse d'employer le singulier et les disciples sont opposés comme un tout aux païens. Le *Pater* sera donc bien leur prière par excellence, quoiqu'il soit ici envisagé comme répondant aux besoins des particuliers, plutôt que comme prière liturgique. Tout concorde donc à prouver que tout ce passage est hors de son cadre primitif. Le cadre de Mt. comporte cet enseignement que chacun en priant prie avec tous et pour tous.

7) βατταλογέω (א B seuls) ou βαττολογέω. 1) On a supposé (*Klost. Deb.* etc.) une formation hybride d'un mot araméen *battaltha* et d'un mot grec, λόγος, pour exprimer l'araméen אמר בטלתא, employé ici dans le *syrsin;* cf. *syropalest.* לא אמרין מלין בטלתין. La présence de *Raca* (v, 22) donne un certain appui à cette hypothèse. Le sens serait excellent : « dire des choses vaines ». La ματαιολογία et la πολυλογία sont jointes dans Hermès Trismég. 49, 39, cité dans *Thes.* — 2). Mais une formation hybride ne saurait être acceptée que si le grec ne fournissait rien. Or une onomatopée a créé le mot βατταρίζω « bredouiller », et c'est ainsi que s'explique le nom de Battos (*Hérod.* IV, 155), ἰσχνόφωνος καὶ τραυλός, « qui bégaie ». Cf. encore βάτταρος dans *Hérondas,* II et Battarus dans *Poet. Lat. min.,* II, p. 73. La formation de βαττολογέω d'après Battos serait assez naturelle, et Mt. a pu employer ce mot d'autant plus volontiers que l'araméen était probablement *battaltha.* Ce mot se retrouve dans Simplicius sur l'Enchiridion d'Épictète 27, et il serait étonnant qu'il l'ait emprunté à l'évangile ou aux chrétiens. Quant à βατταλογέω, ce serait pour βατταλολογέω, d'après βάτταλος, surnom donné à Démosthène, et, d'après MM. à cause de sa faconde oratoire; mais ce n'est pas l'explication que donnaient les anciens de ce surnom. Si donc l'on s'en tient à βαττολογέω, le sens sera à l'origine bégayer, mais aussi bredouiller, deux défauts qui viennent du désir d'aller vite. On bredouille parce qu'on veut dire beaucoup de choses en peu de temps. Les anciennes versions (*lat. cop. syrcur.* et *pes.*) l'ont entendu du bavardage. Il faut y voir un flux de paroles inutiles comme font les gens peu cultivés qui exposent leur affaire à des hommes de loi.

Littré cite Sévigné 302 : « Il me bredouilla l'autre jour mille protestations ».

Ceux qui sont en cause ne sont plus les hypocrites (mauvaise leçon de B et de *syrcur.*) mais les gentils. C'est peut-être une allusion aux formules précises (*carmina*) qu'il fallait adresser à la divinité compétente, en faisant appel, pour n'omettre personne, aux divinités dont on ne savait pas le nom. Ou c'est

γὰρ ὅτι ἐν τῇ πολυλογίᾳ αὐτῶν εἰσακουσθήσονται. 8 μὴ οὖν ὁμοιωθῆτε αὐτοῖς, οἶδεν γὰρ ὁ πατὴρ ὑμῶν ὧν χρείαν ἔχετε πρὸ τοῦ ὑμᾶς αἰτῆσαι αὐτόν.

8. *om.* ο θεος *a*. ο πατηρ (TSV) et non *add.* (H).

---

simplement une allusion aux frais d'éloquence que faisaient les païens pour persuader les dieux : *et hoc nugatorii studii genus etiam ad Deum prece flectendum transferre conantur, arbitrantes sicut hominem iudicem verbis adduci in sententiam* (*Aug.*). La littérature, étant sous l'influence de la philosophie, blâmait qu'on *fatiguât* les dieux (Sén. *ep.* xxxi, 5), mais c'était bien le courant de la dévotion païenne (*Martial*, vii, 60. 3 etc. *cum votis sibi quisque te fatiget, Et poscat dare, quae dei potestis*), dévotion plus familière que celle des Juifs, mais moins consciente de l'éminence de la nature divine. Les Juifs priaient longtemps, mais ils savaient qu'il ne faut pas beaucoup de mots (Eccle. v, 1; Eccli. vii, 14 etc.). Aussi bien Jésus recommandera une prière instante, qui pourra être longue (Lc. xviii, 1 ss.). En même temps qu'il inspire la confiance filiale, il relève l'omniscience de Dieu qui n'a pas besoin d'être informé de tout ce qu'on désire. Peut-être quelques prières récentes tombent-elles sous le reproche ici formulé, mais l'office liturgique et le rosaire non pas, car ce ne sont point des prières où chacun plaide sa cause auprès de Dieu avec tous les artifices de la persuasion; ce sont des élévations où chacun s'associe à l'Église pour louer Dieu et lui exprimer des besoins très généraux dans des termes traditionnels.

8) Prise à la lettre et isolée, cette sentence pourrait conduire à ne rien demander du tout. Et cependant Jésus va enseigner à demander le pain. Ce qu'il condamne ici, c'est donc bien la prétention d'informer Dieu par de longs discours : *aliud est enim narrare ignoranti, aliud scientem petere. In illo indicium est, hic obsequium* (*Jér.*). Nous ne lui faisons pas connaître nos besoins, nous en prenons conscience, une conscience souvent douloureuse, qui nous oblige à recourir à son secours.

9-15. L'oraison dominicale (Lc. xi, 2-4).

Sur les différences entre Mc. et Lc., voir le commentaire de Lc., où nous essayons de montrer que c'est lui qui a abrégé; le texte de Mt. est donc primitif.

On continue à prétendre que le *Pater* n'est point une prière propre aux chrétiens, mais une prière inspirée par l'esprit juif. Or si Jésus n'a point exclu d'autres formules de prière, il a bien entendu remettre à ses disciples la forme qui leur convenait le mieux. Il ne pourrait être question de chercher partout dans les écrits rabbiniques des points de contact isolés. Les Juifs ont aussi une prière, qui est la prière par excellence (*Tephillah*); c'est elle qui peut servir de point de comparaison. D'après le Talmud (*Meg.* 17^{b}) cette prière, nommée les *dix-huit* bénédictions (*chemoné-'esré*) malgré l'addition d'une dix-neuvième, a été ordonnée par Simon, simple ouvrier, sur la commission de R. Gamaliel II à Jabné, donc après la ruine de Jérusalem. M. Elbogen (*Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung* p. 28 ss.) croit que

[8] Ne leur ressemblez donc pas, car votre Père sait ce dont vous avez

les éléments en sont plus anciens, mais le groupement doit bien dater au plus tôt de cette époque. Les deux recensions, palestinienne (dans *Le Messianisme...* p. 338 ss.) et babylonienne ne diffèrent que par des détails. La prière commence par un hymne (I) à Dieu, le Dieu des pères, etc.; (II) qui guérit, ressuscite; (III) est Saint. Viennent ensuite les demandes : (IV) de science et d'intelligence; (V) implorant le retour à Dieu; (VI) le pardon des péchés; (VII) lui demandant de juger la cause d'Israël; (VIII) de guérir ses plaies; (IX) de le bénir au temporel et au spirituel; (X) de rassembler les tribus d'Israël; (XI) d'établir son règne; (XII) de punir ses ennemis, surtout les hérétiques; (XIII) de récompenser les justes; (XIV) d'instaurer Jérusalem et le règne de David. Une instance générale pour être exaucés (XV) est suivie d'actions de grâces et de bénédictions (XVI-XVIII [XIX]).

Qu'il soit impossible de ramener les demandes à un certain ordre, c'est ce que concède M. Elbogen, en attribuant le désordre à l'existence antérieure de certains morceaux; on l'expliquerait aussi par la préoccupation intense des destinées d'Israël qui reviennent toujours au premier plan. C'est éminemment une prière nationale.

Qu'y a-il de commun entre la *Tephillah* et le *Pater?* La succession de l'hymne et des demandes, thème obligé de la prière chez les Juifs (Dan. III 25 ss.; IX, 4 ss. etc,). Encore le *Pater* ne contient aucun éloge de Dieu, invoqué seulement comme Père du ciel, et il passe immédiatement à la prière. Il est vrai que la sainteté de Dieu et son règne sont des idées dominantes dans les deux prières. C'était tout le fond de l'Ancien Testament. Mais nous sommes ici à la bifurcation d'une voie. Chez les Juifs la sanctification de Dieu lui viendra d'Israël, et son règne sera le règne d'Israël. Jésus parle d'une façon très générale, ramenant tout à l'accomplissement de la volonté divine.

Les deux prières demandent à Dieu des avantages temporels et surtout spirituels, à savoir le pardon des péchés, la perpétuelle supplication des prophètes. Mais le pardon des péchés pour les Israélites depuis le temps des Juges, est le point de départ obligé de la prospérité accordée à la nation; il n'exclut pas le désir de la vengeance, tandis que le disciple ne sera pardonné que s'il pardonne tout d'abord.

Donc non seulement le *Pater* est plus ordonné, plus concis; ce ne sont que des avantages de forme. Il est conçu dans un esprit tout différent. Si Jésus a connu une *tephillah* semblable à celle de Gamaliel, il l'a donc expurgée soigneusement de tout élément nationaliste. Pouvait-il le faire s'il n'avait eu une conception tout autre de l'enseignement des Écritures? Et alors ne faut-il pas conclure simplement qu'il a interprété l'Écriture autrement que les Rabbins? Qu'il y ait une source commune à la base des deux prières, cela est évident. Mais on peut dire que cette source elle-même a été épurée par Jésus, comme les éléments législatifs de la Loi, et que sa prière est conçue dans un autre esprit, celui qui apprend à ses disciples à prier Dieu comme père. Il s'en faut beaucoup que l'idée de paternité ait la même importance dans la *Tephillah*, et elle n'est pas la même, puisque notre Père y signifie le père des Juifs. Expli-

9 Οὕτως οὖν προσεύχεσθε ὑμεῖς
Πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς·
· ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου,

quera-t-on par un hasard que la prière enseignée par Jésus n'avait pas à être changée pour devenir la prière de tous les chrétiens, juifs ou gentils?

Il faut dire aussi un mot du *Qaddich*. Elbogen (*l. l.* p. 92 ss.) estime que les deux idées principales de cette prière sont antérieures à la ruine de Jérusalem, quoique, comme prière liturgique complète, le *Qaddich* n'apparaisse que vers l'an 600. Ces idées sont celles de sanctification de Dieu et d'avènement de son règne ; et leur ancienneté est bien assurée, puisqu'elles sont exprimées dans Dan. II, 20; Ps. CXIII, 2. Ce qui ressemble vraiment au *Pater*, c'est le début du *Qaddich* actuel : « Que son grand nom soit magnifié et sanctifié (Ez. XXXVIII, 23) dans le monde qu'il a créé selon son vouloir; qu'il fasse régner son règne »... Mais ce pourrait bien être une façon plus développée et plus récente de dire : « que son grand nom soit béni à jamais », formule de José b. Khalafta, vers 150 (dans *Siphré* Deut. § 306 [132 b], cité par M. Elbogen), qui serait le noyau du *Qaddich*.

On voit que le *Pater* se rattache à l'A. T., c'est-à-dire à la révélation divine, ce qui ne saurait étonner, mais il est libéré de toute attache à l'esprit propre du judaïsme. C'est à tel point qu'il pourrait être la prière de quiconque croit en Dieu. Mais ce qu'il y a d'admirable, c'est que son sens profond, que les disciples ne pouvaient encore pénétrer, convient aux chrétiens les plus parfaits. Les mêmes mots peuvent être la substance d'une prière simplement méditée et conduire à la contemplation. C'est une prophétie des sentiments qui devaient animer les âmes saintes dans l'Église née de la Rédemption; c'est le *breviarium totius evangelii* (TERT. *De orat.* 1).

La prière contient d'abord une *captatio benevolentiae* (*Aug. Thom.*), 9b; puis six formules en deux séries, les trois premières étant des vœux relatifs à la gloire de Dieu, 10; les trois dernières étant des demandes relatives aux hommes, 11-13. Mais on pourrait aussi regarder les premiers mots comme un hommage spontané parti du cœur.

9) οὕτως avec un futur impératif; Jésus indique donc formellement la prière que les disciples devront dire. La *Didachè* (VIII) ordonne même de réciter cette prière trois fois par jour. *Docet sic orare*, mais : *non prohibet aliud ab hoc orare* (*Thom.*). Dès le temps de Justin (I *Apol.* LXV) l'Église faisait en commun d'autres prières.

Toute prière commence par des louanges; le *Chemoné 'esré* ne manquait pas à cette règle, et le nombre en augmentait toujours, car c'était le moyen de se concilier la bienveillance de celui qu'on priait. Jésus réduit cette louange à quelques mots : « notre Père qui est dans les cieux » (*Aug.*). Encore n'est-ce point ici un procédé pour se faire bien voir, mais un encouragement pour celui qui prie. *Requiruntur duo ad dantem, quod possit, et velit... si enim est pater, vult utilitatem filiorum... si enim est in coelis, potest quod vult* (*Thom.*). Père était chez les Grecs et les Romains un titre d'honneur pour la divinité, plutôt qu'un appel au sentiment paternel. Depuis les temps de Moïse, Dieu était le

besoin avant que vous le lui ayez demandé. 9 Vous donc, priez ainsi :

père d'Israël (*RB.*, 1908, p. 481 ss.), et avec le progrès de la religion individuelle, chaque Israélite pouvait user du droit de le nommer son père : ce n'était le cas qu'assez rarement (Eccli. XXIII, 1, 4; Sap. II, 16; XIV, 3; Tob. XIII, 4; Jubilés I, 24), et jamais, semble-t-il, sans évoquer plus ou moins le souvenir d'Israël. Dans la formule de Jésus, *notre* a paru secondaire et ajouté par Mt. Mais c'est précisément l'intermédiaire entre le *Père* de Luc, plus intelligible aux gentils, et le Dieu père d'Israël. Jésus s'adresse à la nouvelle communauté des siens, sans la limiter par aucun exclusivisme national, si bien que tout homme peut prononcer ces mots, à la condition de se regarder comme le frère des autres hommes. Mais combien leur sens est plus plein pour le chrétien, car « celui qui nomme Dieu son père confesse par cette appellation la rémission des péchés, et la remise du châtiment, et la justice, et la sanctification, et la rédemption, et l'adoption, et le titre d'héritier, et celui de frère du Fils unique, et la direction de l'Esprit-Saint » (*Chrys.*). — ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς (om. par Lc.) est l'araméen דבשמיא. Dans Mc. XI, 25; cf. Lc. XI, 13, tandis que Mt. emploie cette formule ou une équivalente vingt fois. Dira-t-on qu'il l'a empruntée à l'usage juif, ou n'est-il pas beaucoup plus vraisemblable qu'il a conservé plus textuellement le langage de Jésus? Chrys. et Aug. ont pris soin de montrer que si Dieu n'est pas renfermé dans le ciel, comme tout Israélite le savait (Jér. XXIII, 24), cette expression est utile aux imaginations simples. Les parfaits trouvent Dieu en eux-mêmes, mais on peut bien qualifier la prière d'élévation, parce que les choses spirituelles sont comme un domaine supérieur (métaphore inévitable!) au monde des corps. Le ciel, élevé au-dessus de la terre, est en quelque sorte leur région, et par conséquent le séjour de Dieu. Ce fut un grand progrès de la pensée religieuse de nommer Dieu le Dieu du ciel; c'était le dégager de toute attache avec le monde que nous habitons, le mettre dans une atmosphère transcendante, reconnaître son domaine souverain. Jésus a donc conservé cette désignation, conforme à notre manière de sentir : πάντες τὸν ἀνωτάτω τῷ θείῳ τόπον ἀποδιδόασι (ARISTOTE, *De coelo*, I, 3), qui n'est qu'une invitation à concevoir des idées moins indignes de Dieu : *tolerabilior est opinio eorum... in cœlo potius credant esse, quam in terra : ut cum aliquando cognoverint dignitatem animae cœleste etiam corpus excedere, magis eum quaerant in anima, quam in corpore etiam cœlesti* (*Aug.*). Aussi pour un Augustin, *in cœlis* signifie *in sanctis;* pour tout le monde c'est un appel à sortir de leur ambiance misérable, et à s'élever plus haut, vers le Père.

— Après cette invocation au Père, ou cette adoration du Père, vient l'expression de trois vœux. Ce sont des demandes puisqu'on s'adresse à Dieu, le succès dépendant de lui, et parce que nous y sommes intéressés. Mais on peut aussi envisager en première ligne, l'honneur et en quelque façon le bien de Dieu. L'âme humaine ne peut pas s'élever plus haut que par cet amour de bienveillance, cette véritable amitié qui excite en elle des désirs en faveur du souverain bien qu'elle aime.

ἁγιασθήτω est difficile. Le verbe ἁγιάζω n'existe pas en grec, mais, comme les verbes en ἄζω, il doit avoir le sens factitif, donc sanctifier.

Or s'il est évident qu'on ne peut rendre Dieu plus saint, on peut sanctifier son

10 ἐλθάτω ἡ βασιλεία σου,
γενηθήτω τὸ θέλημά σου,
ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς·
11 τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον
δὸς ἡμῖν σήμερον·

nom, c'est-à-dire reconnaître sa sainteté. Le concept de sainteté a passé par différentes phases. Dans l'A. T. il signifie un attribut suprême et inaccessible propre à Dieu, par lequel il est redoutable à ceux qui l'abordent, à moins qu'il ne les admette à sa familiarité. Dès lors ils lui sont consacrés, et par là même sanctifiés. En effet, quand Dieu se manifeste comme saint, cela est d'abord synonyme de redoutable : Lev. x, 3; Is. xxix, 23, même Ez. xx, 41; xxviii, 22.25. Cependant on trouve dans Ez. xxxvi, 21.23 ss. une modification de l'ancien concept. La sainteté est la perfection morale absolue, et ceux que Dieu sanctifie sont rendus parfaits dans l'ordre moral. Lors donc qu'il a exercé cette action purifiante sur les siens, ils le sanctifient, c'est-à-dire reconnaissent sa sainteté, propagent sa sainteté. Ce sens de perfection morale est aussi celui des Ps. de Salomon (xvii, 28.48.49) et du N. T.

Ce doit donc être le sens ici. Aug. *id est, ita illis innotescat Deus, ut non existiment aliquid sanctius, quod magis offendere timeant* insiste trop sur la crainte. En traduisant « soit glorifié », Chrys. se contente d'une idée vague. Manifestement l'évocation de la sainteté indique que le titre de Père doit être prononcé avec un profond respect, mais la sainteté est un attribut positif qui consent à se communiquer. Chaque fois que Dieu agit dans l'ordre moral, c'est pour faire œuvre de sainteté. Il est souverainement désirable que l'homme reconnaisse ce rayonnement, et par là même souhaite de le voir réalisé, *non in te, sed in nobis* (Jér.). Dans ce sens le vœu est eschatologique, non qu'il ait pour objet la manifestation suprême de la sainteté de Dieu par le jugement, mais parce qu'il envisage désormais son action comme une œuvre de sainteté à laquelle les chrétiens seront associés. Cyprien a seulement un peu forcé la note en écrivant : *sed quod petamus a Domino ut nomen eius sanctificetur in nobis... id petimus et rogamus, ut qui in baptismo sanctificati sumus in eo quod esse cœpimus perseveremus* (*De dom. orat.* 12).

Le « nom » de Dieu est précisément cet aspect par où l'être inaccessible se manifeste à nous, et qui nous permet d'entrer en relations avec lui.

Les Pères ont donc compris ces mots comme une véritable prière, qui est dans notre intérêt, sans préjudice de la glorification désintéressée qui émane du pur amour de Dieu. On peut désirer le rayonnement de la sainteté de Dieu pour lui-même, sans penser au profit spirituel qu'on en retirera.

10) Du principe de la sainteté, Jésus descend à l'ordre social où elle doit se réaliser parmi les hommes : c'est le règne de Dieu. Il faut demander sa venue. Ce souhait suppose que le règne est à venir, mais pas plus que l'avènement de la sainteté divine. Si l'action des hommes est supposée dans le premier vœu et dans le troisième, elle ne saurait être indifférente au second. La venue du règne dépend de Dieu, mais outre que la prière des hommes est déjà une préparation à ce règne, il dépend d'eux aussi de le procurer, comme l'explique

Notre Père qui es aux cieux : que ton nom soit sanctifié, [10]que ton règne arrive, que ta volonté se fasse sur la terre comme au ciel ; [11]donne-nous aujourd'hui notre pain de chaque jour ;

la troisième demande, en faisant la volonté de Dieu. En effet le règne de Dieu existe déjà, et son exercice est parfait dans le ciel où les anges font la volonté de Dieu ; Ps. CII, 19 ss. ἡ βασιλεία αὐτοῦ πάντων δεσπόζει... λειτουργοὶ αὐτοῦ ποιοῦντες τὰ θελήματα αὐτοῦ. On n'a pas à souhaiter que Dieu fasse sa volonté ; cela dépend de lui seul ; mais on peut souhaiter que cette volonté soit obéie sur la terre, comme elle l'est dans le ciel. Cyprien : *non ut Deus faciat quod vult, sed ut nos facere possimus quod Deus vult... oramus et petimus ut fiat in nobis voluntas Dei.* Le même développe admirablement ce que Dieu veut de nous, et comment serait établi son règne : *humilitas in conversatione, stabilitas in fide, verecundia in verbis, in factis iustitia, in operibus misericordia, in moribus disciplina.., Dominum toto corde diligere, amare in illo quod pater est, timere quod Deus est, Christo nihil omnino praeponere... hoc est voluntatem patris implere* (*De Dom. or.* 14 et 15).

Les stoïciens ont su engager l'homme à conformer sa volonté à celle de Dieu ; Sénèque (ep. IX, 3, 20) : *placeat homini quidquid deo placuerit ;* Épictète (II, 17, 22) μηδὲν ἄλλο θέλε ἢ ἃ ὁ θεὸς θέλει, mais cet enseignement est singulièrement obscurci par le déterminisme. Les Israélites savaient mieux que l'homme doit obéir au Dieu vivant. Juda fils de Theima disait : « Sois fort comme la panthère, léger comme l'aigle, vite comme la gazelle, héros comme le lion pour faire la volonté de ton père qui est dans les cieux » (*Aboth,* V, 20). R. Eliézer (commencement du second siècle) disait à Dieu : « Fais ton bon plaisir en haut, et donne le repos d'esprit à ceux qui te craignent ici-bas, et fais ce que tu as pour agréable » (*Berachoth* 29 b) : Dieu commande, et l'homme obéit.

La prière du *Qaddich* demande plutôt : « que votre (ou leur) prière soit acceptée et que votre (ou leur) désir soit accompli ainsi que le désir de toute la maison d'Israël. » Dans la prière de Jésus, le disciple a le sentiment que tout ce que Dieu veut est parfait, et qu'il est souhaitable que sa volonté se fasse en nous et par nous, car c'est ainsi que son nom sera sanctifié par notre sanctification (I Thess. IV, 3). Elle mêle dans une même œuvre l'action de Dieu et celle de l'homme. Et cependant un amour plus parfait, se servant des mêmes paroles, peut s'arrêter dans l'admiration et la contemplation de la volonté divine.

Sans doute cette troisième demande suppose que la volonté de Dieu ne s'accomplit pas aussi bien sur la terre qu'au ciel, mais, en même temps que le règne viendra, l'accord sera mieux réalisé. Sa perfection est entrevue dans l'avenir. De sorte que les trois vœux ont bien un caractère eschatologique, mais qui n'exclut pas un temps intermédiaire, une préparation avant la consommation. Il n'y a aucune raison de penser que Mt. aurait ajouté la troisième demande pour atténuer le caractère eschatologique de la seconde. Elle est de plus nécessaire au parallélisme de 3 + 3. C'est donc Lc. qui l'a retranchée.

Les trois élévations descendent dans un ordre admirable de Dieu jusqu'à l'homme, qui va être plus directement en scène dans les trois dernières demandes.

11) Sur ἐπιούσιος cf. sur Lc. XI, 3. L'opinion de Debrunner ἐπὶ τὴν οὖσαν, c'est-à-

12 καὶ ἄφες ἡμῖν τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν,
ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφήκαμεν τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν·
13 καὶ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν,
ἀλλὰ ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ.

dire ἡμέραν (le jour actuel) a été approuvée par Thumb (*Griech. Gram.* de Brugmann, 4e éd., p. 675), qui trouve l'analogie très satisfaisante avec ἐπιμήνιος (*Polybe*) « le mois courant ».

Cependant μήν entre dans la composition de ce mot, tandis que ἡ οὖσα n'a pas été trouvé en sous-entendant ἡμέρα, alors que c'est le cas de ἡ ἐπιοῦσα (participe de ἐπιέναι). Aussi bien le sens doit être le même, car ἡ ἐπιοῦσα, « le jour qui vient » n'est pas nécessairement le lendemain (Platon, *Criton*, 44 A et Lysias, c. *Eratosth.* 17 καὶ ἐγὼ τοιαῦτα πεπυσμένος, τῆς ἐπιούσης νυκτὸς διέπλευσα, c'est-à-dire : la nuit venue). Il suffit de supposer que la prière est faite le matin pour la journée. Le σήμερον de Mt. est très fort dans ce sens. Il serait étrange de dire : donne-nous aujourd'hui notre pain de demain (cf. VI, 34).

L'araméen était probablement דיומא, « du jour », comme ἡ ἐπιοῦσα a traduit יום dans Prov. XXVII, 1. La question doit donc être résolue dans le sens de la traduction latine *quotidianum* (*Cypr. Aug.*) et de Chrys. ἐφήμερον, contre le sens relevé d'Origène et de Jérôme (*supersubstantialem*, mais seulement dans le Comm. de Mt.). Sur l'évangile selon les Hébreux qui avait *Mahar*, « du lendemain », cf. *RB.* 1922, p. 327 s.

Le δός de Mt. implique que chaque matin on fait cette prière pour la journée. Le δίδου avec καθ' ἡμέραν (Ex. XVI, 5) de Lc. est plus général et suppose que la prière prévoit tout l'avenir, ce qui paraît bien être secondaire.

12) La formule de Mt. « nos dettes » garde l'image transcrite par Lc. en « nos péchés ». De même « nos débiteurs » est moins élégant que παντὶ ὀφείλοντι ἡμῖν. Si l'on reconnaît ces retouches de Lc., pourquoi ne pas reconnaître aussi ses retranchements? — L'idée de dette pour péché est tout à fait juive. « Les Targums ont חובא « dette » pour « péché » (Gen. XX, 9), « culpabilité » (XXVI, 10), « transgression » (XXXI, 36), « iniquité » (Jer. XVI, 10) (*McNeile*). — ὡς indique bien une comparaison, mais non pas une proportion exacte. Il faut avoir pardonné si l'on veut être pardonné. Il n'est pas dit que Dieu pardonnera « dans la mesure où vous aurez pardonné », parce que Jésus exige de nous un pardon complet. En rendant ὡς καὶ ἡμεῖς par καὶ γὰρ αὐτοί, Lc. exprime la même pensée avec nuance : si nous-mêmes pardonnons, combien plus Dieu pardonnera!

Mt. a l'aor. ἀφήκαμεν pour bien marquer que le pardon doit être acquis. Lc. emploie le présent qui convient bien à καὶ γὰρ αὐτοί, puisque ceux qui prient comparent ce qu'ils font en ce moment à ce qu'ils demandent de Dieu. Des deux façons le pardon doit être acquis comme l'expliqueront les vv. 14 et 15 (Eccli. XXVIII, 2). L'aoriste et le présent pourraient être deux traductions d'un participe présent araméen. La traduction de *syrsin.* (cf. Aphraate) « de sorte que nous pardonnions » est un contresens, peut-être d'après le Diatessaron.

13) Deux membres distincts. Sur le premier, cf. Lc. XI, 4. L'exégèse a toujours été préoccupée de deux pensées : Dieu ne peut faire la proposition du

12 et remets-nous nos dettes, comme nous-mêmes remettons à ceux qui nous doivent; 13 et ne nous induis point en tentation, mais

mal: l'épreuve peut être bonne, et même la tentation peut avoir de bons résultats. Alors on a traduit ou expliqué : « Ne nous laissez pas succomber à la tentation », ce qui affaiblit le sens de εἰσενέγκῃς, ou encore: « ne nous engagez pas dans une tentation trop forte » (*Hil. Jér. Aug.*), ce qui ajoute au mot πειρασμός. On peut éviter ces deux inconvénients en entendant πειρασμός non pas d'une épreuve, mais d'une occasion de péché. Il faut toujours souhaiter et demander à Dieu de n'y pas être placé. Car il est la cause première et souveraine qui conduit tout. En nous induisant par le jeu des circonstances dans une occasion de péché, il ne nous induit pas en tentation comme ferait le démon, qui nous sollicite au mal. Nous lui demandons néanmoins de faire plus pour nous, par une providence spéciale, d'arranger notre vie de façon que nous ne soyons pas trop induits à pécher. Il est impossible que nous n'y soyons pas exposés de quelque manière; nous recommandons nos intérêts à notre Père. — La deuxième partie est, d'après Origène, virtuellement contenue dans la première, et c'est pourquoi Luc l'aurait omise (*De orat.* XXX, 1). Ce serait en effet le cas si on entendait comme lui τοῦ πονηροῦ du démon, avec *Chrys. Tert.* (*De fuga in pers.* 969 *c, sed erue nos a maligno*), *sa*. Dans ce cas en effet, être délivré ou préservé des embûches du malin, serait ne pas succomber à la tentation. Un grand nombre de modernes (même *Schanz*) entendent aussi ὁ πονηρός (comme XIII, 19. 38; Jo. XVII, 15; I Jo. II, 13; III, 12; Eph., VI, 16). Cependant le démon n'est certain pour Mt. que dans le seul cas de XIII, 19, et dans LXX cet adjectif ne s'entend jamais du démon; τὸ πονηρόν y figure souvent pour signifier le mal, et ce doit être aussi le cas ici, c'est-à-dire toute espèce de mal moral : ῥύσεταί με ὁ κύριος ἀπὸ παντὸς ἔργου πονηροῦ (II Tim. IV, 18). Le verbe ῥύομαι peut bien signifier préserver, mais il a plus ordinairement le sens de délivrer, à tout le moins d'un danger très imminent, si ce n'est d'un mal qui ait déjà atteint sa victime.

Enfin si ἀλλά ne marque pas une opposition absolue, puisque ce sont deux prières, il indique cependant quelque chose de plus. Non seulement Dieu ne nous induira pas dans une occasion dangereuse, mais encore il nous délivrera du mal qui toujours nous menace et qui peut-être déjà va nous atteindre. La première proposition étant négative équivaut presque à οὐ un peu comme s'il avait οὐ μόνον... ἀλλὰ καί.

La deuxième clause a donc un sens distinct de la première, mais nous ne saurions y voir une septième demande (*Aug.*). Car elle est si étroitement liée pour la forme et pour le sens avec la sixième, qu'on doit n'en faire qu'une seule (*Orig. Chrys.*), composée de deux aspects qui se complètent. Sans cette espérance positive qui nous montre en Dieu un libérateur, la sixième demande aurait quelque chose d'incomplet et laisserait sur une impression mélancolique, on dirait presque sur un ton mineur. Il importe, au moment où nous sentons le plus notre faiblesse, de ne pas borner le rôle du Père à quelque chose de négatif.

Aug. lui-même a bien montré l'union étroite des deux membres de phrase :

14 Ἐὰν γὰρ ἀφῆτε τοῖς ἀνθρώποις τὰ παραπτώματα αὐτῶν, ἀφήσει καὶ ὑμῖν
ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος· 15 ἐὰν δὲ μὴ ἀφῆτε τοῖς ἀνθρώποις τὰ παραπτώματα
αὐτῶν, οὐδὲ ὁ πατὴρ ὑμῶν ἀφήσει τὰ παραπτώματα ὑμῶν. 16 Ὅταν
δὲ νηστεύητε, μὴ γίνεσθε ὡς οἱ ὑποκριταὶ σκυθρωποί, ἀφανίζουσιν γὰρ τὰ
πρόσωπα αὐτῶν ὅπως φανῶσιν τοῖς ἀνθρώποις νηστεύοντες· ἀμὴν λέγω ὑμῖν,
ἀπέχουσιν τὸν μισθὸν αὐτῶν. 17 σὺ δὲ νηστεύων ἄλειψαί σου τὴν κεφαλὴν

15. τα παραπτωματα αυτων (HV) **plutôt que** *om.* (TS).
16. *om.* οτι *a.* απεχουσιν (TH) **et non** *add.* (SV).

Orandum est enim ut non solum non inducamur in malum, quo caremus, quod sexto loco petitur; sed ab illo etiam liberemur, quo iam inducti sumus. Quod cum factum fuerit, nihil remanebit formidolosum, nec omnino metuenda erit ulla tentatio.

Aucune raison de penser que Jésus lui-même n'a pas enseigné ainsi la dernière demande. C'est plutôt Luc qui a abrégé à son habitude.

14-15. Condition essentielle du pardon (cf. Mc. xi, 25). Si Mt. avait suivi Mc. servilement, il eût dû placer au même endroit (à propos du figuier) ce qu'il dit ici du pardon. On pourrait concevoir qu'il a détaché cette réflexion du contexte de Mc. où elle vient en surcharge, pour la placer dans un contexte mieux choisi. Mais le plus simple assurément est de supposer que l'ordre de Mt. qui coule de source est aussi l'ordre primitif; cf. *Introduction*, p. cxlv. Après avoir enseigné à prier, spécialement à demander le pardon, Jésus indique la condition indispensable, en deux versets exactement parallèles. La pensée est dans Eccli xxviii, 2 : ἄφες ἀδίκημα τῷ πλησίον σου, καὶ τότε δεηθέντος σου αἱ ἁμαρτίαι σου λυθήσονται. Il faut cependant noter que « le prochain » dont la notion était ordinairement restreinte à Israël est ici remplacé par « les hommes ». D'un côté le Père céleste, de l'autre tous les hommes qui sont ses enfants. Jésus reviendra sur cet important enseignement dans Mt. xviii, 21-35.

14) Le παράπτωμα est un *lapsus*, qui peut être de peu d'importance (*Pap. Tebt.* 5, 91); ici le sens est général; ce sont les manquements dont les hommes se rendent coupables les uns envers les autres. La promesse est positive et bien consolante; il suffit de pardonner pour avoir l'assurance du pardon divin.

15) En revanche c'est se condamner que de ne pas pardonner. Cette fois les παραπτώματα ὑμῶν sont les fautes envers Dieu. Il est sûrement plus élégant que le mot ne paraisse que deux fois, une fois envers les hommes et une fois envers Dieu; cela suffit pour le parallélisme (*Tisch. Soden* avec ℵ D fam. 1. *latt.* (sauf *b f g*), *bo.* (environ la moitié des mss.) *fayoum* et *pes.*, Eus.). Peut-être cependant est-ce par élégance qu'on a supprimé après ἀνθρώποις : τὰ παραπτώματα αὐτῶν (H, avec B W Θ etc. etc. *bo.* (codd.) *sa. syrcur. Aphr.*).

16-18. Sur le jeûne. C'est la troisième partie, se rattachant au v. 6 du rythme si prononcé qui commence au v. 1 et qui a été interrompu par l'enseignement du *Pater*. Le jeûne vient bien après la prière, car c'était pour les Juifs une manière de la rendre plus efficace, une sorte de violence faite à Dieu.

délivre-nous du mal. — [14] Car si vous remettez aux hommes leurs manquements, votre Père céleste vous pardonnera aussi; [15] mais si vous ne remettez pas aux hommes leurs manquements, votre Père ne vous remettra pas non plus vos manquements.

[16] Lorsque vous jeûnez, ne soyez pas comme les hypocrites, assombris, car ils prennent une mine défaite, pour faire voir aux hommes qu'ils jeûnent; en vérité je vous le dis, ils ont reçu leur récompense. [17] Pour toi, lorsque tu jeûnes, parfume ta tête et lave

Sur le jeûne, voir *Comm. Marc* II, 18. Les disciples de l'entourage immédiat de Jésus ne pratiquaient point les jeûnes que s'imposaient les disciples de Jean et les Pharisiens, et Jésus a justifié leur conduite. En fait de bons Israélites croyaient honorer Dieu par cette privation, et Jésus ne les en détourne pas; il leur demande seulement de pratiquer le jeûne, comme l'aumône et la prière, en vue de Dieu et non pour exciter l'admiration des hommes. Il n'y a donc pas de contradiction entre ce passage et ce que Mt. dira plus loin (IX, 14 ss.) comme Mc. On constate une fois de plus que Jésus n'est point le fondateur de secte qui se préoccupe d'édicter des règles de vie précises pour les siens; il pose les grands principes pour des actions qui peuvent être bonnes ou mauvaises. Si les disciples ont conscience de posséder avec eux l'époux, la joie les empêche de jeûner; quand ils l'auront perdu, ils jeûneront. Et quoi qu'il en soit, si l'on jeûne, ce ne doit pas être pour faire valoir sa sainteté.

16) σκυθρωπός, à la figure sombre, renfrogné. ἀφανίζειν (jeu de mots (?) avec φανῶσιν) faire disparaître, gâter, défigurer : cf. ὅστις νεκρὰν πρόσοψιν ἀφανίσει τέκνου (*Kaibel, Epigr. gr.* 376 cité par *MM.*). On croit voir la mine allongée et défaite de gens qui souffrent de la faim, en même temps que l'air contrit des pénitents; car jeûner, en hébreu, c'était s'humilier. Dans les jeûnes les plus sévères, il était défendu de se saluer, et pour cela on marchait la tête baissée et même voilée (*Sota* 12ª cité par *Bischoff*); mais ce n'est pas ce que veut dire ici Notre-Seigneur.

17 s.) Dans les jeûnes du second degré pour obtenir la pluie, il était interdit de travailler, de prendre des bains, de s'oindre avec des parfums, de porter des chaussures (*Ta'anith*, I, 6).

Ce n'est pas non plus à ces prohibitions que Jésus fait allusion ici. Avec un ton agréablement paradoxal, il veut qu'on prenne l'attitude de ceux qui sont invités à un festin, le visage soigné et la tête ointe d'huile parfumée. Tant il importe de ne point étaler aux yeux des hommes ce qu'on ne doit faire que pour Dieu seul! — Dans ce verset, comme au v. 6, la deuxième personne du singulier succède au pluriel, parce que le jeûne, comme la prière, était un acte de communauté dans certaines circonstances. Le disciple ne doit pas suivre l'allure des hypocrites, c'est-à-dire des Pharisiens, auxquels le Talmud lui-même reproche souvent leur מכה (pl. מכות), littéralement leur coup, mais dans le sens de coup de Jarnac, ruse (Lévy traduit *Hinterlist*!). Il y avait une hypocrisie plus coupable. Alexandre Jannée disait à sa femme : « Ne crains ni

καὶ τὸ πρόσωπόν σου νίψαι, 18 ὅπως μὴ φανῇς τοῖς ἀνθρώποις νηστεύων ἀλλὰ τῷ πατρί σου τῷ ἐν τῷ κρυφαίῳ· καὶ ὁ πατήρ σου ὁ βλέπων ἐν τῷ κρυφαίῳ ἀποδώσει σοι.

19 Μὴ θησαυρίζετε ὑμῖν θησαυροὺς ἐπὶ τῆς γῆς, ὅπου σὴς καὶ βρῶσις ἀφανίζει, καὶ ὅπου κλέπται διορύσσουσιν καὶ κλέπτουσιν· 20 θησαυρίζετε δὲ ὑμῖν θησαυροὺς ἐν οὐρανῷ, ὅπου οὔτε σὴς οὔτε βρῶσις ἀφανίζει, καὶ ὅπου

les Pharisiens, ni ceux qui ne sont pas Pharisiens, mais les personnes teintes qui ressemblent (qui veulent ressembler) aux Pharisiens, car leurs œuvres sont comme celles de Zamri, et ils voudraient recevoir la récompense comme Phinées » (*Sota* 22ᵇ). Jésus ne parle pas de ces personnages ignobles, que le Talmud condamne aussi. Son texte, souvent cité, n'a donc rien à faire ici, si ce n'est pour rappeler l'existence d'une corporation officielle de sainteté, tentée de maintenir sa réputation en étalant ses bonnes œuvres. La même chose pourrait arriver aux disciples de Jésus. Il les prémunit, et ses paroles sont toujours de saison.

La simple raison condamne l'austérité étalée par vaine gloire, et Diogène n'avait pas tort de critiquer les olives de Platon. « Je foule l'orgueil de Platon », disait-il ; mais Platon répondait agréablement : « Par un autre orgueil, Diogène » (*Diog. Laërce*, II, 25 s.). Épictète ne voulait pas qu'on fît de l'ascèse pour la montre, pour attirer les regards et pour faire dire : « Quel grand homme » (III, 12, 16). Mais il ne discernait pas non plus le Père qui est dans le secret. — κρυφαῖος au lieu de κρυπτός (4 et 6) est une simple variation de style du traducteur, dont il serait difficile de retrouver l'équivalent en araméen.

L'addition ἐν τῷ φανερῷ après σοι exagère le contraste parallélique.

19-34. Détachement des biens de la terre pour s'attacher a Dieu (Lc. XII, 33-34; XI, 34-36; XVI, 13 ; XII, 22-31).

Il n'y a rien d'essentiel dans Mt. qui ne soit dans Lc., mais aucun passage de Lc. ne se trouve dans son discours *in loco campestri;* de plus « l'œil » et « les deux maîtres » sont placés par Lc. dans un autre contexte, et « le trésor » et « la Providence » sont placés dans l'ordre inverse.

On peut donc penser que le discours de Mt. n'a pas été prononcé par Jésus en une fois, et que l'évangéliste est l'auteur de la composition actuelle. Mais il ne s'ensuit pas que cet ordre soit l'œuvre du traducteur de Ma., c'est-à-dire que la source de Lc. n'ait pas contenu ce passage dans cet endroit. Luc a pu avoir ses raisons pour s'écarter de cet ordre qui d'ailleurs est en lui-même assez satisfaisant. Il est vrai qu'on cherche inutilement l'idée qui aurait conduit du v. 18 au v. 19. Ce n'est pas la pensée de la récompense qui aurait suggéré la comparaison des trésors; ce n'est pas non plus que Jésus, ayant blâmé l'hypocrisie des Pharisiens, aurait ensuite condamné leur second vice, l'avarice. La présence de ἀφανίζω (16 et 19) dans deux applications si différentes n'est pas non plus un enchaînement par le contexte. Mais il n'est pas nécessaire d'en chercher un. Après avoir posé l'idéal chrétien inspiré par une intention pure et religieuse comme la perfection d'une loi insuffisante désormais, Jésus expose maintenant quelques-uns des grands principes de la vie chrétienne. Le déta-

ton visage; [18] pour ne pas faire voir aux hommes que tu jeûnes, mais à ton Père qui est dans le secret, et ton Père qui voit dans le secret te le rendra.

[19] Ne vous amassez pas de trésors sur la terre, où la teigne et le ver consument, et où les voleurs percent les murs et volent; [20] mais amassez-vous des trésors dans le ciel, où ni teigne ni ver ne consument, et où il n'y a pas de voleurs qui percent les murs et volent.

chement des biens temporels en vue de Dieu est à la base, comme le commentaire de la première béatitude.

Ce détachement est conseillé par deux avis sous une forme négative : ne pas thésauriser (19-21), ne pas s'inquiéter (25 ss.). Chacun d'eux est mis en lumière par des comparaisons.

19-21. Ne pas thésauriser (Lc. xii, 33-34).

19-20. Ceux qui parlent si aisément du caractère secondaire de Mt. feront bien de méditer ces paroles qu'on croit entendre sortir de la bouche du maître, dans le plus pur rythme sémitique, lentement balancé. C'est d'abord ce qu'il ne faut pas faire, un appel à la raison, au bon sens de gens qui vivent simplement, dans un état social où l'acquisition de la richesse consiste à amasser des provisions, des tapis, des vêtements d'apparat, à renfermer dans des jarres ou dans des coffres précieux des pièces d'or et d'argent. On est exposé à perdre toute cette fortune, parce que les vers rongent les étoffes ou les coffres, et que les voleurs dérobent, surtout les métaux, en faisant des trous dans le mur.

Ce genre de vol est bien connu dans l'antiquité : Aristoph. *Plut.* 565 κλέπτειν καὶ τοὺς τοίχους διορύττειν. En Galilée comme en Judée les pierres ne manquent pas pour bâtir les maisons, mais trop souvent la boue sert de mortier, et il est aisé de les détacher, sans parler des toits défoncés, genre d'effraction qui se pratique encore à Jérusalem (en 1921). — D'ailleurs on peut supposer si l'on veut que les voleurs creusent pour trouver de vrais trésors de monnaie enfouis dans la terre. — βρῶσις n'a pas été expliqué. Ce ne peut guère être la rouille (*aerugo*), mais plutôt une autre sorte de ver que σής. Dans Mal. iii, 11 βρῶσις traduit אֹכֵל, « sauterelle », mais si leur invasion est une cause de ruine, elles ne pénètrent pas dans les trésors. On peut penser à la teigne qui attaque les étoffes pour σής, et pour βρῶσις à un vers rongeur du bois.

20) On n'est donc même pas assuré de conserver ses richesses jusqu'à sa mort. Mieux vaut se faire un trésor dans le ciel, où il n'y a ni teigne ni voleur. Mais aussitôt, et par l'effet de ce mot ciel, si souvent joint précédemment avec le Père, la pensée se transforme. Qui songerait à mettre en dépôt dans le ciel des objets de prix? S'il n'y a là-haut ni teigne, ni voleur, ne faut-il pas déduire aussi que les trésors y sont d'une autre nature? Voici qu'une autre orientation est donnée à la vie. Il y a mieux à faire que d'amasser des richesses périssables; on peut s'assurer dans le ciel un trésor. C'est donc que Dieu tient compte des bonnes œuvres, véritable trésor qui s'accumule auprès de lui. Les Juifs le savaient bien : ὁ ποιῶν δικαιοσύνην θησαυρίζει ζωὴν ἑαυτῷ παρὰ Κυρίῳ (Ps.-Sal. ix, 9). Autre pensée dans Pindare, fr. 222 (*Christ*) : Διὸς παῖς ὁ χρυσός· κεῖνον οὐ σὴς οὐδὲ

κλέπται οὐ διορύσσουσιν οὐδὲ κλέπτουσιν. [21] ὅπου γάρ ἐστιν ὁ θησαυρός σου, ἐκεῖ ἔσται καὶ ἡ καρδία σου. [22] Ὁ λύχνος τοῦ σώματός ἐστιν ὁ ὀφθαλμός. ἐὰν οὖν ᾖ ὁ ὀφθαλμός σου ἁπλοῦς, ὅλον τὸ σῶμά σου φωτεινὸν ἔσται· [23] ἐὰν δὲ ὁ ὀφθαλμός σου πονηρὸς ᾖ, ὅλον τὸ σῶμά σου σκοτεινὸν ἔσται. εἰ οὖν τὸ φῶς τὸ ἐν σοὶ σκότος ἐστίν, τὸ σκότος πόσον. [24] Οὐδεὶς δύναται δυσὶ κυρίοις δουλεύειν· ἢ γὰρ τὸν ἕνα μισήσει καὶ τὸν ἕτερον ἀγαπήσει, ἢ ἑνὸς ἀνθέξεται

κὶς δάπτει... βροτέαν φρένα κάρτιστον κτεάνων, qui semble mettre la raison au-dessus de tous les biens, même de l'or, tant célébré.

21) Un trait de lumière. Quiconque a amassé un trésor ne pense qu'à lui. L'homme qui poursuit les biens de la terre y attache donc son cœur. Or ce serait indigne de lui. — γάρ raisonne d'après cette pensée sous-entendue que le cœur doit être à Dieu; tout sera donc en ordre si l'on met auprès de lui son trésor. — Mt. parle de cette pureté du cœur (*Aug.*), qui détache le cœur des biens de la terre pour l'attacher aux biens véritables du ciel. Cependant il ne fait pas allusion à l'aumône, tandis que c'est le thème de Lc. (XII, 33), dont Harnack a montré le caractère secondaire (*Sprüche...* 49). D'autre part on ne comprend bien le voleur et la teigne dans le texte de Lc. que comme un écho du texte de Mt.

22-23. L'œil intérieur (Lc. XI, 34.36).

Le contexte de Lc. est très naturel, tandis que dans Mt. ces deux versets sont comme une petite enclave. On peut se rendre compte de la suite des idées dans Mt., mais le v. 24 se rattacherait mieux à 21 qu'à 23.

22) Il vient d'être dit que tout l'homme dépend de la direction que prend son cœur.

D'autre part on se dirige selon la lumière qu'on a. Chez les Hébreux le cœur était le symbole de l'intelligence. Il était donc très naturel d'expliquer la souveraine importance de la disposition du cœur en l'assimilant à une connaissance. Quant à la connaissance elle-même, elle a été souvent comparée à la lumière, et par suite l'esprit à l'œil. Aristote (*Top.* I, 17 p. 108 a) : ὡς ὄψις ἐν ὀφθαλμῷ νοῦς ἐν ψυχῇ, Philon (*De opif. mundi* 53, p. 12) ὅπερ γὰρ νοῦς ἐν ψυχῇ, τοῦτ' ὀφθαλμὸς ἐν σώματι. Qu'en est-il de l'œil? Lorsqu'il est sain, il est pour l'homme comme la lampe qui éclaire une maison. Tout le corps y voit clair, c'est-à-dire profite de l'œil pour se conduire, reconnaître les personnes, etc. — ἁπλοῦς n'a pas nécessairement en soi une portée morale; l'adjectif signifie simple au sens physique, un objet distinct des autres et sans rien de plus. L'œil simple pourrait donc être l'œil qui voit net, et non brouillé; Jér : *Lippientes solent lucernas videre numerosas : simplex oculus et purus simplicia intuetur et pura*, ou encore l'œil qui se fixe sur un seul but, en opposition avec ces yeux louches qui semblent poursuivre deux objets. Mais le mieux est de traiter ἁπλοῦς comme l'équivalent reconnu de l'hébreu *tam*, « parfait ». Cette équivalence peut être établie sur l'usage d'Aquila et de Théodotion (par exemple Job I, 1, *Vg. simplex*), et sur ce fait que dans les LXX ἁπλότης rend *tôm* (II Regn. XV, 11), et dans le sens moral. Si bien qu'on peut penser que le mot ἁπλοῦς a été choisi à cause de l'application morale sous-entendue.

21 Car là où est ton trésor, là sera aussi ton cœur. 22 La lampe du corps, c'est l'œil. Si donc ton œil est sain, tout ton corps sera éclairé; 23 mais si ton œil est en mauvais état, tout ton corps sera dans les ténèbres. Si donc la lumière qui est en toi est ténèbres, quelles ténèbres! 24 Personne ne peut servir deux maîtres; en effet, ou bien il haïra l'un et aimera l'autre, ou bien il s'attachera à l'un et ne fera pas cas de l'autre; vous ne pouvez servir Dieu et l'ar-

23) On a des exemples en grec de πονηρός au sens de mal physique, cf. Justin (I Apol. XXII) ἐκ γενετῆς πονηροὺς ὑγιεῖς πεποιηκέναι, et déjà PLAT. (*Prot.* 313 *a*) πονηρὸν σῶμα, et à propos des yeux ἀμβλυωπία οὐ πονηρία ὀφθαλμῶν (*Hippias min.* 374 *c*). Cet œil malade n'a rien de commun avec le mauvais œil de l'envie; cf. Eccli. XIV, 10 etc. et Prov. XXIII, 6; XXVIII, 22, où l'envieux et l'avare sont qualifiés de « mauvais d'œil ». Rabbi Eliézer (IIe s. ap. J.-C.) distinguait la bonne et la mauvaise voie selon que l'œil était bon ou mauvais, c'est-à-dire l'homme bienveillant ou envieux (*Aboth*, II, 9; cf, v. 19).

Cependant ces locutions expliquent la figure dont se sert Jésus, parfaitement conforme à la tradition hébraïque : « Comme plusieurs sentiments : l'envie, l'orgueil, la compassion, le désir, etc. sont désignés par l'œil, on attribue à l'œil comme organe ce qui vaut pour toute la personne » (*Gesenius*, Dictionnaire, 14e éd. p. 529).

Le parallélisme complet exigerait l'application spirituelle favorable et défavorable. Et en effet cette double application se trouve dans Lc. Mais Mt. ne parle que du cas d'aveuglement spirituel, et termine par une phrase inachevée comme par un soupir angoissé. τὸ σκότος πόσον ne peut guère signifier *ipsae tenebrae quantae erunt* (*Vulg.-Clém.*), comme si la comparaison se faisait avec d'autres ténèbres, mais simplement : *tenebrae quantae!* Quelles ténèbres dans tout le corps! Notez que ni Mt. ni Lc. ne parlent de l'œil intérieur, selon un parallélisme qui serait plus exact, mais de « la lumière qui est en toi ». L'œil sert pour la comparaison, mais n'est pas un symbole. Dans l'ordre spirituel, c'est la lumière qui figure comme métaphore, indiquant la faculté de discerner. Dans ce contexte, la lumière brille, c'est-à-dire que l'intelligence comprend lorsqu'elle apprécie à leur valeur les trésors du ciel et ceux de la terre. Si le cœur, intelligence et sentiment, s'attache aux biens de la terre, c'est l'obscurité; cf. Eph. V, 8 et VI, 12, où Chrys. explique σκότος : ἡ πονηρία ἐν τῷ πάροντι βίῳ (*P. G.*, LXII, 159).

24. DIEU OU LE MAMMON (Lc. XVI, 13).

Exactement comme dans Lc., sauf qu'il ajoute οἰκέτης. Dans le contexte de Mt. c'est une comparaison qui se rattache au v. 21. Les biens temporels sont à notre usage. Les amasser, s'y attacher, c'est leur donner son cœur. Grave danger! Mais c'est aussi se mettre à leur service, devenir leur esclave. Or de même que notre cœur est dû à Dieu, Il est aussi notre maître; c'est lui que nous devons servir, et non l'Argent. La comparaison prouve que le cumul est impossible, lorsqu'il s'agit de cette dépendance totale qui est celle du serviteur (ce mot ajouté par Lc. pour la clarté!).

καὶ τοῦ ἑτέρου καταφρονήσει· οὐ δύνασθε θεῷ δουλεύειν καὶ μαμωνᾷ. [25] Διὰ τοῦτο λέγω ὑμῖν, μὴ μεριμνᾶτε τῇ ψυχῇ ὑμῶν τί φάγητε, μηδὲ τῷ σώματι ὑμῶν τί ἐνδύσησθε. οὐχὶ ἡ ψυχὴ πλεῖόν ἐστι τῆς τροφῆς καὶ τὸ σῶμα τοῦ ἐνδύματος; [26] ἐμβλέψατε εἰς τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ ὅτι οὐ σπείρουσιν οὐδὲ θερίζουσιν οὐδὲ συνάγουσιν εἰς ἀποθήκας, καὶ ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος τρέφει αὐτά· οὐχ ὑμεῖς μᾶλλον διαφέρετε αὐτῶν; [27] τίς δὲ ἐξ ὑμῶν μεριμνῶν δύναται προσθεῖναι ἐπὶ τὴν ἡλικίαν αὐτοῦ πῆχυν ἕνα; [28] καὶ περὶ

25. *om.* η (και SV) τι πιητε (T) plutôt que *add.* (HSV).

25-34. L'abandon au père céleste pour les nécessités de la vie (Lc. xii, 22-31). Dans Lc. cet abandon conduit à la conclusion pratique : vendez donc ce que vous avez et faites-vous des trésors dans le ciel (xii, 33 s.). Dans Mt., une fois combattu l'attachement excessif aux biens temporels (vi, 19-21), Jésus s'élève au détachement complet. Même pour ce qui paraîtrait nécessaire, il faut s'en rapporter au Père céleste, et chercher avant tout le règne de Dieu. Cet ordre est plus logique. Le coup suprême va être porté; aussi l'exhortation est-elle ardente et vibrante, avec de nombreuses interrogations. Dans les deux évangélistes, les objections de la prudence vulgaire disparaissent dans l'éclat de la munificence de Dieu, qui pour les disciples est un Père; dans Mt. le Père céleste.

25) Διὰ τοῦτο conservé par Lc. et par Mt., quoique le contexte ne soit pas le même, indique bien une conclusion. Dans Mt : puis donc que vous avez compris que votre cœur doit appartenir uniquement à Dieu, que c'est lui seul qu'il faut servir, renoncez à des préoccupations qui lui feraient peu d'honneur. Vous vous dites que la nourriture est nécessaire, et aussi le vêtement? Mais il le sait. Et il peut subvenir à vos besoins, car s'il a donné la vie et s'il a créé le corps, il saura bien leur assurer l'indispensable. Donc point de souci. Non pas seulement pas de souci excessif, mais pas de souci du tout. Quand on prêche cet abandon à la Providence, songe-t-on un seul instant à recommander la paresse? De même que la Providence n'exclut pas la demande du pain quotidien, elle n'empêche pas le travail. En ce moment Jésus ne parle pas à des riches, possesseurs d'immenses trésors, mais à de pauvres gens qui volontiers seraient enclins à l'inquiétude, que l'intensité des préoccupations détournerait de chercher avant tous les biens surnaturels. Il les rassure. — Le double pronom ὑμῶν supprimé par Lc. est bien sémitique. Dans Mt. il y a plus d'interrogations. L'interrogation qui invite à réfléchir se présente naturellement quand on converse avec les simples; Jésus l'a employée aussi avec les malins pour les embarrasser.

26) Les oiseaux du ciel, expression souvent employée par Jésus, comme Lc. lui-même en témoigne (Lc. viii, 5; ix, 58, xiii, 19) et d'ailleurs très fréquente dans la Bible. Il semble donc que c'est Luc qui a mis « les corbeaux ». Les provisions dans les greniers rappellent le v. 19. — Cette interrogation est parallèle à la première pour la forme πλεῖον (25) et μᾶλλον, mais l'argument ne

gent. [25] C'est pourquoi, je vous le dis : ne soyez pas inquiets pour votre vie sur ce que vous mangerez (ou ce que vous boirez), ni pour votre corps sur ce que vous revêtirez. La vie n'est-elle pas plus que la nourriture, et le corps que le vêtement? [26] Considérez les oiseaux du ciel, car ils ne sèment point, ne moissonnent pas et n'amassent pas dans des greniers, et votre Père céleste les nourrit; ne valez-vous pas beaucoup plus qu'eux? [27] Et quel est celui d'entre vous, avec toutes ses réflexions, qui peut ajouter à son âge une seule coudée? [28] Et pourquoi êtes-vous préoccupés du vêtement? Observez

procède pas cette fois du plus au moindre, il va du moindre au plus. Ce ton animé est beaucoup plus naturel en conversation que le ton sentencieux de Lc.

Le dogme de la Providence appartient déjà à l'A.T. Il a été exprimé avec piété et abandon dans les psaumes de Salomon : « Car, lorsque j'aurai faim, je crierai vers toi, ô Dieu, et tu me donneras (à manger). Tu nourris les oiseaux et les poissons, quand tu envoies la pluie aux déserts pour la pousse de l'herbe, afin de préparer la nourriture dans le désert pour tout ce qui y vit... Mais l'espoir du pauvre et du nécessiteux, qui est-ce, sinon toi, Seigneur? Et tu les exauceras, — car qui est bon et indulgent, sinon toi? — de manière à réjouir l'âme de l'humble, en lui ouvrant ta main miséricordieusement » (v, 11-14, Trad. *Viteau*). Cependant Jésus évoque le Père! Dans *Qiddouchin*, IV, 14, souvent cité, R. Siméon b. Éléazar (fin du IIe s.) dit que si les bêtes n'ont pas de souci, le travail est imposé à l'homme avec le souci à cause de ses péchés, ce qui est bien loin de l'abandon filial.

27) Ce verset est joint à ce qui suit par McNeile, mais il faudrait changer le texte, comme fait *syrcur*. Le sens n'est donc pas : si Dieu peut faire (et non pas vous) ce miracle d'ajouter une coudée à votre âge, il donnera aussi le vêtement. — Dans le contexte, et à propos de la nourriture destinée à entretenir la vie, Mt., tout comme Lc., doit être entendu du temps de la vie. Si personne ne peut prolonger son existence, il faut s'en rapporter à Dieu. Pour πῆχυς au sens du temps, cf. πήχυιον ἐπὶ χρόνον (*Mimn.* fr. 2) pour un court espace du temps. — Luc a expliqué comment procède l'argument, mais il l'a bien compris.

D'ailleurs il ne faut plus hésiter (contre *Preuschen*, *Ebeling* etc.) à voir dans l'emploi de μεριμνάω à ce verset une nuance sensible. Ce verbe ne signifie pas seulement s'inquiéter, mais réfléchir, approfondir, calculer avec soin. C'est même de beaucoup le sens dominant chez les LXX, « appliquer ses réflexions » : Ex. v, 9 etc. Sap. XII, 22; Baruch III, 18 : τεκταίνοντες καὶ μεριμνῶντες, καὶ οὐκ ἔστιν ἐξεύρεσις, tout à fait comme Xén. *Œc.* XX, 25 : il n'a pas appris d'un autre, ni trouvé par ses propres méditations : οὔτε μεριμνῶν εὗρεν, et comme ici.

Même sens intellectuel dans Dém. *in Midiam*, 191 : le devoir de l'orateur est de parcourir tout le sujet, et ensuite de le méditer à fond : ὁ ἐσκεμμένος οὐδ' ὁ μεριμνήσας τὰ δίκαια λέγειν νῦν. C'est précisément ce que les disciples persécutés ne devront pas faire; Mt. x, 19 = Lc. XII, 11.

28) Le verbe μεριμνάω revient une troisième fois, légèrement nuancé par le

ἐνδύματος τί μεριμνᾶτε; καταμάθετε τὰ κρίνα τοῦ ἀγροῦ πῶς αὐξάνουσιν· οὐ κοπιῶσιν οὐδὲ νήθουσιν. 29 λέγω δὲ ὑμῖν ὅτι οὐδὲ Σολομὼν ἐν πάσῃ τῇ δόξῃ αὐτοῦ περιεβάλετο ὡς ἓν τούτων. 30 εἰ δὲ τὸν χόρτον τοῦ ἀγροῦ σήμερον ὄντα καὶ αὔριον εἰς κλίβανον βαλλόμενον ὁ θεὸς οὕτως ἀμφιέννυσιν, οὐ πολλῷ μᾶλλον ὑμᾶς, ὀλιγόπιστοι; 31 μὴ οὖν μεριμνήσητε λέγοντες Τί φάγωμεν; ἢ Τί πίωμεν; ἢ Τί περιβαλώμεθα; 32 πάντα γὰρ ταῦτα τὰ ἔθνη ἐπιζητοῦσιν· οἶδεν γὰρ ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος ὅτι χρῄζετε τούτων ἁπάντων. 33 ζητεῖτε δὲ πρῶτον τὴν βασιλείαν καὶ τὴν δικαιοσύνην αὐτοῦ, καὶ ταῦτα

v. 27, avant une quatrième; Lc. n'a que les deux premières. Dans Mt. il s'applique au début (25) et à la fin (31) aux deux nécessités de la nourriture et du vêtement, tandis qu'à l'intérieur du morceau il s'applique une fois à la vie (27), une fois au vêtement (28). N'est-ce pas comme une partition presque strophique dans le goût des Hébreux? Rien de plus naturel que d'attribuer à Jésus ce rythme traditionnel que Lc. aura simplifié pour éviter des répétitions. Autrement il faudrait supposer que Mt. (ou Ma.) l'a introduit comme un artifice littéraire. Or il est parfaitement simple.

Dans ce qui suit, ce que nous regardons comme le texte authentique de Lc. n'est relatif qu'au vêtement, filer et tisser; c'est parfaitement rationnel. Dans Mt. la pensée évolue d'un terme à un autre. La croissance vient bien après la prolongation de la vie, surtout exprimée par ἡλικία et par πῆχυς. Les lis, comparés aux humains, ne font pas le travail, comme les hommes, et ne filent pas, comme font les femmes. Ce sont les lis « des champs », selon l'expression traditionnelle, fleur des champs (ἄνθος τοῦ ἀγροῦ ps. CII, 15), bêtes des champs (*passim*), herbe des champs (χόρτος ἀγροῦ Is. XII, 4 etc.), expression qui reviendra au v. 30. Lc. est plus concis, mais moins familier.

29) Comme Lc., si ce n'est qu'il a omis un ὅτι superflu en grec, mais bien araméen, puisque la traduction syrienne l'a introduit dans son propre texte (ד).

30) Comme Lc., sauf qu'il a encore supprimé l'interrogation, et écrit ἐν τῷ ἀγρῷ, mettant ainsi le lieu en vedette, au risque d'affaiblir l'idée d'éphémère, plus saillante dans Mt. où ὄντα n'est pas qualifié. — ἀμφιέννυμι de Mt. est une forme plus ancienne, remplacée dans la *koinè* par ἀμφιάζω ou — ἕζω (B) dans Lc. Mais peut-on en conclure avec une pleine assurance (MM.) que Lc. représente le texte de la source commune? Précisément si ἀμφιέννυμι était un terme hors d'usage, Lc. avait une raison de le remplacer par un terme plus clair. Un traducteur emploie plus volontiers des termes classiques que celui qui écrit pour son temps. — εἰ avec l'indicatif : « si donc, comme il est constant... »

31) Le subj. aor. avec μή pour une prohibition n'indique pas une modalité bien différente de l'impér. présent; donc μὴ μεριμνήσητε n'est qu'une variante de style de μὴ μεριμνᾶτε (25). Cependant Lc. a préféré conserver le même temps et changer le verbe. Dans Mt. la répétition est comme une dernière présentation de l'objection en style direct, tandis que Lc. en a un peu changé les termes : μὴ μετεωρίζεσθε au lieu de τί περιβαλώμεθα.

32) Les gentils par opposition aux disciples de l'auditoire qui sont Juifs. Luc

lis des champs, comment ils croissent : ils ne peinent pas et ne filent pas. [29] Or je vous dis que Salomon lui-même dans toute sa gloire n'était pas vêtu comme l'un d'entre eux. [30] Or si Dieu revêt de la sorte l'herbe des champs qui est aujourd'hui et demain sera jetée au four, n'en fera-t-il pas bien plus pour vous, hommes de peu de foi? [31] Ne soyez donc pas inquiets, disant : « Que mangerons-nous? » ou : « Que boirons-nous? » ou : « De quoi serons-nous vêtus? » — [32] en effet les gentils recherchent toutes ces choses; — car votre Père céleste sait que vous avez besoin de tout cela. [33] Mais cherchez d'abord le règne et sa justice, et tout cela vous sera donné par

a ajouté τοῦ κόσμου parce qu'il y avait des fidèles venus du monde, mais qui n'étaient plus du monde. — Le second γάρ explique pourquoi il ne faut pas être inquiet, l'attitude des gentils étant une sorte de parenthèse. L'opposition de Lc. commençant par ὑμῶν avec δέ est évidemment plus élégante.

33) Le texte de Mt. paraît bien être τὴν βασιλείαν καὶ τὴν δικαιοσύνην αὐτοῦ. Si B a mis la justice avant le règne, c'est comme condition préalable. Les mss. (*Soden*) qui ont ajouté τοῦ θεοῦ au règne ont voulu compléter l'idée. Cependant le texte araméen n'a pas dû avoir un seul suffixe pour les deux noms. La justice (qui n'est pas dans Lc.) a pu être ajoutée par Mt., afin de faire rentrer toute cette leçon, v. 19 à v. 33 dans le cadre du discours sur la montagne, comme exemple positif de la justice plus parfaite (v, 20). D'ailleurs cette addition était parfaitement en harmonie avec le sens du règne dans cet endroit. Il n'est pas question de chercher le royaume divin et la revanche (*vindication*) qu'il devait apporter (*McNeile*). Le règne eschatologique des critiques aurait dû venir de Dieu, il n'y avait pas à le chercher, mais à l'attendre, tout au plus à le demander. Tandis que ζητεῖτε se rapporte ici à une série d'actes moraux qui faisant élection de Dieu et de son service, y engageant le cœur, le font régner parmi les hommes. Son règne est donc sa justice, non pas précisément la justice paulinienne de Dieu de Rom. I, 17, mais la justice plus parfaite que Jésus est venu enseigner. — Il importe moins de savoir si πρῶτον est primitif. Selon nous (contre *Harnack* etc.), Luc l'a omis à cause de son goût pour les situations nettes et les déductions logiques. En définitive il ne faut chercher que le royaume de Dieu. Mais l'adoucissement de πρῶτον est bien dans l'esprit de l'oraison dominicale : le règne d'abord, le pain ensuite. L'enseignement de Jésus n'excluait pas le travail, qui est une recherche du pain quotidien. C'est beaucoup de mettre toujours le règne de Dieu au premier rang dans l'effort. La modération et l'indulgence sont du Maître, et non la correction d'un disciple. Ni Lc. ni Mt. ne disent expressément que le règne sera donné, parce qu'il va de soi qu'il se réalise lorsqu'on agit dans cet esprit. Les choses nécessaires que Dieu distribue si libéralement dans l'ordre de la nature ne sont plus aux yeux des disciples qu'un don de surcroît. — La tradition a conservé une parole de Jésus qui a été rattachée par Clém. d'Al. (*Strom.* IV, VI, 34)

πάντα προστεθήσεται ὑμῖν. 34 μὴ οὖν μεριμνήσητε εἰς τὴν αὔριον, ἡ γὰρ αὔριον μεριμνήσει ἑαυτῆς· ἀρκετὸν τῇ ἡμέρᾳ ἡ κακία αὐτῆς.

34. εαυτης (TSV) plutôt que αὐτης (H).

à ce passage : καὶ τὴν δικαιοσύνην, ταῦτα γὰρ μεγάλα, τὰ δὲ μικρὰ καὶ περὶ τὸν βίον, ταῦτα προστεθήσεται ὑμῖν. Il n'est pas douteux que les recueils de paroles de Jésus ne lui aient donné une forme indépendante, la même dans Origène (*Selecta in Psalm.* IV) et dans Ambroise (*P.L.* XVI, 1082), attribuée par Origène au Sauveur, par Ambroise à l'Écriture (*denique scriptum est*). Origène y est revenu (*De or.* II et XIV), de sorte que la teneur n'est pas douteuse : αἰτεῖτε τὰ μεγάλα, καὶ τὰ μικρὰ ὑμῖν προστεθήσεται· αἰτεῖτε τὰ ἐπουράνια καὶ τὰ ἐπίγεια προστεθήσεται ὑμῖν. La première partie est citée comme parole du Sauveur dans Eusèbe (in Psalm. XVI, 2), et avec φησί par Clém. (*Strom.* I, 24).

Resch (*Agrapha* 114, 230-233) et Ropes (*Die Sprüche Jesus,* 140) la tiennent pour authentique. Il était cependant assez facile de fixer cette formule abstraite d'après Mt. VI, 25. 33, en s'aidant pour la seconde partie, beaucoup moins attestée, de Jo. III, 12. S'est-on fait scrupule d'attribuer ces formules, rédigées peut-être à l'usage des catéchumènes, au Sauveur lui-même?

— Un autre *logion* découvert récemment a une tendance plus accusée. En voici le texte d'après Grenfell et Hunt (*Oxyrh. pap.* IV, **655**), retouché par Wessely ((*Patrol. orient.* IV, 178) ἀ]πὸ πρωὶ ἕ[ως ὀψὲ μήτ]ε ἀφ' ἑσπ[έρας ἕως π]ρωὶ μήτε[τῇ τροφῇ ὑ]μῶν τί φά[γητε μήτε] τῇ στ[ολῇ ὑμῶν] τί ἐνδύ[ση]σθε. [πολ]λῷ κρείσσον[ές ἐστε] τῶν [κρί]νων ἅτι[να α]ὐξάνει οὐδὲ π[ονεῖ ἑα]υτ[οῖς] ἓν ἔχοντ[ες ἔ]νδ[υ]μα. τί ἐν[δοιάζεσ]θαι ὑμεῖς; τίς ἂν προσθ<εἰ> η ἐπὶ τὴν ἡλικίαν ὑμῶν; αὐτὸ[ς] δώσει ὑμῖν τὸ ἔνδυμα ὑμῶν. Jusqu'à cet endroit, le papyrus ne fait que résumer Mt. avec l'enjolivure : « du matin au soir, du soir au matin », « l'unique » vêtement des lis. Mais tout change : λέγουσιν αὐτῷ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ· πότε ἡμῖν ἐμφανὴς ἔσει καὶ πότε σε ὀψόμεθα; λέγει· ὅταν ἐκδύσησθε καὶ μὴ αἰσχυνθῆτε. Donc sur l'enseignement d'abandon à la Providence se greffe tout à coup une explication sur le retard de la Parousie. Elle n'aura lieu que lorsque les hommes auront recouvré l'état d'innocence de Gen. III, 7, se trouvant nus sans confusion, ce qui se rapproche de l'évangile selon les Égyptiens d'après Clém. *Strom.*, III, 13.

34) D'après notre usage de terminer un discours sur l'idée la plus saillante, nous n'aurions rien ajouté au v. 33. Mais c'est une exagération de dire que le v. 34 introduit une forte divergence, car jusqu'à présent la Providence de Dieu avait exclu la κακία de chacun des jours (*McNeile*). Loisy a très bien vu que « l'objet de l'inquiétude n'est pas le même de part et d'autre. Plus haut il s'agissait du souci des besoins matériels, pour la satisfaction desquels on doit s'en remettre à la Providence. Maintenant il est question des difficultés de tout genre qui se rencontrent dans la vie, et dont il importe de ne pas se préoccuper avant qu'elles n'arrivent » (I, 619). Le thème est donc différent, et il est fort probable que ce v., absent de Lc., n'a pas fait partie du discours de Jésus dans ce contexte.

μὴ οὖν μεριμνήσητε comme au v. 31. Plummer ne juge pas cette maxime fort

surcroît. 34 Ne soyez donc pas inquiets pour le lendemain, car le lendemain aura ses inquiétudes à lui; à chaque jour suffit son mal.

élevée au-dessus du sens commun, tandis que J. Weiss y voit une saine et fraîche joie de vivre. Le premier l'interprète au sens de *Sanhedrin* 100ᵇ : « Ne t'inquiète pas de l'inquiétude de demain, car tu ne sais pas ce que le jour engendre » etc., ou comme dit Hugo : « non, l'avenir n'est à personne » etc. Le second l'entend au sens de Sénèque (*ep.* III, 3) : *quid enim necesse est mala accersere et satis cito patienda cum venerint, praesumere ac praesens tempus futuri metu perdere?* — Or si l'on tient compte du contexte, il faut mettre au premier rang la pensée de la Providence. Elle permet que chaque jour ait son mal, c'est-à-dire ses peines et ses travaux; mais Dieu ne veut pas que nous y ajoutions le souci de l'avenir. Dans cette perspective aussi l'abandon au Père nous est doux et utile.

La leçon ἑαυτῆς (ou αὐτῆς) est certaine critiquement. Comme μεριμνάω est employé ordinairement avec l'accusatif (cf. I Cor. VII, 32 etc. et classique), des mss. syriens ont mis τὰ ἑαυτῆς, c'est une correction. Des latins ont *sibi*, d'après v. 25. Je ne connais pas d'exemple du gén. avec μεριμνάω, mais c'était la règle après les verbes d'inquiétude, de prévoyance (K.-G. II, 1, p. 366 s.), ce qui est le cas ici; cf. Xen. Cyr. VII, 15 ἑαυτοῦ τοι κήδεται ὁ προνοῶν ἀδελφοῦ. Il n'est donc pas nécessaire de dire que le traducteur a suivi littéralement l'aram. *dileh* (*Wellh.*).

— ἀρκετόν, adj. rare; cf. Jos. *Bell.* III, VI, 3; Vettius Valens, p. 304, l. 25. On pourrait, en somme, attribuer ce verset au traducteur grec.

VII, 1-12. Dernière partie du discours. Différents avis.

Ce sont quatre péricopes qui ne sont pas liées étroitement entre elles ni avec ce qui précède. Nous distinguons des avis, et la règle d'or qui est comme un dernier mot correspondant au programme de V, 17-20.

Les deux premiers avis règlent la conduite à tenir quand on se croit inspiré de chercher le bien du prochain. Au lieu de le juger, il faut s'examiner soi-même (1-5), et il faut aussi user de prudence (6).

Le troisième avis impose le recours à Dieu par la prière.

CHAPITRE VII

1 Μὴ κρίνετε, ἵνα μὴ κριθῆτε· 2 ἐν ᾧ γὰρ κρίματι κρίνετε κριθήσεσθε, καὶ
ἐν ᾧ μέτρῳ μετρεῖτε μετρηθήσεται ὑμῖν. 3 τί δὲ βλέπεις τὸ κάρφος τὸ ἐν
τῷ ὀφθαλμῷ τοῦ ἀδελφοῦ σου, τὴν δὲ ἐν τῷ σῷ ὀφθαλμῷ δοκὸν οὐ κατα-

1-5. Ne pas juger les autres, mais plutôt se juger soi-même (Lc. vi, 37.38. 41.42).

Lc. aussi a mis cette monition dans le discours inaugural, seulement il l'a rattachée à l'amour des ennemis, ce qui n'est pas d'un contexte très serré, et il a inséré en plus un double avis sur la conduite spirituelle, entre l'ordre de ne point juger et la précaution qui consiste à se juger soi-même. Mt. a ces deux versets de Lc. (vi, 39 et 40) dans deux endroits différents (xv, 14 et x, 24).

Peut-être Mt. n'a-t-il pas voulu joindre l'ordre de ne pas juger à celui d'aimer les ennemis, parce qu'il s'applique à tous les hommes. La présence de cette péricope dans le discours de Lc. montre que la tradition la rattachait au discours inaugural. Elle est bien dans le même ton, blâmant un zèle indiscret qui était celui des Pharisiens. Mais il faut avouer que le lien réel fait défaut. Il y a une sorte de lien dans la forme; l'avis est donné comme une prohibition, ainsi que vi, 19.25.31.34.

1) κρίνειν peut s'entendre d'un jugement défavorable, emportant condamnation, ou d'un jugement éventuellement favorable ou défavorable. Au v. 1 il est pris dans le premier sens.

Il est interdit aux hommes de juger non les « actes extérieurs qui seraient condamnables », mais « les intentions ou les personnes » (*Loisy*, I, 621 s.), car ce jugement sur des créatures appartient à Dieu. Il ne s'agit pas en effet d'une mesure d'opportunisme, ne pas juger pour être jugé par les hommes avec bienveillance (*McNeile*), calcul intéressé qui risquerait de manquer son but! mais d'avoir en vue le jugement par excellence (μὴ κριθῆτε, passif impersonnel et solennel, cf. *Le Messianisme*... p. 43), celui de Dieu. — Noter l'impér. présent qui met un terme absolu à tout jugement dans l'avenir, tandis que les aor. du v. 6 viseront des cas particuliers; cf. Eur. *Hipp.* 473 s. λῆγε μὲν κακῶν φρενῶν, λῆξον δ' ὑβρίζουσα.

2) Ici le jugement peut incliner dans les deux sens. C'est d'après notre propre pratique qu'*on*, le grand Juge, agira avec nous. Non seulement le disciple s'abstiendra de condamner, mais il sera enclin à bien juger des intentions. Sachant qu'il a besoin d'indulgence, il s'efforcera de l'obtenir en ne se montrant point sévère pour les autres. Quoique les deux phrases de ce verset soient sur le même rythme, la seconde exprime le sens de la première au moyen d'un sym-

[1] Ne jugez pas, afin que vous ne soyez pas jugés; [2] car de la façon dont vous jugez, vous serez jugés, et on usera envers vous de la mesure dont vous vous servez. [3] Pourquoi vois-tu le fétu qui est dans l'œil de ton frère, et ne remarques-tu pas la poutre qui

bole : c'était sans doute une locution proverbiale (cf. sur Lc. p. 198), qui se retrouve dans *Sota* I, 7 : במדה שאדם מודד מודדין לו : « dans la mesure où un homme mesure ils lui mesurent. » En elle-même elle n'exprime pas l'indulgence, et précisément dans la Michna elle prélude aux châtiments de Dieu envers la femme adultère; c'est une variante du talion. Mais dans le contexte de Jésus, elle ne peut s'entendre que d'une invitation à faire bonne mesure, pour obtenir aussi bonne mesure; elle s'entend du prochain, dont Dieu est pour ainsi dire l'ayant-cause. Notre indulgence pour le prochain nous sera rendue par Dieu. Rien de tout cela dans le texte de la Michna. Luc, à l'aide d'une tradition plus complète, a commenté admirablement le proverbe d'après l'enseignement de Jésus dans le sens de la surabondance du pardon divin. — ἐν devant ᾧ deux fois est un sémitisme évité par Lc.; en grec le datif suffirait seul, surtout dans le premier cas.

3) On peut admettre une évolution de la pensée : « Certaines personnes, qui aiment à s'occuper des défauts du prochain, pourraient vouloir s'excuser sur le désir qu'elles ont de les corriger... Jésus pense que ce beau zèle doit s'exercer d'abord sur celui qui en est possédé » (*Loisy*, I, 623). Ou plutôt Jésus indique ici la cause des jugements injustes : « l'indulgence pour soi et la dureté pour les autres ne sont qu'un seul et même vice » (*La Bruyère*, IV). Après avoir posé le principe d'une manière abstraite, le Maître expose la façon concrète dont les choses se passent (*Kloster.*). C'est peut-être par un certain goût d'enchaînement logique, et pour suppléer ici à son défaut, que Lc. a inséré ce qu'il dit VI, 39 et 40 du magistère spirituel. Mais quand Jésus parlait de juges sévères, on pensait aussitôt à ces Pharisiens, si exigeants pour le menu peuple, et si aveugles sur leurs propres défauts. La transition consistait à faire avancer sous les yeux des auditeurs des types vaguement entrevus. D'ailleurs le travers est très fréquent partout, et il a souvent excité une verve vengeresse, quoique jamais sous une forme aussi expressive. Le principe est celui de Eccli. XVIII, 20 : πρὸ κρίσεως ἐξέταζε σεαυτόν. La métaphore de l'œil se présentait d'elle-même : *Cum tua pervideas* (ironique) *oculis mala lippus inunctis, Cur in amicorum vitiis tam cernis acutum* (HOR. Sat. I, III, 25 s.); « Lynx envers nos pareils et taupes envers nous » (LA FONTAINE, *Fables*, I, 7); cf. PLUT. *de curiositate* I. Ce qu'a d'étrange l'image du Sauveur, c'est que le défaut qu'on voit ou qu'on devrait voir est dans l'œil, moindre dans celui du prochain, énorme dans le nôtre. Il est probable que l'éclat de bois et la poutre dans l'œil étaient des locutions toutes faites. Rabbi Tarphon (fin du I^er^ siècle) ne peut avoir été la source de Jésus : « Je serais étonné que quelqu'un voulût maintenant reprendre son prochain, car si quelqu'un disait à un autre : « Enlève l'éclat de bois de ton œil »; celui-ci lui répondrait : « Enlève la poutre de ton œil » (*Arachin* 16^b^). La comparaison était donc traditionnelle. Ou bien R. Tarphon, adversaire

νοεῖς; 4 ἢ πῶς ἐρεῖς τῷ ἀδελφῷ σου Ἄφες ἐκβάλω τὸ κάρφος ἐκ τοῦ ὀφθαλμοῦ σου, καὶ ἰδοὺ ἡ δοκὸς ἐν τῷ ὀφθαλμῷ σου; 5 ὑποκριτά, ἔκβαλε πρῶτον ἐκ τοῦ ὀφθαλμοῦ σου τὴν δοκόν, καὶ τότε διαβλέψεις ἐκβαλεῖν τὸ κάρφος ἐκ τοῦ ὀφθαλμοῦ τοῦ ἀδελφοῦ σου. 6 Μὴ δῶτε τὸ ἅγιον τοῖς κυσίν, μηδὲ βάλητε τοὺς μαργαρίτας ὑμῶν ἔμπροσθεν τῶν χοίρων, μή ποτε καταπατήσουσιν αὐτοὺς ἐν τοῖς ποσὶν αὐτῶν καὶ στραφέντες ῥήξωσιν ὑμᾶς.

4. εκ (TH) plutôt que απο (SV).
6. καταπατησουσιν (TH) plutôt que καταπατησωσιν (SV).

---

acharné des chrétiens, voulait-il dire que la correction, usage favori des rabbins, ne serait plus possible d'après les principes de l'évangile?

4) Les moralistes ont critiqué la facilité à censurer les autres. Mais c'était le propre du Pharisaïsme de colorer l'envie, principe de cette clairvoyance, par les dehors de la charité. La physionomie du mentor tourne au grotesque. ἐρεῖς au futur, dans le sens de : pourrais-tu, oserais-tu dire? tout à fait comme Dan. x, 17 לדבר ... יוכל והוך, traduit en grec par le futur, δυνήσεται ... λαλῆσαι. Lc. a donc expliqué, d'ailleurs très correctement, une tournure araméenne, comme il a cette fois évité καὶ ἰδού, aussi araméen. — ἄφες cf. Mt. III, 15; Mc. XV, 36 (*Com.*).

5) Hypocrite, parce qu'il ne peut ignorer son état de conscience, et qu'en prenant le rôle de redresseur de torts légers il se pose en juste, zélé pour le bien.

6. Ne pas profaner les choses saintes. Il y a un lien dans la forme négative, μὴ δῶτε, parallèle à μὴ κρίνετε. Pour juger du lien réel il faut d'abord savoir de quoi parle ce petit trait parabolique. Le saint, en parallélisme avec les perles, est un objet concret; il est sacré, et par conséquent précieux; les perles sont précieuses et, d'après le parallélisme, sacrées. Les chiens et les porcs sont des animaux immondes, surtout chez les Sémites, et en même temps irritables. Si on leur jette quelque chose qu'ils croient bon à manger, ils se précipitent; déçus, ils foulent aux pieds cet objet, et s'en détournant avec mépris, ils s'attaquent à celui qui les a trompés. — ἐν avant τοῖς ποσίν, probablement instrumental, mais d'après un original sémitique, avec αὐτῶν inutile en grec. — μή ποτε est ordinairement suivi du subj. aor., ce qui est bien le cas de ῥήξωσιν, mais le futur καταπατήσουσιν est étonnant, et donne au verbe l'aspect d'une parenthèse; cependant cf. Heb. III, 12.

Ce petit tableau est tracé d'après nature. Comment les auditeurs de Jésus pouvaient-ils en entendre l'application? Pour eux il ne pouvait être encore question de l'Eucharistie, comme a compris la *Didaché* (IX, 5) : καὶ γὰρ περὶ τούτου εἴρηκεν ὁ κύριος· Μὴ δῶτε τὸ ἅγιον τοῖς κυσί. On peut dire seulement que la pratique de l'Église qui refuse l'Eucharistie à ceux qui sont notoirement indignes est une juste application du principe. Il ne faut pas non plus se demander à quoi répondent les chiens et les porcs qui ne sont sûrement pas les gentils, ni dans la pensée de Jésus, ni dans celle de Mt. On voit seulement que les disciples ne

est dans ton œil? 4 Ou comment peux-tu dire à ton frère : « Laisse-moi enlever le fétu de ton œil », quand il y a une poutre dans ton œil? 5 Hypocrite, enlève d'abord la poutre de ton œil, et alors tu verras à enlever le fétu de l'œil de ton frère. 6 Ne donnez pas ce qui est saint aux chiens, et ne jetez pas vos perles devant les pourceaux, de peur qu'ils ne les foulent de leurs pieds et que, se tournant, ils ne vous déchirent.

doivent point donner une chose qui est sacrée pour eux en tant que corps, plutôt que comme particuliers, à des personnes du dehors : *a*) auxquelles cela sera inutile, *b*) qui la profaneront, *c*) et qui surtout seront excitées par là à leur faire du mal. Les disciples ne prononcent pas que ces personnes sont et demeureront des chiens ou des porcs, ce qui serait les juger et très sévèrement, mais simplement que leur communiquer une certaine chose serait aussi imprudent et mal avisé que de jeter des perles aux pourceaux. D'après le contexte du discours de Mt., cette chose à réserver, c'est la doctrine de perfection que le maître vient d'enseigner. Dans certains milieux elle serait mal comprise, donc inutile, et exciterait les Scribes qui voudraient venger la Loi. On pourrait faire cette difficulté que la vérité doit toujours être manifestée parce qu'elle ne peut être qu'utile. Jésus nous donne à entendre qu'il y a des nuances et des degrés. Aujourd'hui encore cet enseignement peut nous être salutaire. C'est s'exposer à un échec et à une contre-attaque fâcheuse que d'aborder des indifférents ou des sectaires en leur parlant d'abord de certains mystères de notre foi, qui certes n'ont rien de caché, ni de suspect, qui sont la plus douce consolation des âmes chrétiennes, mais qui ne peuvent être compris et goûtés qu'à la lumière d'autres dogmes qui étonnent moins la raison. En procédant ainsi ces hommes de zèle ne pensent qu'au scandale et à la sottise de la Croix dont ils ne veulent pas rougir. Certes! mais il convient aussi de ne pas jeter inutilement les perles, en s'exposant à se faire vider la cervelle. Ce sera assez souvent une question de circonstances, car les personnes peuvent changer. Quand M. Loisy objecte : « Comment supposer que les chiens et les porcs pourraient changer de nature...? » (I, 626), il transforme la parabole en allégorie. Il n'y a pas dans l'ordre moral de situations irréformables.

Ce *logion* ne se lie pas très étroitement à ce qui précède, mais il peut très bien avoir fait partie du discours inaugural. L'avis était important pour éviter un zèle indiscret. C'est peut-être par cette notion de zèle intempestif qu'il se rattache à la correction (VII, 1-5), et peut-être comme une retouche complétant le dessin. Il ne faut pas juger les défauts des autres ni les leur reprocher surtout, quand on est soi-même très coupable. Mais il ne faut pas non plus, quand on doit agir comme disciple, se faire trop d'illusions dans des cas évidents sur les bonnes dispositions d'autrui. Jésus ne procède pas par divisions et subdivisions, par propositions contenant d'avance les distinctions et les sous-distinctions. Ses principes sont absolus dans la forme. Mais leur juxtaposition impose les limitations nécessaires. D'où le danger de les isoler, de les interpréter selon une impression particulière en s'écartant de l'interprétation de l'Église.

7 Αἰτεῖτε, καὶ δοθήσεται ὑμῖν· ζητεῖτε, καὶ εὑρήσετε· κρούετε, καὶ ἀνοιγήσεται ὑμῖν. 8 πᾶς γὰρ ὁ αἰτῶν λαμβάνει καὶ ὁ ζητῶν εὑρίσκει καὶ τῷ κρούοντι ἀνοιγήσεται. 9 ἢ τίς ἐξ ὑμῶν ἄνθρωπος, ὃν αἰτήσει ὁ υἱὸς αὐτοῦ ἄρτον — μὴ λίθον ἐπιδώσει αὐτῷ; 10 ἢ καὶ ἰχθὺν αἰτήσει — μὴ ὄφιν ἐπιδώσει αὐτῷ; 11 εἰ οὖν ὑμεῖς πονηροὶ ὄντες οἴδατε δόματα ἀγαθὰ διδόναι τοῖς τέκνοις ὑμῶν, πόσῳ μᾶλλον ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς δώσει ἀγαθὰ τοῖς αἰτοῦσιν αὐτόν. 12 Πάντα οὖν ὅσα ἐὰν θέλητε ἵνα ποιῶσιν ὑμῖν οἱ ἄνθρωποι, οὕτως καὶ ὑμεῖς ποιεῖτε αὐτοῖς· οὗτος γάρ ἐστιν ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται.

9. αιτησει (TH) plutôt que εαν αιτηση (SV).
10. η και ιχθυν αιτησει (TH) plutôt que και εαν ιχθυν αιτηση (SV).
12. εαν (TH) ou αν (SV).

7-11. Efficacité de la prière (Lc. XI, 9-13).

Aucun lien visible avec ce qui précède. Comme il a déjà été question de la prière dans ce discours (VI, 5-13), et que Lc. n'y place pas cette péricope, il semble bien qu'elle ne faisait pas partie du discours inaugural. Dans Mt. c'est un avis positif qui en précède deux autres, 13 et 15, sans parler de 12, après les avis de forme négative. Comme dans Lc., la péricope se divise en deux parties : une affirmation en termes généraux de l'efficacité de la prière (7-8), une preuve parabolique procédant du moins au plus (9-11).

7) Impératif tout à fait abrupt, qui marque plus qu'un enseignement : une exhortation positive. L'idée abstraite de la prière énoncée d'abord est transposée en métaphores. La maxime d'Épictète Ζήτει καὶ εὑρήσεις (IV, 1, 51) est expressément justifiée par le pouvoir investigateur de la raison. La parole de Jésus se rattache plutôt à Prov. VIII, 17 οἱ δὲ ἐμὲ ζητοῦντες εὑρήσουσιν. Le logion *Oxyrh.* IV, 654 μὴ παυσάσθω ὁ ζη[τῶν..... ἕως ἂν]εὕρῃ demeure obscur. — Frapper et faire ouvrir se dit chez les Rabbins (comme dans Épictète!) de l'étude persévérante : qui s'attache à la Michna finira par pénétrer dans le Talmud (*Pesiqta,* 176ᵃ, dans Bacher, *Ag. d. Tan.* II, 540 s.); à propos de la prière dans *Megillah* 12ᵇ (au plus tôt du IIIᵉ s. d'après *Bischoff,* p. 92). L'idée de recherche qui ne suppose qu'un effort personnel est encadrée dans la demande et l'acte de heurter, où le succès dépend entièrement d'un autre.

8) Mais le bon résultat est certain, pourvu qu'on se décide à la prière.

9) La tournure de Mt. est plus coulante et tellement plus naturelle pour un Sémite, que *syrsin.* et *cur.* l'ont conservée dans le texte de Lc. En grec ce serait : τίς ἐξ ὑμῶν τῷ υἱῷ ἄρτον αἰτοῦντι λίθον ἐπιδώσει κ. τ. λ. (*Blass-Deb.* § 469). Quoi qu'il en soit du texte de Lc., les deux termes de Mt. pain et poisson, pierre et serpent sont parfaitement en situation en Galilée, non loin du lac, et dans un ordre naturel.

11) Mt. ἀγαθά, sûrement primitif par rapport à l'Esprit-Saint de Lc. C'est la seule restriction à l'efficacité de la prière. Dieu ne l'exauce que pour le bien de celui qui prie. Quant à πονηροί, les anciens protestants l'entendaient du péché

7 Demandez, et on vous donnera; cherchez, et vous trouverez; frappez, et on vous ouvrira. 8 Car quiconque demande, reçoit, et celui qui cherche trouve, et à qui frappe on ouvrira. 9 Or quel est l'homme parmi vous, auquel son fils demandera du pain, — lui donnera-t-il une pierre? 10 Ou si encore il demande du poisson — lui donnera-t-il un serpent? 11 Si donc vous, tout méchants que vous êtes, savez donner de bonnes choses à vos enfants, combien plus votre Père qui est dans les cieux donnera de bonnes choses à ceux qui le prient! 12 Donc, tout ce que vous voulez que les hommes vous fassent, faites-le leur aussi vous-mêmes : car c'est cela la Loi et les prophètes.

original (de même encore *Schanz*, *Knab.*), mais Chrys. a bien touché le point : Il ne le disait pas pour diffamer la nature humaine; ni pour déclarer mauvais le genre (humain), mais en comparaison de sa bonté, nommant méchante (même) la tendresse paternelle; tant est grand l'excès de son amour pour les hommes »!

12) La règle d'or (cf. Lc. VI, 31).

Elle faisait partie du discours d'après Lc. qui l'a insérée au bon endroit.

12) οὖν ne se rattachant pas à ce qui précède ne peut marquer qu'une conclusion générale.

C'est une subtilité de dire avec Chrys. : « Si vous voulez être exaucés, en plus de ce que j'ai dit, faites encore cela. » Si le contexte avec ce qui précède était rigoureux, on aurait abouti à la forme hypothétique d'Augustin : *Omnia quæcumque vultis fieri vobis* (c'est-à-dire par Dieu), *haec et vos facite*. De même que vous serez jugés selon que vous aurez jugé, vous recevrez selon que vous aurez donné. Mais ce serait créer un texte de fantaisie. La règle d'or, comme Aug. l'a remarqué, ne comprend même pas expressément l'amour de Dieu, et l'on s'explique mieux la conclusion sur la Loi et les Prophètes dans le contexte de Mt. XXII, 40. Il semble donc résulter de tout cela que la place primitive du Logion et sa teneur sont ceux de Lc., c'est-à-dire dans Mt. après V, 42 (*Loisy*, *Plum.*). Cependant il faut expliquer Mt. Il aura voulu donner une conclusion générale au corps du discours, avec une *inclusio* sur la loi et les Prophètes (V, 17). Pour cela l'amour du prochain, comprenant celui de Dieu, était tout désigné. Peut-être aussi la façon dont le père traite ses enfants en répondant à leur demande a-t-elle conduit à la façon dont on doit traiter le prochain, liaison de pure forme qui est dans la manière sémitique (psaumes dits graduels).

Nous avons noté sur Lc. que la forme positive de la règle est propre à Jésus; c'est aussi ce qui la rend parfaite.

13-27. Épilogue et conclusion.

Les anciens codes législatifs étaient suivis de bénédictions et de malédictions (Lev. XXVI; Dt. XXVIII). Jésus indiquera dans sa conclusion (24-27) le sort de ceux qui mettront en pratique ses discours ou refuseront de le faire. Mais auparavant il fixe bien clairement les conditions de la lutte. En effet nous n'avons plus ici d'avis précis sur la conduite à tenir, mais plutôt une exhorta-

13 Εἰσέλθατε διὰ τῆς στενῆς πύλης· ὅτι πλατεῖα καὶ εὐρύχωρος ἡ ὁδὸς ἡ
ἀπάγουσα εἰς τὴν ἀπώλειαν, καὶ πολλοί εἰσιν οἱ εἰσερχόμενοι δι' αὐτῆς.
14 τί στενὴ ἡ πύλη καὶ τεθλιμμένη ἡ ὁδὸς ἡ ἀπάγουσα εἰς τὴν ζωήν, καὶ
ὀλίγοι εἰσὶν οἱ εὑρίσκοντες αὐτήν. 15 Προσέχετε ἀπὸ τῶν ψευδο-
προφητῶν, οἵτινες ἔρχονται πρὸς ὑμᾶς ἐν ἐνδύμασι προβάτων ἔσωθεν δέ

13. *om.* η πυλη *p.* πλατεια (H) **plutôt que** *add.* (TSV).
14. τι (SV) **plutôt que** οτι (TH).
15. *om.* δε *p.* προσεχετε (TH) **plutôt que** *add.* (SV).

---

tion (*Schanz, Loisy, Plum. McNeile* — contre *Klost. Kn.*) pour triompher des difficultés. Il faudra : bien choisir la voie (13-14) ; se défier des faux prophètes (15-20) ; agir selon la volonté de Dieu (21-23).

Les passages parallèles de Lc. sont tous dans le discours inaugural, sauf XIII, 23.24.26.27, qui peuvent très bien y être rattachés.

13-14. LES DEUX VOIES (cf. Lc. XIII, 23-24).

Le programme tracé, il faut se mettre en route; c'est déjà la situation de Ex. XXIII, 20, après le Code de l'Alliance. Rien de plus naturel dans un discours inaugural. Luc ne parle que de la porte étroite dans un *logion* relatif au salut. S'il n'a pas démarqué Mt., il est encore moins probable que Mt. ait construit sa péricope d'après ce logion.

13) Nous omettons ἡ πύλη après πλατεῖα avec ℵ, un cursif de Jérusalem (I 1246 Soden), *af.* (y compris Cypr.) *a b c h* Clém. Orig. grec, Eusèbe, Hippolyte. C'est peu, mais cette leçon est excellente : pour la perdition il n'est pas besoin de porte, la large route conduit à l'abîme. Mais il était inévitable que cette porte large fût ajoutée pour compléter mécaniquement l'image d'après le v. 14, et d'après le souvenir de la porte de l'Hadès (Sap. XVI, 13; Is. XXXVIII, 10). Nous avons donc d'une part l'image d'une porte étroite, d'autre part une route large et ouverte, comme ces pistes qui s'étendent à droite et à gauche sur un terrain plat. — διά peut se dire d'une route, cf. II, 12, mais a probablement contribué à l'insertion de ἡ πύλη qui rend la locution plus normale.

14) La leçon τί au lieu de ὅτι au début est dans le style de VI, 23, une sorte d'exclamation douloureuse, plus expressive que ὅτι, parallèle logique de ὅτι au v. 13, et qui n'est guère soutenu que par l'Égypte B ℵ X minusc. *bo. sa.* — Cette fois ἡ πύλη est bien authentique, c'est le thème principal, placé ici en vedette, même avant le chemin. La voie est τεθλιμμένη, pressée, serrée, comme un col qui passe entre deux rochers ou entre un rocher et le précipice ; cf. IV Esdr. VII, 7 s. *Introitus autem eius angustus et in praecipiti positus, ut esset a dextris quidem ignis, a sinistris vero aqua alta ; Semita autem est una sola inter eos posita, hoc est inter ignem et aquam.*

L'important est de noter que la porte n'est pas au terme du chemin, mais à l'entrée. Ce n'est pas une θύρα donnant entrée dans la salle du festin, comme dans le *logion* différent de Lc., mais une πύλη qui peut être une porte à l'entrée d'une voie, comme dans les cités antiques.

13 Entrez par la porte étroite, car large (est la porte) et spacieuse la route qui conduit à la perdition, et nombreux sont ceux qui s'y engagent. 14 Combien étroite la porte et resserrée la route qui conduit à la vie, et peu nombreux sont ceux qui la trouvent!

15 Tenez-vous en garde contre les faux prophètes, qui viennent à vous en habits de brebis, mais au dedans sont des loups

Aussi n'est-ce pas la porte qui donne entrée dans la vie, mais le chemin qui y conduit, comme un autre conduisait à la perdition. Ces chemins doivent donc s'entendre au sens sémitique d'une doctrine pratique (Act. IX, 2), comme les deux voies de la Didachè (I-VI) et de l'épître de Barnabé (XVIII-XX). C'est le choix entre la vie et la mort (Dt. XXX, 19), selon qu'on observe ou non les commandements de Dieu. On ne peut rien en conclure directement sur le nombre des élus. Ceux qui sont dans la voie large vont à la perdition. Mais il faut compter avec la miséricorde de Dieu. Les paroles de Jésus s'entendent du spectacle qu'offre la vie. Il suffit d'ouvrir les yeux pour constater combien est petit le nombre de ceux qui s'imposent une discipline morale et religieuse sérieuse. Jésus demande à ses disciples d'être de ceux-là en entrant par la porte étroite, pour suivre la voie resserrée qui conduit à la vie. Cette image dérive tout naturellement des principes anciens (désormais compris et perfectionnés), ainsi que l'a bien vu Norden (*Die antike Kunstprosa,* p. 467). L'A. T. connaissait les portes de la mort (Ps. IX, 13; Job XXXVIII, 17) et les portes de la justice (Ps. CXVII (118), 19); le chemin de la vie et le chemin de la mort (Jér. XXI, 8), celui de la perdition étant facile (Eccli. XXI, 10).

Chez les Grecs, depuis Hésiode, on connaît la voie facile qui est celle du vice et la voie escarpée et rude de la vertu, à laquelle on s'habitue par l'exercice (*Op. dies* 288 ss.). C'est à cette tradition que Philon a emprunté ses images, *De ebriet.* 150, p. 380 et *De agric.* 104, p. 316. Le pseudo-Cébès (1er siècle ap. J.-C., (?), en tout cas avant le IIe s.) y a joint la porte, après la route, car il s'agit du salut seulement dans cette vie, tel qu'on se le procure en entrant dans l'école stoïcienne (ou pythagoricienne) : οὐκοῦν (ne vois-tu pas) καὶ θύραν τινὰ μικρὰν καὶ ὁδόν τινα πρὸ τῆς θύρας, ἥτις οὐ πολὺ ὀχλεῖται, ἀλλ' ὀλίγοι πάνυ πορεύονται ὥσπερ δι' ἀνοδίας τινὸς καὶ τραχείας καὶ πετρώδους εἶναι δοκούσης; (*Tabula* XV).

L'opposition entre la vie, ζωή, et la perte, ἀπώλεια, est très marquée dans les Ps. de Sal. : ἡ ἀπώλεια τοῦ ἁμαρτωλοῦ εἰς τὸν αἰῶνα... οἱ δὲ φοβούμενοι κύριον ἀναστήσονται εἰς ζωὴν αἰώνιον (III, 13 et 16; cf. sur l'ἀπώλεια Ps.-Sal. II, 35; XIII, 10; XIV, 6; XV, 14; XVII, 26).

15-20. Se défier des faux prophètes (cf. Lc. VI, 43-44).

Luc ne parle pas des faux prophètes; il ne ressemble à Mt. que pour la comparaison des arbres et de leurs fruits, encore son texte est-il plus semblable à celui de Mt. XII, 33, avec la même suite d'idées dans Mt. XII, 34 s. et Lc. VI, 45. Luc aura donc placé cette comparaison dans le discours inaugural où il lui a trouvé un contexte, moins limpide que celui de Mt. dans chacun de ses deux cas. Maldonat : *Lucas... in alium sensum et alio loco dictum hoc fuisse, videtur significare.* Nous ne nous occuperons ici que de Mt. dont l'enchaînement

εἰσιν λύκοι ἅρπαγες. 16 ἀπὸ τῶν καρπῶν αὐτῶν ἐπιγνώσεσθε αὐτούς· μήτι συλλέγουσιν ἀπὸ ἀκανθῶν σταφυλὰς ἢ ἀπὸ τριβόλων σῦκα; 17 οὕτω πᾶν δένδρον ἀγαθὸν καρποὺς καλοὺς ποιεῖ, τὸ δὲ σαπρὸν δένδρον καρποὺς πονηροὺς ποιεῖ. 18 οὐ δύναται δένδρον ἀγαθὸν καρποὺς πονηροὺς ἐνεγκεῖν, οὐδὲ δένδρον σαπρὸν καρποὺς καλοὺς ποιεῖν. 19 πᾶν δένδρον μὴ ποιοῦν καρπὸν καλὸν ἐκκόπτεται καὶ εἰς πῦρ βάλλεται. 20 ἄραγε ἀπὸ τῶν καρπῶν αὐτῶν ἐπιγνώσεσθε αὐτούς.

18. ποιειν (HV) plutôt que ενεγκειν 2° (TS).

---

n'est pas très visible. Il vient de parler d'une voie à suivre pour arriver à un but. On peut être détourné de cette voie. Il faut donc prendre garde. Comme les images se suivent sans être enchâssées trop strictement, on ne saurait décider si les mauvais guides empêchent de trouver la porte (*Mald.*), ou si c'est en cours de route qu'ils opèrent (*Euth. Schanz*, etc.). Il faut plutôt reconnaître que la situation est changée. Nous allons nous trouver dans une prairie où des brebis paissent. Ce sont ceux qui veulent embrasser la bonne doctrine, les disciples de Jésus, et déjà ceux qui l'écoutent, mais aussi ceux de l'avenir.

15) Il faut prendre garde à des hommes dangereux, loups ravisseurs qui pour n'être pas dépistés ont pris l'extérieur des brebis. L'accoutrement austère des prophètes avait plutôt pour but de les signaler à l'attention (Zach. XIII, 4); il n'avait donc rien de commun avec la peau de brebis dans notre contexte. D'autre part les loups ne sont pas des hypocrites ordinaires.

Dans l'A. T. les loups sont les chefs (Ez. XXII, 27; Soph. III, 3). Le Sauveur les nomme par leur nom : ce sont de faux prophètes, qui se disent envoyés de Dieu pour parler de sa part. Ce ne sont pas des hommes corrompus (*Chrys.*), mais des docteurs de mensonge (*Aug. Jér. Mald.* etc.). Jésus a très bien pu désigner ainsi les Pharisiens. Ils ne se posaient pas en prophètes, mais le terme de faux prophète n'a point nécessairement ici son sens historique ancien; chacun savait que ceux-ci avaient disparu (Zach. XIII, 2). Mais les modernes docteurs jouaient le même rôle, et les Actes en connaissent encore un (Act. XIII, 6) parmi les Juifs, comme la 1ª Jo. IV, 1 en signale parmi les chrétiens. On ne saurait objecter que les Pharisiens prêchaient une voie austère et difficile, puisque la comparaison de la porte ne règle plus la situation.

D'ailleurs Jésus a souvent reproché aux Pharisiens leur hypocrisie et leur rapacité (Mt. XXIII, 26 s.). Ils étaient alors le principal obstacle au succès d'une doctrine qui se donnait comme supérieure à la leur.

16) La comparaison a donné beaucoup de mal aux Pères (*Jér.*, surtout *Aug.*), parce qu'elle a été prise par eux pour une allégorie applicable à l'ordre moral; alors que les hommes ne sont pas, par nature, déterminés au bien ou au mal. Quelques-uns, comme Chrysostome, ont reconnu que la bonne conduite morale pouvait se trouver chez des hérétiques, et Maldonat a concédé que l'argument n'était que probable, n'étant pas applicable à tous les cas. Ces difficultés disparaissent si par fruits on entend les résultats de l'action doctrinale des faux

rapaces. 16 Vous les connaîtrez d'après leurs fruits. Récolte-t-on des raisins sur les épines, et des figues sur les ronces? 17 C'est ainsi que tout arbre bon produit de bons fruits, tandis que le méchant arbre produit de mauvais fruits. 18 Un bon arbre ne peut pas porter de mauvais fruits, ni un méchant arbre ne peut faire de bons fruits. 19 Tout arbre ne faisant pas de bon fruit est coupé et est jeté au feu. 20 C'est donc d'après leurs fruits que vous les connaîtrez.

docteurs. En somme les disciples n'ont pas besoin de savoir quelle est au juste la valeur morale d'un homme dont les doctrines sont fausses. Ils doivent être éclairés sur ses titres à servir de guide; qu'ils considèrent les fruits de son initiative. Luther prêche une obéissance aveugle, un respect sans borne pour la grâce de Jésus-Christ. Peau de brebis. Le résultat c'est la révolte contre l'Église, la désunion, la rupture. On ne se trompe pas à ces signes si on le veut bien. Car il est positivement impossible qu'une fausse doctrine produise de bons fruits. La comparaison de la vigne sauvage dans Is. v, 2-4 ne roule pas sur une opposition aussi absolue. De même Plut. *De tranquill. an.* p. 472 F νῦν δὲ τὴν ἄμπελον σῦκα φέρειν οὐκ ἀξιοῦμεν οὐδὲ τὴν ἐλαίαν δότρυς; exactement comme Jac. III, 12; cf. Épict. II, 20, 18; III, 24, 86 et 91. Mais Jésus a choisi deux termes qui opposent le bien et le mal : d'un côté les épines et les ronces, de l'autre les raisins et les figues. Il ne peut pas y avoir d'erreur.

17) Ce n'est que la loi générale gouvernant les cas concrets, mis en vedette pour frapper l'imagination. οὕτω n'est donc pas l'application à des arbres qui seraient déjà des hommes (*Jülicher*), mais une simple conclusion du particulier au général. — σαπρός signifie « moisi, pourri », ce qui empêcherait toute production bonne ou mauvaise; le mot est donc choisi à cause de la comparaison. Épictète dit σαπρὰ δόγματα dans un passage (III, 22, 61) qui n'est pas sans analogie avec le principe posé par Jésus : « Car là où sont des troubles, des peines, des frayeurs, des désirs non satisfaits, d'inutiles efforts pour échapper au mal, des haines, des jalousies, comment le bonheur pourrait-il entrer? Or, là où sont des *principes faux*, toutes ces choses se trouvent nécessairement » (Trad. *Courdaveaux*, p. 231).

18) Non seulement c'est la règle, mais il ne peut pas en être autrement. De bonne foi, le Sauveur qui venait inviter les pécheurs à la pénitence a-t-il affirmé le déterminisme dans l'ordre moral? Il fait allusion à des hommes, cela est certain, mais dans leur rôle de faux prophètes. Les arbres bons ne figurent dans tout cela que pour poser dans toute son ampleur la loi de la nature.

19) Ce verset est la reproduction d'un mot attribué à Jean-Baptiste dans Mt. III, 10 et Lc. III, 9. Il n'est omis par aucun témoin; Mt. n'a pas voulu parler de ces mauvais arbres sans menacer les pseudo-prophètes du châtiment qui les attend, au risque de rompre un peu le contexte.

20) La pensée principale est reprise par ἄραγε. Il n'est toujours question que des faux prophètes, le seul mot auquel puisse se rapporter αὐτούς.

La pensée de Mt. est donc bien claire : les docteurs opposés à la saine doctrine, malgré leurs dehors de piété, jeûne, prière, aumône, peut-être même

21 Οὐ πᾶς ὁ λέγων μοι Κύριε κύριε εἰσελεύσεται εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρα-
νῶν, ἀλλ' ὁ ποιῶν τὸ θέλημα τοῦ πατρός μου τοῦ ἐν τοῖς οὐρανοῖς. 22 πολλοὶ
ἐροῦσίν μοι ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ Κύριε κύριε, οὐ τῷ σῷ ὀνόματι ἐπροφη-

malgré leurs protestations de foi orthodoxe, se démasqueront, sinon toujours par leurs mauvaises mœurs, du moins par le caractère mauvais de leurs tentatives.

Beaucoup de critiques (*Loisy, Wellh.* etc.) veulent que l'évangéliste ait forgé cette conception, à l'aide d'un *logion* de Jésus sur les arbres bons et mauvais. Il aurait écrit ce que lui suggérait le spectacle de « la communauté chrétienne déjà constituée, menacée de troubles et de divisions par le fait d'individus qui se prévalent faussement du don de l'Esprit » (*Loisy*, I, 637). En réalité rien ne distingue ici les disciples d'avec les Juifs, et comme nous l'avons marqué, le caractère des Pharisiens est assez reconnaissable (même *Jülicher*, en partie). Aussi bien il est peu d'enseignements dans l'évangile qui portent aussi clairement l'empreinte d'une sage prévision et disposition pour l'avenir de l'Église, et il est juste d'en faire honneur à Jésus (cf. Mt. XXIV, 11; Mc. XIII, 22; Jo. X, 12) plutôt qu'à l'évangéliste. Sauf les passages déjà cités (I Jo, IV, 1; Act. XIII, 6), et l'Apocalypse (le faux prophète XVI, 13, etc.) les écrits chrétiens disent plutôt pseudo-maîtres (ψευδοδιδάσκαλοι (II Pet. II, 1), faux frères (Gal. II, 4; II Cor. XI, 26), faux apôtres (I Cor. XI, 13).

21-23. L'APPARTENANCE EXTÉRIEURE A JÉSUS N'EST QU'UN LEURRE SANS LA PRATIQUE (Lc. VI, 46; XIII, 26.27).

Le contexte est excellent. D'abord avec ce qui précède, car la comparaison avec les fruits bons ou mauvais appelait l'attention sur les œuvres; puis avec ce qui suit, la péroraison sur la nécessité de se mettre à l'œuvre. D'ailleurs Lc. a le même contexte pour VI, 46, qui répond à Mt. VII, 21. Mais il a mis ailleurs l'étonnement de ceux qui se voient rejetés et la réponse du Maître. Cette fois il ne s'agit pas comme pour les fruits d'une comparaison susceptible de deux applications : la pensée est la même, présentée sous la même forme générale. Le détail de Lc. semble mieux s'en tenir à la situation des auditeurs au début du ministère de Jésus, tandis que Mt. suppose à tout le moins l'action des disciples telle que les apôtres l'ont exercée après la mission du ch. X. Sans doute Jésus savait comment se passeraient les choses, mais les assistants sont censés aussi les connaître déjà. On pourrait donc voir ici l'indice le plus clair que le discours a été avancé par Mt. Mais il semble bien que ce passage n'appartenait pas d'abord au discours inaugural, précisément parce qu'il suppose l'apostolat exercé par les disciples, et parce que le v. 22 et le suivant s'expliquent mieux dans le cadre de Lc. Une fois renvoyés à une époque plus tardive, les termes en sont moins étonnants. On les a attribués à l'évangéliste, qui se serait inspiré des faits de l'apostolat chrétien. Et en effet les termes de Lc. paraissent mieux convenir à la situation des disciples. Mais il faut noter aussi que cette teneur répondait à l'intention de Lc. qui visait la réprobation des Juifs.

La pensée n'a toute sa force et sa portée que dans les termes de Mt. Elle imprime à la religion de Jésus un caractère distinct. Ce n'est pas une religion

21 Ce n'est pas quiconque dit : Seigneur, Seigneur, qui entrera dans le royaume des cieux, mais celui qui fait la volonté de mon Père qui est dans les cieux.

22 Beaucoup me diront en ce jour-là : « Seigneur, Seigneur, n'est-ce pas en ton nom que nous avons prophétisé, en ton nom

de mystère où l'initiation serait tout, ni une doctrine très relevée, mais peu exigeante pour ses adeptes les plus en vue. Ceux-là mêmes qui paraissent assez près de Jésus pour être autorisés par lui à faire des miracles en son nom, sont rejetés avec mépris s'ils n'ont pas accompli la volonté du Père. Qui eût osé le dire avec cette assurance, si ce n'eût été l'affirmation du Maître? Paul a dit l'équivalent (I Cor. XIII), mais avec une allusion aux charismes chrétiens, tandis que Mt. est tout à fait dans le cadre évangélique. La formule « en ton nom » qui étonne du vivant de Jésus était nécessaire pour donner au contraste tout son relief. L'étonnant est qu'ils soient rejetés de celui qu'ils nomment « Seigneur », après avoir fait tant de grandes choses en son nom.

21) Dans Mt. ce verset semble terminer la péricope précédente; c'est la coupure de l'évangile du Ve dimanche après la Trinité. Si le contexte est aussi étroit, ceux qui parlent ici sont les faux prophètes (*Aug.*). Cependant on s'étonne qu'ils s'adressent au Seigneur avec une sorte de confiance. Ce sont donc plutôt (*Schanz*, *Plum.*) d'autres personnes. Outre le danger d'être séduits par de faux docteurs, les fidèles courent celui de se faire illusion à eux-mêmes, d'être trop indulgents pour leurs mœurs, rassurés qu'ils sont par leur orthodoxie. Ce sens ne sort pas de la perspective du temps, et Chrys. a même pensé que la monition est dirigée contre les Juifs, ἐν τοῖς δόγμασι τιθεμένων τὸ πᾶν, καὶ τοῦ βίου πρόνοιαν οὐδεμίαν ποιουμένων. — La double apostrophe Κύριε, κύριε, comme dans XXV, 11, où il s'agit de l'époux dans la parabole des vierges. En elle-même cette désignation pourrait être de pure politesse, mais ceux qui parlent ainsi s'adressent (comme les vierges) à celui qui peut les faire entrer dans le royaume des cieux. On ne peut donc ni révoquer en doute l'authenticité de ces mots (conservés par Lc.) dans la bouche de Jésus, ni en méconnaître la portée. Néanmoins Jésus parle seulement, quant à la pratique actuelle de la vie, de la volonté de son Père. Mais il dit *son* Père. — Les termes de Lc. plaisent par leur netteté, leur argumentation rationnelle très vive pour le moment présent, sans la perspective immédiate du royaume. Il suppose que des auditeurs se sont déjà déclarés disciples, et que cependant ils ne pratiquent pas ce que dit Jésus. — Mais la tournure de Mt. est incontestablement plus en harmonie par les termes avec le discours (V, 3.48; VI, 10); et l'on ne peut supposer que Mt. a donné un aspect sémitique à une catéchèse qui eût été dans le style humaniste. — οὐ πᾶς n'est pas « personne » comme dans Mt. XXIV, 22, car la négation ne porte pas sur le verbe à la mode hébraïque, mais sur le mot πᾶς, qu'elle restreint.

22) ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ en soi peut être un terme technique eschatologique pour désigner le grand jour du jugement (d'après Is. X, 20 etc.); Euth. ἡμέραν ἐκείνην εἶπε τὴν τῆς κρίσεως, ὡς ἐγνωσμένην καὶ προσδεδοκημένην : cependant ici ἐκεῖνος

τεύσαμεν, καὶ τῷ σῷ ὀνόματι δαιμόνια ἐξεβάλομεν, καὶ τῷ σῷ ὀνόματι δυνάμεις πολλὰς ἐποιήσαμεν; [23] καὶ τότε ὁμολογήσω αὐτοῖς ὅτι Οὐδέποτε ἔγνων ὑμᾶς· ἀποχωρεῖτε ἀπ' ἐμοῦ οἱ ἐργαζόμενοι τὴν ἀνομίαν.

[24] Πᾶς οὖν ὅστις ἀκούει μου τοὺς λόγους τούτους καὶ ποιεῖ αὐτούς, ὁμοιωθήσεται ἀνδρὶ φρονίμῳ, ὅστις ᾠκοδόμησεν αὐτοῦ τὴν οἰκίαν ἐπὶ τὴν πέτραν. [25] καὶ κατέβη ἡ βροχὴ καὶ ἦλθον οἱ ποταμοὶ καὶ ἔπνευσαν οἱ ἄνεμοι καὶ προσέπεσαν τῇ οἰκίᾳ ἐκείνῃ, καὶ οὐκ ἔπεσεν, τεθεμελίωτο γὰρ ἐπὶ τὴν

s'explique suffisamment comme renvoi au verset précédent; c'est le jour où l'on veut entrer dans le royaume. κύριε κύριε (non pas dans Lc.) lie au verset précédent; c'est la même scène. — τῷ σῷ ὀνόματι, d'après la plupart (*Schanz*, *McNeile*, etc.) est instrumental. Cela conviendrait très bien pour les exorcismes et les miracles, opérés par l'invocation d'un nom divin, selon l'usage des exorcistes juifs (Act. XIX, 13) et des païens. Mais comment peut-on prophétiser par le moyen du nom de Dieu? Dans ce cas on se présentait au nom, c'est-à-dire de la part de Dieu (Jer. XIV, 14 avec ἐπί; XXXIV, 12 avec le datif). Aussi bien dans les cas d'exorcismes (Mc. IX, 38) ou de miracles (Act. III, 6) tentés ou opérés au nom de Jésus, la formule est ἐν τῷ ὀνόματι. Il faut donc admettre qu'ici le premier terme « prophétisé » donne le ton à tout le reste, le sens étant « en prenant qualité de mandataires de Jésus ». On évite ainsi d'entendre le datif d'abord dans ce sens, puis dans le sens instrumental, ce qui serait obscur. D'ailleurs la prétention des personnages est bien d'avoir été les messagers de Jésus, agissant pour son compte. Le fait d'opérer un miracle en la vertu d'un nom divin ne créait pas les mêmes titres à une récompense, d'autant que d'après les idées courantes, l'exorciste exerçait par là presque une violence sur l'être divin (Cf. Jac. V, 10 ἐν τῷ ὀνόματι mais sans ἐν d'après la tradition d'Antioche, qui prouve du moins pour l'usage grec). Ceux qui parlent sont sans doute très fiers des actions extraordinaires qu'ils ont faites, mais ils comptent surtout sur ce que Jésus devait leur en savoir gré : τῷ σῷ ὀνόματι trois fois en tête est très pressant.

23) ὁμολογέω, être d'accord, d'où avouer; ce ne peut être le sens ici, mais plutôt : « déclarer ouvertement » (*Schanz*); le mot a peut-être été choisi parce que c'est le moment où Jésus reconnaît et proclame les siens (X, 32). — οὐδέποτε, avec l'aoriste suppose que ces personnages n'ont jamais connu la conversion du cœur. Ce sont dans la force du terme des faux-frères qui se sont joints aux disciples par les dehors seulement. Luc a employé le terme plus général οὐκ οἶδα. Dans Mt. les dernières paroles ressemblent au Ps. VI, 9 : ἀπόστητε ἀπ' ἐμοῦ πάντες οἱ ἐργαζόμενοι τὴν ἀνομίαν, mais dans un contexte bien différent. Quoique ἀνομία soit peut-être ici une réminiscence du psaume, le terme est parfaitement en situation; le rejet de la volonté du Père est la désobéissance à la loi morale et religieuse (cf. XIII, 41; XXIII, 28; XXIV, 12, † pour les évangiles).

24-27. Conclusion pratique (Lc. VI, 47-49).

La conclusion est la même dans Mt. et dans Lc., exprimée par la même

que nous avons chassé les démons, en ton nom que nous avons fait beaucoup de miracles? » 23 Et alors je leur déclarerai : « Je ne vous ai jamais connus. Retirez-vous de moi, vous artisans d'iniquité. »

24 Quiconque donc écoute les paroles que je viens de prononcer, et les met en pratique, ressemble à un homme prudent, qui a bâti sa maison sur la pierre. 25 Et l'averse est descendue, et les torrents sont venus, et les vents ont soufflé et se sont jetés sur cette maison, et elle n'est pas tombée, car elle était fondée sur la pierre.

comparaison en partie double. Les termes de Mt. nous paraissent tous avoir un cachet primitif en comparaison de Lc.

24) La construction de Mt. est moins liée et donc plus sémitique; πᾶς ὅστις est l'araméen כל־די; les présents sont moins grecs que les participes surtout ἀκούων avec le gén. — Mt. accentue le caractère de programme du discours, τοὺς λόγους τούτους, ce qui est en situation; tandis que Lc. généralise et ajoute la démarche de l'auditeur qui devient disciple (πᾶς ὁ ἐρχόμενος πρός με), surcharge qu'il n'a pas maintenue au v. 49.

— le futur ὁμοιωθήσεται n'est pas très logique en grec, car l'homme ne sera pas comparé dans une circonstance future, comme serait le jugement. C'est maintenant (imparfait sémitique) que Jésus va dire à qui il ressemble, comme Lc. a corrigé un peu longuement mais judicieusement. — Harnack regarde les épithètes φρόνιμος et μωρός (v. 26) comme des additions de Mt., sans prendre garde au goût sémitique pour cette opposition (cf. par exemple Eccli. XXI, 16 ss.). Il est inutile à la parabole que ce soit la maison de quelqu'un, mais c'est l'hypothèse naturelle dans un milieu de paysans. Le détail de Lc. fait bonne impression et paraît primitif, mais non pas lorsqu'on songe à la pierre qui affleure si souvent en Galilée comme en Judée.

25) Il est très malavisé de supprimer les καί (*Deb.* § 492) avec 6 *latt.* et quelques Pères, sous prétexte que l'*asyndeton* fait plus d'effet. Les καί sont sémitiques, évités par Lc. βροχή a un très grand intérêt. Phrynicus (*Lobeck*, p. 241) a réprouvé βρέχειν dans le sens de pleuvoir, mais Lobeck a cité plusieurs passages où βροχή signifie la pluie. C'est le sens dans Ps. LXVII (68), 10, et certainement ici (Vg. syrr. sah. boh.), car s'il s'agissait d'une inondation, Mt. ne dirait pas que les fleuves vinrent, mais qu'ils débordèrent. Il fait donc allusion aux pluies torrentielles de l'hiver en Palestine, qui donnent naissance à des torrents, parfois très violents et qui emportent tout; cf. ἀβροχία = ἀνομβρία Jos. *Ant.* VIII, XIII, 2. Mais les papyrus ont prouvé que βροχή signifiait aussi irrigation (MM.), et c'est ce que Lc. a compris; preuve décisive qu'il a connu les discours sous une forme grecque; d'ailleurs sa description peut être comprise partout, tandis que celle de Mt. est palestinienne. Il est rare que le vent renverse une maison. Mais outre que le vent est l'accompagnement inéluctable des grandes pluies, il est quelquefois assez violent pour abattre des toits et même des murs en terre battue, comme nous l'avons vu à Jéricho en 1912.

πέτραν. 26 Καὶ πᾶς ὁ ἀκούων μου τοὺς λόγους τούτους καὶ μὴ ποιῶν αὐτοὺς ὁμοιωθήσεται ἀνδρὶ μωρῷ, ὅστις ᾠκοδόμησεν αὐτοῦ τὴν οἰκίαν ἐπὶ τὴν ἄμμον. 27 καὶ κατέβη ἡ βροχὴ καὶ ἦλθον οἱ ποταμοὶ καὶ ἔπνευσαν οἱ ἄνεμοι καὶ προσέκοψαν τῇ οἰκίᾳ ἐκείνῃ, καὶ ἔπεσεν, καὶ ἦν ἡ πτῶσις αὐτῆς μεγάλη.

28 Καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς τοὺς λόγους τούτους, ἐξεπλήσσοντο οἱ ὄχλοι ἐπὶ τῇ διδαχῇ αὐτοῦ· 29 ἦν γὰρ διδάσκων αὐτοὺς ὡς ἐξουσίαν ἔχων καὶ οὐχ ὡς οἱ γραμματεῖς αὐτῶν.

28. ετελεσεν (THV) et non συνετελεσεν (S).

---

26) Dans Mt. la maison est bâtie sur le sable. ἄμμος dans l'A. T. est qualifié le plus souvent de sable de la mer, mais c'est aussi une terre meuble comme celle de l'Égypte (Ex. II, 12; cf. Gen. XIII, 16). On peut songer en Galilée à ces terres légères qui sont au sud du lac ou dans la plaine de Genésareth. Choisir un pareil sol est insensé. C'est ainsi que la parabole de Mt. est parfaitement cohérente. Personne dans le pays ne se soucie de faire des fondations profondes : le sage bâtit sur la roche, l'autre sur un terrain peu résistant. — Luc qui avait insisté sur la peine prise pour asseoir le fondement sur la pierre n'est pas moins cohérent en notant cette fois l'absence de fondement; le premier constructeur a pris beaucoup de peine, le second ne s'en donne aucune. Et comme l'application se fait sur les œuvres, la parabole tourne un peu à l'allégorie, ce qui ne lui donne point une saveur plus primitive.

27) Parallélisme exact, selon les habitudes sémitiques, tandis que Lc. a évité de se répéter. — ἔπεσεν et πτῶσις, se rattachant à la même racine, constituent une négligence de style que Lc. a évitée.

Nous venons de suggérer la principale différence dans l'application entre Mt. et Lc. Luc a sans doute pensé que l'intelligence ne laissait rien à désirer de la part de celui qui a non seulement écouté, mais pris le parti d'être disciple. Seulement il faut prendre de la peine. De même que quiconque n'a pas pris la peine de creuser des fondations est exposé à voir tomber sa maison au jour de l'inondation; ainsi celui qui ne pratique pas résolument ce que le Christ a enseigné se laissera emporter par l'épreuve.

Mt. n'a pas dit expressément que l'auditeur avait déjà fait la démarche d'être disciple, mais il le suppose évidemment. L'auditeur a cherché un abri dans la doctrine de Jésus, elle lui plaît, il y veut adhérer.

Mais s'il ne pratique pas ce qu'on lui enseigne, il n'a même pas compris ce que Jésus lui demande, faire la volonté de son Père. C'est par là seulement qu'il sera tout entier fixé dans le bien, à l'abri des tentations les plus violentes. Sinon il n'est qu'un esprit volage, sans consistance, et la moindre difficulté emportera même son instable conviction.

Dans l'entourage de R. Tarphon à Lydda, on discutait sur la valeur comparée de l'étude de la Thora ou des œuvres, et quel devait être le fondement (*Qiddouchin* 40b); Tarphon tenait pour les œuvres et Aqiba pour la doctrine. Vers le même temps (130 ap. J.-C.), Elicha ben Abouya disait : « Celui qui a beaucoup

[26] Et quiconque entend les paroles que je viens de prononcer et ne les met pas en pratique, ressemble à un homme insensé, qui a bâti sa maison sur le sable. [27] Et l'averse est descendue, et les torrents sont venus, et les vents ont soufflé, et ils se sont jetés sur cette maison, et elle est tombée, et sa chute fut grande. »

[28] Et il advint lorsque Jésus eut achevé ces discours, que les foules étaient stupéfaites de son enseignement; [29] car il les enseignait comme ayant autorité, et non comme leurs Scribes.

de bonnes œuvres et sait bien résoudre les difficultés d'après la Loi, à qui ressemble-t-il? A un homme qui en construisant met d'abord des blocs de pierre, puis des briques. Les flots qui viennent battre la construction ne peuvent l'entraîner de sa place. Au contraire celui qui a de grandes connaissances de la Loi, mais peu de bonnes œuvres, à qui ressemble-t-il? A un homme qui en bâtissant met d'abord les briques, ensuite les blocs; le bâtiment tombe pour un peu d'eau. » Mais cela n'est que dans Aboth de R. Nathan (c. 24; pas avant le VIII[e] s.), et comme l'a très bien vu Jülicher (II, 267), cette comparaison étudiée ne peut être la source de la parabole évangélique. S'il y a dépendance, c'est Elicha qui a voulu préciser ce que Jésus avait dit fortement et simplement.

28-29. IMPRESSION PRODUITE PAR LE DISCOURS (cf. Lc. VII, 1; Mc. I, 22; Lc. IV, 32).

Deux parties : 28[a] est une formule stéréotypée de Mt. après les discours importants, XI, 1; XIII, 53; XIX, 1; XXVI, 1. Ensuite Mt. constate l'impression produite. Luc n'y revient pas ici, ayant déjà noté cette impression au début après la prédication de Capharnaüm dans le contexte de Mc.

28[a]) Cf. II Regn. XI, 19 : ἐν τῷ συντελέσαι πάντας τοὺς λόγους...

C'est en soi une transition qui amorce un nouveau récit, comme c'est le cas dans XI, 1; XIII, 53; XIX, 1; XXVI, 1. Il est fort exagéré de dire (*Klost.*) que c'est toujours le retour au fil de Mc., puisqu'on ne le retrouve ni ici, ni dans XI, 1. Luc a une formule presque semblable (Lc. VII, 1), et il est à noter que dans les deux évangiles on entre à Capharnaüm après le grand discours.

28[b].-29) Réflexion sur l'impression produite, qui convient admirablement au discours sur la montagne, où Jésus a parlé avec tant d'autorité personnelle. Comment imaginer que Mt., qui a su composer sans le secours de Mc. cet admirable discours, ait eu besoin de lui pour exprimer l'impression produite sur les foules, quand cette impression se présente si nettement comme la résultante du discours? Dans ce passage si caractéristique, ce serait plutôt Mc. (I, 22) dont l'appréciation n'est pas justifiée explicitement, qui dépendrait de Mt., ou plus simplement d'une tradition orale bien établie. D'ailleurs Mt. a pu subir l'influence de Mc. pour le choix des termes grecs.

CHAPITRE VIII

1 Καταβάντος δὲ αὐτοῦ ἀπὸ τοῦ ὄρους ἠκολούθησαν αὐτῷ ὄχλοι πολλοί.

VIII, 1 - IX, 34. LA MANIFESTATION DE JÉSUS SUR LES BORDS DU LAC.

1. VIII, 1-4 Guérison d'un lépreux (Mc. I, 40-45).
2. — 5-13 Le centurion de Capharnaüm.
3. — 14-15 Guérison de la belle-mère de Pierre (Mc. I, 29-31).
4. — 16-17 Expulsions de démons et guérisons (Mc. I, 32-34).
5. — 18-22 Dispositions exigées de deux disciples.
6. — 23-27 Tempête apaisée (Mc. IV, 36-41).
7. — 28-34 Deux démoniaques au pays des Gadaréniens (Mc. V, 1-20).
8. IX, 1-8 Guérison d'un paralytique (Mc. II, 1-12).
9. — 9-13 Vocation de Matthieu (Mc. II, 13-17).
10. — 14-17 Question sur le jeûne (Mc. II, 18-22).
11. — 18-26 La fille du chef et l'hémorroïsse (Mc. V, 21-43).
12. — 27-31 Les deux aveugles de Capharnaüm.
13. — 32-34 Le muet démoniaque.

Ce qui attire surtout l'attention dans cette section, ce sont les miracles; et il est sûr qu'ils y ont la première place. Mais si elle n'était qu'un recueil de miracles, pourquoi les nos 5, 9 et 10? Les miracles figurent ici comme des manifestations du pouvoir de Jésus et de sa bonté dans son rôle de Sauveur, souligné au no 4. Mais cette manifestation a son reflet dans les dispositions des hommes, soit qu'ils montrent leur foi, nos 1, 2, 11, 12, ou leur peu de foi, no 6, ou leur froide indifférence, no 7, ou leur empressement, no 9, ou leurs difficultés sur cette manifestation, nos 5 et 10, ou une hostilité naissante (IX, 3. 11. 34).

La manifestation de Jésus comme Sauveur qui enlève les infirmités et qui guérit les âmes est donc l'idée qui rend le mieux compte de l'ensemble et de tous les détails. C'est précisément la réalisation de l'oracle d'Isaïe reproduit IV, 15 s., dans le passage où Jésus se fixe à Capharnaüm. Le théâtre de la manifestation est bien Capharnaüm et l'au-delà du Jourdain, la Galilée des nations, où l'on pouvait rencontrer un centurion; cette manifestation est une lumière, comme le constate le dernier mot de la section : ἐφάνη (IX, 33). Les Pharisiens ne s'adressent pas directement à Jésus (IX, 11) et la question sur le jeûne qui paraît devancer la période des disputes avec eux est dans Mt. une question des disciples de Jean, ayant pour but de faire rayonner la personne du Sauveur comme le fiancé d'une époque heureuse. Le no 5 souligne l'importance de ce moment.

Si l'on se pénètre bien de l'esprit de ce morceau, on ne sera pas tenté de le subdiviser comme Allen en miracles de guérison (3), miracles de pouvoir (3),

[1] Étant descendu de la montagne, des foules nombreuses le

miracles de restauration (3), en tout neuf. On en compterait plutôt dix : nos 1, 2, 3, 6, 7, 8, 12, 13 et deux au no 11. Ce chiffre était cher aux docteurs, dix paroles pour créer le monde, dix tentations pour Abraham, dix plaies d'Égypte, dix tentations dans le désert, dix miracles dans le sanctuaire etc. (*Pirqê Aboth* V). Mais tout en s'arrêtant au chiffre de dix miracles, Mt. n'a pas groupé que des miracles, car la vocation de Matthieu, avec ses conséquences, est un événement beaucoup plus important pour lui que la guérison de la belle-mère de Pierre. Il semble donc qu'il ait voulu montrer le souverain pouvoir de Jésus sur des infirmités guérissables, comme la fièvre ou les maladies de la peau rangées sous le nom de lèpre ; sur des infirmités douloureuses ou persistantes, comme la paralysie et le flux de sang ; sur des infirmités de naissance comme la cécité ; sur les vents et la mer ; sur les démons ; sur la mort ; sur le péché. On a même pensé que Mt. préparait ainsi la déclaration de Jésus aux envoyés du Baptiste (XI, 5) : τυφλοὶ ἀναβλέπουσιν καὶ χωλοὶ περιπατοῦσιν, λεπροὶ καθαρίζονται καὶ κωφοὶ ἀκούουσιν, καὶ νεκροὶ ἐγείρονται καὶ πτωχοὶ εὐαγγελίζονται. Et rien n'empêche d'admettre que quelques-uns des miracles aient été placés plus tôt dans ce but (*Schanz*), d'autant que les applications de Mt., même quand l'accomplissement est allégué expressément, ne sont pas très strictes ; cependant cf. sur IX, 27-34.

Notons encore les marques d'admiration données par le public (VIII, 27 ; IX, 8.26.31.33), qui vont en se multipliant, tandis que l'impression produite sur les Pharisiens (VIII, 34) amorce les discussions futures.

C'est après ces observations qu'il faut aborder la question des rapports de Mt. avec Mc.

Les nombreux partisans des deux sources de Mt. prétendent qu'il dépend de Mc., et même qu'il a suivi l'ordre de Mc.

C'est un fait que sur les treize péricopes neuf sont dans Mc. Le commentaire montre que les textes sont fort différents, et que si Mt. n'a pas le plus souvent les détails qui rendent si vivants les récits de Mc., il a quelques traits qui lui sont particuliers, parfois en commun avec Lc.

Quant à l'ordre, ce n'est pas celui de Mc., et l'on ne saurait en donner la raison, si Mt. avait eu le dessein de suivre Mc.

Outre l'omission de Mc. I, 23-28 (le premier démoniaque) et de Mc. I, 35-38 ou 39 (la retraite de Jésus), qui sont dans Lc., Mt. a mis le lépreux (Mc. I, 40-45) avant la belle-mère de Pierre (Mc. I, 29-31). On peut dire, il est vrai, que c'est à cause du point de droit sacerdotal, qui dépendait du discours précédent, et dans cet épisode le rapprochement avec Mc. est plus sensible. Après le no 4, thème général, Mt. aurait passé à Mc. IV, 36. De toute cette série, il aurait omis II, 23-IV, 34 parce qu'il ne voulait ici que des miracles. Mais il a employé dans notre section l'équivalent de Mc. II, 1-22, et il est impossible d'expliquer pourquoi il n'aurait pas laissé ces faits à leur place dans Mc. au lieu de les insérer au retour du pays des Gadaréniens. Sans doute Mc. II, 1 est à Capharnaüm comme Mc. V, 21, mais Mt. était à Capharnaüm avant le passage en Pérée, et il n'avait qu'à suivre le fil de Mc. si vraiment il tenait à garder son ordre comme on le prétend. La hardiesse avec laquelle Mt. aurait placé les nos 8, 9, 10, au retour de la Pérée et non avant serait une preuve évidente qu'il ne se souciait

2 Καὶ ἰδοὺ λεπρὸς προσελθὼν προσεκύνει αὐτῷ λέγων Κύριε, ἐὰν θέλῃς δύνασαί με καθαρίσαι. 3 καὶ ἐκτείνας τὴν χεῖρα ἥψατο αὐτοῦ λέγων Θέλω, καθαρίσθητι. καὶ εὐθέως ἐκαθερίσθη αὐτοῦ ἡ λέπρα. 4 καὶ λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς Ὅρα μηδενὶ εἴπῃς, ἀλλὰ ὕπαγε σεαυτὸν δεῖξον τῷ ἱερεῖ, καὶ προσένεγκον τὸ δῶρον ὃ προσέταξεν Μωυσῆς εἰς μαρτύριον αὐτοῖς.
5 Εἰσελθόντος δὲ αὐτοῦ εἰς Καφαρναοὺμ προσῆλθεν αὐτῷ ἑκατόνταρχος παρα-

pas de l'ordre de Mc. — autant dire que Ma. ne l'avait pas eu sous les yeux. Lui qui se préoccupe si peu de chronologie et qui compose plutôt des séries de sujets analogues, a pris soin de lier étroitement les faits depuis le retour de Pérée, ce qui n'est pas le cas de Mc. Et comme un de ces faits est la vocation de Matthieu que la tradition regardait comme l'auteur du premier évangile, il est vraiment raisonnable de voir là l'expression d'un souvenir, ou à tout le moins un ordre original.

L'acolouthie de Mc. se se rencontre que dans l'ordre des nos 3 et 4; 6 et 7; 8.9.10; et dans le lien qui unit les deux faits du no 11. Mais la tempête apaisée et le pays des Gadaréniens, la fille de Jaïre et l'hémorroïsse ne pouvaient être séparés. La tradition a pu lier de même sorte quelques autres péricopes, quelle qu'ait été leur place chronologique dans la vie de Jésus. Il serait étrange que Mt. ait emprunté à Mc. ces petites sections toutes faites, mettant la première dans l'ordre de Mc. I, 29 pour passer à Mc. IV, 35, revenir à Mc. II, 1 et retourner à Mc. V, 21. — Le seul cas où la coïncidence de l'acolouthie suggère une dépendance littéraire, no 4 après le no 3, appartient aux passages où Mt. reconnaît un accomplissement de l'Écriture, ce qui est de son thème propre.

1-4. Guérison d'un lépreux (Mc. I, 40-45; Lc. V, 12-16).

Nous avons admis que Lc. a rédigé d'après Mc. On soutient que c'est le cas de Mt., car lui aussi a omis les deux expressions des sentiments de Jésus, σπλαγχνισθείς et ἐμβριμησάμενος, et que beaucoup d'expressions sont semblables. Mais cette ressemblance, surtout dans les paroles, s'explique par la catéchèse, et Mt. n'a pas le don du pittoresque comme Mc. On ajoute (*Holtz.* etc.) que l'interdiction au lépreux de parler n'a pas de sens dans Mt., où Jésus est suivi des foules, et n'est là que comme un emprunt à Mc. Mais rien n'indique dans Mc. que le lépreux ait parlé à Jésus en particulier, et dans Mt. les foules suivaient, donc à une certaine distance, et ne pressaient pas le Maître, comme ce fut parfois le cas. L'ordre de ne rien dire a sa raison d'être, même si d'autres ont pu entrevoir le miracle; Jésus ne veut pas que le lépreux se déclare guéri avant d'avoir vu le prêtre. La dépendance de Lc. se constatait surtout parce qu'il a mis ce miracle après le démoniaque et la belle-mère de Simon, tandis que Mt. n'a pas le démoniaque et a renvoyé plus loin la belle-mère de Pierre; de même Lc. avait comme Mc. une note sur le bruit du miracle qui n'est pas dans Mt. — Et en somme s'il y avait dépendance de Mt., ce pourrait être le fait du traducteur (cf. *Introduction*, p. CXLIV s.).

Tandis que dans Mc. Jésus était sorti de Capharnaüm et prêchait en Galilée, Mt. place le miracle avant l'entrée à Capharnaüm, après le grand discours. C'est comme une leçon de choses après la doctrine. Jésus agit en souverain :

suivirent. [2]Et voici qu'un lépreux s'étant approché se prosternait devant lui, disant : « Seigneur, si tu veux, tu peux me purifier. » [3]Et étendant la main, il le toucha, disant : « Je le veux, sois purifié. » Et aussitôt sa lèpre fut purifiée. [4]Et Jésus lui dit : « Garde-toi de le dire à personne, mais va, montre-toi au prêtre, et offre le présent que Moïse a prescrit, afin que cela leur soit en témoignage. »

[5]Étant entré à Capharnaüm, un centurion s'approcha de lui,

il accueille le lépreux qui n'aurait pas dû venir à lui et le touche, mais il renvoie le lépreux guéri à l'observation de la Loi. Cette situation du miracle est donc admirablement choisie dans le plan de Mt., ce qui ne prouve pas d'ailleurs que tel ait été l'ordre des faits.

1) La descente de la montagne a dû se faire par un sentier, et c'est précisément durant cette descente que le lépreux se présente. Le gén. absolu n'est pas régulier, puisque αὐτοῦ reparaît dans la phrase comme régime (B C W Θ etc.); il a été corrigé en καταβάντι δὲ αὐτῷ par la tradition d'Antioche, et même par ℵ ce qui a entraîné Ti.

2) καὶ ἰδού comme Lc., fréquent dans tous deux (*Comm. Lc.* p. XLIX). — προσκυνέω terme favori de Mt.; avec προσελθών encore IX, 18; cf. XX, 20; XXVIII, 9; et cf. II, 2. 8; XV, 25. — Les paroles du lépreux comme dans Mc., en ajoutant κύριε comme Lc.

3) Action et parole de Jésus comme dans Mc.; mais au lieu de la formule pleine de Mc. « sa lèpre s'en alla de lui et il fut purifié », dont Lc. a retenu seulement la première partie, Mt. écrit moins proprement : « sa lèpre fut purifiée », alors que, dans l'A. T. et selon la nature, les personnes et les objets sont purifiés, mais non la lèpre. Klostermann suppose que Mt. a suivi Mc. Il faudrait lui attribuer un contresens, car Mc. parle de l'homme. D'ailleurs on peut citer (*Schanz*) pour l'usage de Mt. καθαριεῖς τὸ αἷμα (Dt. XIX, 13) et ἐκαθάρισεν τὴν περὶ ταῦτα συνήθειαν (Jos. *Ant.* XI, V, 4 *in fine*). Le sens est alors faire disparaître et on trouve le passif araméen dans le sens de disparaître : « le soleil est couché et le jour a disparu », דאידכי יומא (*ber.* 2[b]), dicton palestinien. La catachrèse de Mt. peut donc s'expliquer comme une traduction de l'araméen.

4) ὅρα μή (μηδενί) ne se trouve que cette fois dans Mc. et jamais dans Lc.; pour Mt. cf. IX, 30; XVIII, 10; XXIV. 6. Cette recommandation du silence étonne après la mention des foules; elle prouve bien que l'épisode était rédigé dans la tradition avant d'occuper cette place dans ce contexte, mais elle ne prouve pas la dépendance de Mc. qui lui-même dépendait de la tradition. — Au lieu des termes vagues de Mc. ἅ et de Lc. καθώς, le terme technique δῶρον (קרבן), qui pouvait être un sacrifice (Lev. I, 3 etc.), et spécialement ici le sacrifice enjoint dans Lev. XIV, 10, diminué en faveur du pauvre, Lev. XIV, 21. — εἰς μαρτύριον αὐτοῖς, après le discours sur la montagne paraît plus encore que dans Lc. avoir le sens de montrer à la classe des prêtres que Jésus ne détourne pas de la Loi, bien au contraire.

5-13. Le centurion de Capharnaüm (Lc. VII, 1-10; cf. XIII, 28 s.). Le fait du centurion se trouve dans Mt. et dans Lc. à la même place, c'est-à-dire lorsque

καλῶν αὐτὸν [6] καὶ λέγων Κύριε, ὁ παῖς μου βέβληται ἐν τῇ οἰκίᾳ παραλυτικός, δεινῶς βασανιζόμενος. [7] καὶ λέγει αὐτῷ Ἐγὼ ἐλθὼν θεραπεύσω αὐτόν. [8] καὶ ἀποκριθεὶς ὁ ἑκατόνταρχος ἔφη Κύριε, οὐκ εἰμὶ ἱκανὸς ἵνα μου ὑπὸ τὴν στέγην εἰσέλθῃς· ἀλλὰ μόνον εἰπὲ λόγῳ, καὶ ἰαθήσεται ὁ παῖς μου. [9] καὶ γὰρ ἐγὼ ἄνθρωπός εἰμι ὑπὸ ἐξουσίαν, ἔχων ὑπ' ἐμαυτὸν στρατιώτας, καὶ λέγω τούτῳ Πορεύθητι, καὶ πορεύεται, καὶ ἄλλῳ Ἔρχου, καὶ ἔρχεται, καὶ τῷ δούλῳ μου Ποίησον τοῦτο, καὶ ποιεῖ. [10] ἀκούσας δὲ ὁ Ἰησοῦς ἐθαύμασεν καὶ εἶπεν τοῖς ἀκολουθοῦσιν Ἀμὴν λέγω ὑμῖν, παρ' οὐδενὶ

7. και *a.* λεγει (SV) plutôt que *om.* (TH).
8. και *a.* αποκριθεις (SV) plutôt que δε après (TH).
9. *om.* τασσομενος (TSV) et non *add.* (H).

---

le Sauveur entra à Capharnaüm après le grand discours inaugural. Mais il est présenté de deux façons assez différentes. Dans Mt. Jésus s'entretient avec le centurion; dans Lc. celui-ci ne paraît pas en personne, étant représenté par des amis. La conciliation des faits a été établie par Aug. (*De cons. ev.* II, 20) : *non ergo absurde Mattheus etiam quod vulgo possit intellegi per alios facto accessu centurionis ad dominum conpendio dicere voluit accessit ad eum centurio.* Ce qui ne veut pas dire que Mt. ait résumé Lc., d'autant que les paroles prononcées dans Lc. par les envoyés sont plus naturelles dans la bouche du centurion. Il semble donc que Lc. raconte plus en détail les faits qui se sont bien passés comme il le dit, mais que la relation brève de Mt. comprenant la réponse prêtée au centurion lui-même avait popularisé ces paroles de telle façon que Lc. les a conservées en les accommodant à la situation qu'il a décrite.

Mt. a en plus de Lc. le salut de gentils opposé à la perte des Juifs, que Lc. a transporté plus loin (XIII, 28. 29) dans l'ordre inverse qu'exigeait son contexte. On comprend que Mt. ait profité de l'occasion du centurion pour placer ces paroles, mais il est vraisemblable qu'elles ont été prononcées plus tard, au moment où la résistance des Pharisiens s'était mieux manifestée. D'autre part le texte même est peut-être plus primitif dans Mt.

5) Cette fois encore (cf. v. 1) la construction irrégulière du gén. absolu a été corrigée en un datif dans les mss. antiochiens. Cela en dit long sur la persistance systématique à réviser la langue dans cette recension. Cf. *Catena,* p. 58 : ὁ μὲν λεπρὸς καταβάντι... προσῆλθεν· ὁ δὲ ἑκατόνταρχος, οὕτως εἰσελθόντι... Sur ce centurion cf. *Comm. Lc.* — Mt. ne dit rien de ses rapports avec les Juifs; on voit par la suite qu'il était païen, mais il n'est pas dit qu'il ait été prosélyte.

6) κύριε est une parole de politesse. — ὁ παῖς en grec peut signifier un fils en bas âge, ou un serviteur d'un âge quelconque. Quoiqu'il existe une paralysie infantile, cependant, d'une façon normale, la paralysie frappe les hommes d'un certain âge. Le παῖς est donc un serviteur, comme l'a appris Lc. qui emploie δοῦλος.

— βέβληται, de malades; cf. VIII, 14; IX, 2; Mc. VII, 30; Lc. XVI, 20. Naturelle-

l'implorant [6]et disant : « Seigneur, mon serviteur est couché à la maison, paralysé, souffrant terriblement. » [7]Et il lui dit : « Je vais aller le guérir. » [8]Et le centurion, répondant, dit : « Seigneur, je ne suis pas digne que tu entres sous mon toit; mais dis seulement un mot, et mon serviteur sera guéri. [9]Car je suis moi-même sous une autorité, ayant sous moi des soldats, et je dis à celui-ci : Va! Et il va; et à un autre : Viens! Et il vient; et à mon serviteur : Fais cela! Et il le fait. » [10]Or Jésus entendant [ces mots] fut dans l'admiration et dit à ceux qui suivaient : « En vérité je vous le dis : je n'ai trouvé

ment on peut penser à l'araméen רמא (*McNeile*), mais βάλλω s'emploie très bien pour se coucher (sur un lit); cf. Épict. II, 20, 10 βαλὼν κάθευδε, « étends-toi et dors »; IX, 10, 29 τί οὖν οὐ ῥέγκω βαλών : « pourquoi ne pas ronfler étendu »?, et Ésope, *fab.* CCLVII λύκος... κακῶς πάσχων, ἐβέβλητο (*MM.* — *Field*). — βασανίζω signifiait proprement mettre à la torture, aussi Lucien (*de Soloec.* 6) taxe de solécisme l'emploi de ce mot à propos de maladie. Mt. l'emploiera encore plus largement, XIV, 24. — Lc. insistait sur le danger de mort, Mt. sur la souffrance, ce qui convient bien pour certaines paralysies.

7) Zahn, Klost., McNeile etc. font de la réponse de Jésus une interrogation : Faut-il donc que j'aille moi-même le guérir? Ce qui amènerait la déclaration du centurion. C'est très subtil, mais peu naturel. Les Grecs ne manquaient pas de moyens d'indiquer un doute; la proposition est affirmative. Dans Lc. le Sauveur se met même en route.

8) Le centurion, cela va sans dire, accepte avec reconnaissance l'offre de la guérison. Sa réponse exprime son humilité, mieux encore que dans Lc., puisqu'il a placé μου avant τὴν στέγην, pour mettre l'accent sur l'indignité de sa personne. Elle exprime aussi sa foi. Si Jésus dispose de la puissance divine, comme il a pu le constater (IV, 23), cette puissance doit avoir à tout le moins les prérogatives de la puissance humaine qui s'exerce par la parole. La maladie devra l'entendre et céder; elle est donc en quelque sorte personnifiée, mais rien n'indique que le centurion l'attribue à un esprit mauvais. La conviction est exprimée encore plus fortement que dans Lc. par l'addition de μόνον et l'emploi du futur au lieu du subjonctif (leçon plus probable de Lc.).

9) Comme dans Lc. (si ce n'est qu'il a en plus τασσόμενος) avec la même alternance des trois impér. : aoriste, présent, aoriste, fort difficile à expliquer (cf. *Deb.* § 336, 1).

Épictète, I, 25, 10 λέγει μοι « πορεύου... καὶ ἀπόστασον... πορεύομαι. « ἔρχου ». ἔρχομαι — est moins compliqué. Nous avons donc ici un indice de la ténacité de la tradition orale ou d'un emprunt de Lc. à un texte grec. Dans un cas assez semblable (XIV, 29) Mt. écrit ἔλθε. Peut-être ici la nuance est : « va-t'en », action voulue pour elle-même; « viens », et demeure à mes ordres; ποίησον avec τοῦτο n'a pas de difficulté.

10) ἐθαύμασεν sans complément ne peut signifier comme dans Lc. admirer (quelqu'un), mais s'étonner (d'une belle chose) nuance plus primitive. Le sens

τοσαύτην πίστιν ἐν τῷ Ἰσραὴλ εὗρον. 11 λέγω δὲ ὑμῖν ὅτι πολλοὶ ἀπὸ ἀνατολῶν καὶ δυσμῶν ἥξουσιν καὶ ἀνακλιθήσονται μετὰ Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακὼβ ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν· 12 οἱ δὲ υἱοὶ τῆς βασιλείας ἐκβληθήσονται εἰς τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον· ἐκεῖ ἔσται ὁ κλαυθμὸς καὶ ὁ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων. 13 καὶ εἶπεν ὁ Ἰησοῦς τῷ ἑκατοντάρχῃ Ὕπαγε, ὡς ἐπίστευσας γενηθήτω σοι· καὶ ἰάθη ὁ παῖς ἐν τῇ ὥρᾳ ἐκείνῃ. 14 Καὶ ἐλθὼν ὁ Ἰησοῦς εἰς τὴν οἰκίαν Πέτρου εἶδεν τὴν πενθερὰν αὐτοῦ βεβλημένην

13. *om.* και *p.* υπαγε (TH) et non *add.* (SV).

---

de la réflexion est le même que dans Lc. quoiqu'on ait pu s'y tromper comme Hilaire qui a cru le centurion israélite. παρ' οὐδενί est joint à ἐν τῷ, Ἰσραήλ, en contraste avec le centurion. A prendre les termes à la lettre, il faudrait mettre la foi du centurion au-dessus de celle des disciples, mais on peut appliquer la règle de bienséance qui exclut toujours les personnes présentes quand on parle de choses fâcheuses. Les disciples forment groupe avec Jésus; il s'agit de l'impression produite par sa personne sur ceux qu'on rencontre. La foi est ici la conviction que Jésus peut opérer le miracle, et elle est plus grande parce que le centurion croit à l'efficacité de sa seule parole. Il est la figure des gentils qui ont cru à la parole, sans avoir été visités par Jésus : *nisi forte in centurione fides gentium praeponitur Israeli* (*Hier.*). — Cette πίστις était normalement nécessaire pour obtenir les miracles; cf. Mc. VI, 6; Mt. XIII, 58; IX, 2. 29.

11-12) Lc. traitant *ex professo* de la réprobation des Juifs a mis d'abord leur expulsion, puis la venue des gentils (XIII, 28. 29). Mais Mt. qui place ce passage à l'occasion de la foi du centurion devait commencer par le salut des gentils qu'elle fait présager. L'ordre de Lc. est plus vraisemblable en soi : on chasse ceux qui usurpent les places avant d'y introduire d'autres personnes.

11) En revanche le texte de Mt. est plus coulant. Il n'ajoute pas « du nord et du sud ». Être à table appelle le nom de ceux qui reçoivent. Ce sont les trois patriarches, auxquels Lc. a ajouté les prophètes. Le royaume *des cieux*, formule primitive. D'ailleurs l'idée est la même : association des gentils à la récompense d'Abraham, parce qu'ils se seront associés à sa foi; cf. Mal. I, 11. Même image d'un festin, cf. Is. XXV, 6, et la salle à manger d'ʿAqiba (*Aboth*, IV, 16). Ce sont des comparaisons.

12) Les fils du royaume, tournure sémitique. Si Herodes Atticus a été nommé υἱὸς Ἑλλάδος (*Syll.* **395**), c'est à cause de ses bienfaits, qui l'ont fait assimiler à un citoyen grec, mais les Juifs sont fils du royaume comme y ayant droit — selon eux — par leur naissance. C'est la métaphore courante : fils du monde à venir (*Chabbat* 153ᵃ; *Pesaḥim*, 8ᵃ). Dans le grec on trouve des tournures sporadiques; l'hébreu et l'araméen ont développé cette métaphore jusqu'à l'invraisemblable. — D'ailleurs l'expression, très absolue, doit s'entendre

autant de foi chez personne en Israël. 11 Or je vous dis que beaucoup viendront de l'Orient et de l'Occident, et seront à table avec Abraham et Isaac et Jacob dans le royaume des cieux; 12 tandis que les fils du royaume seront jetés dans les ténèbres extérieures; là il y aura des pleurs et des grincements de dents. » 13 Et Jésus dit au centurion : « Va, qu'il te soit fait selon que tu as cru. » Et le serviteur fut guéri à cette heure-là.

14 Et Jésus étant entré dans la maison de Pierre, vit sa belle-mère

avec l'exception nécessaire des disciples et des autres qui croiront. L'inouï c'est que ceux qui semblaient avoir droit au royaume où leurs pères tiennent table ouverte soient jetés dehors. — Pour les ténèbres, cf. II Pet. II, 17 et Jude 13. Les ténèbres étaient un lieu commun de l'eschatologie juive; cf. Ps.-Sal. XIV, 6; XV, 11; Philon *De exsecr.* 152, etc. La même croyance chez les Grecs, où σκότος signifie l'enfer (Eur. *Hec.* 1.), qu'on plaçait sous la terre (Soph. *O. C.* 1701). Ce qui est propre à Mt. c'est l'expression « ténèbres extérieures » (XXII, 13; XXV, 30); la lumière étant réservée au royaume de Dieu, on est enveloppé de ténèbres quand on est loin de lui. C'était déjà la métaphore de l'A. T. (les impies marchent dans les ténèbres, Ps. XXXIV, 6 etc.) souvent rappelée dans le N. T. (Mt. IV, 16, Paul.).

La seconde partie du verset revient XIII, 42. 50, XXII, 13; XXIV, 51; XXV, 30 comme une formule stéréotypée, étant le dernier trait de cette situation horrible; il est moins bien placé dans Lc. XIII, 28. Jérôme y voit une preuve de la résurrection des corps. Schanz préfère l'opinion de Jansen : *Verum simplicius fuerit intellegere Dominum doctrinam suam auditorum carnalium captui attemperantem, per fletum et stridorem voluisse significare dolorem et horrorem summum.*

13) Chaque évangéliste a conclu d'après la situation antécédente. — Mt. a de plus mis en relief la part de la foi dans le miracle, qui s'était opéré au moment où Jésus avait prononcé son *fiat*. Wellhausen a vu dans ἐν τῇ ὥρᾳ ἐκείνῃ le sens de *eâdem horâ*, « à l'heure même », que l'araméen n'aurait pu exprimer, n'ayant pas d'expression pour *idem*. Il est vraisemblable en effet que les tournures analogues de Mt. IX, 22; XV, 28; XVII, 18, qui lui sont propres, sont un reflet de l'expression araméenne « dans (*ou* de) cette heure », que *syrsin.* et *cur.* introduisent encore Mt. VIII, 15, et qui signifie aussitôt (Mc. I, 42).

14-15. Guérison de la belle-mère de Pierre (Mc. I, 29-31; Lc. IV, 38. 39).

Assurément le schème de Mt. *pourrait* être un résumé du récit vivant de Mc., mais rien ne le prouve. Tandis que Mc. et Lc. placent la scène au sortir de la synagogue, à un moment antérieur, dans la maison de *Simon*, et mentionnent l'intervention d'autres personnes, qui prennent un repas, Mt. ne précise pas le moment, place le fait à une autre époque, parle de Pierre, et de personne autre. Le plus probable est donc qu'il a raconté à sa façon un fait bien connu sans se servir de Mc.

14) Πέτρος n'étonne pas dans Mt. après IV, 18 Σίμωνα τὸν λεγόμενον Πέτρον. — βεβλημένην, couchée, d'une malade; cf. VIII, 6.

καὶ πυρέσσουσαν. 15 καὶ ἥψατο τῆς χειρὸς αὐτῆς, καὶ ἀφῆκεν αὐτὴν ὁ πυρετός, καὶ ἠγέρθη, καὶ διηκόνει αὐτῷ. 16 Ὀψίας δὲ γενομένης προσήνεγκαν αὐτῷ δαιμονιζομένους πολλούς· καὶ ἐξέβαλεν τὰ πνεύματα λόγῳ, καὶ πάντας τοὺς κακῶς ἔχοντας ἐθεράπευσεν· 17 ὅπως πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν διὰ Ἡσαΐου τοῦ προφήτου λέγοντος Αὐτὸς τὰς ἀσθενείας ἡμῶν ἔλαβεν καὶ τὰς νόσους ἐβάστασεν.

18 Ἰδὼν δὲ Ἰησοῦς πολλοὺς ὄχλους περὶ αὐτὸν, ἐκέλευσεν ἀπελθεῖν εἰς τὸ πέραν.

18. πολλους οχλους (TV) plutôt que οχλον (H) ou οχλους (S).

---

15) ἥψατο, comme VIII, 3. Tandis que dans Mc. Jésus fait lever la malade avant de la guérir, dans Mt. elle se lève après, ce qui est plus banal (comme dans Lc. mais avec des expressions différentes). — αὐτοῖς est très naturel dans Mc., trahit l'imitation dans Lc. Mais Mt. écrit αὐτῷ qui se rapporte à Jésus.

16-17. Expulsions de démons et guérisons (Mc. I, 32-34; Lc. IV, 40. 41).

On prétend que la circonstance du soir n'a sa raison d'être que dans Mc. (suivi par Lc), parce que les gens crurent devoir attendre la fin du sabbat. On en conclut que Mt. dépend ici de Mc. Et il se pourrait en effet que ces deux versets aient été ajoutés par le traducteur. Cependant la dépendance de Mt. apparaît beaucoup moins que celle de Lc. Car Lc. a comme Mc. le coucher du soleil, l'acolouthie malades et possédés, l'interdiction aux démons de dire ce qu'ils savaient du Christ, la même suite de cet épisode dans la fuite de Jésus. Il n'y aurait donc aucune inconséquence à nier la dépendance de Mt., car il a l'acolouthie démoniaques et malades, plaçant ces derniers à la fin, comme amenant mieux le texte d'Isaïe. La circonstance du soir se justifie très naturellement dans Mt.; le soir était venu, après une journée si bien remplie. D'ailleurs ὀψίας δὲ γενομένης, seulement ici dans Mc., se retrouve Mt. XIV, 15. 23; XX, 8; XXVI, 20; XXVII, 57.

16) προσήνεγκαν, l'aor. (comme Lc. ἤγαγον) au lieu de l'impf. plus descriptif, puisqu'on n'amena pas tout ce monde d'un coup. — Le composé προσφέρω (Mt. seul ici), onze fois dans Mt. au sens d'amener quelqu'un; deux fois dans Mc. et de même dans Lc. — δαιμονιζόμενος, fréquent dans Mt. (IV, 24 etc.). — λόγῳ rappelle ce qu'a dit le centurion VIII, 8. Jésus n'emploie pas d'exorcismes, il lui suffit d'un ordre. — Mt. a déjà employé κακῶς ἔχοντες (IV, 24).

On prétend (*Klost.*, *McNeile* etc.) que Mt. a transposé systématiquement les πολλοί et les πάντες de Mc.; au lieu de : « on les amène tous et il en guérit quelques-uns », Mt. dit : « on en amène quelques-uns et il les guérit tous ». La différence est incontestable et sensible, mais c'est la tendance ordinaire de Mt. de dire que Jésus guérit tous les malades (IX, 35; X, 1; XII, 15; cf. IV, 24).

17) Le but de Mt. apparaît ici clairement. Au soir du sermon il était bon de montrer que vraiment Jésus avait accompli les prophéties (V, 17) comme il avait fait respecter la Loi dans le cas du lépreux. — ὅπως πληρωθῇ comme II, 23;

couchée et avec la fièvre. 15 Et il toucha sa main, et la fièvre la quitta, et elle se leva, et le servait.

16 Le soir étant venu, ils lui apportèrent de nombreux démoniaques ; et il chassa les esprits d'un mot, et il guérit tous ceux qui allaient mal; 17 de façon que fût accompli ce qui a été dit par le prophète Isaïe en ces termes : « Il a pris nos infirmités, et il s'est chargé de nos maladies. »

18 Et voyant des foules nombreuses auprès de lui, Jésus donna

XIII, 35, ὅπως alternant dans Mt. avec ἵνα (ou τότε ἐπλ.) pour indiquer qu'une prophétie a été accomplie par un fait de la vie de Jésus. Ici Is. LIII, 4 n'est pas cité d'après les LXX (οὗτος τὰς ἁμαρτίας [ἀνομίας] ἡμῶν φέρει καὶ περὶ ἡμῶν ὀδυνᾶται), qui avaient interprété les souffrances comme une expiation des péchés, ce qui est bien le thème général du morceau, mais non le sens des termes. Pour mieux cadrer avec la situation, Mt. a traduit d'après l'hébreu et d'une manière parfaite : Le serviteur de Iahwé a pris sur lui (pour les porter) nos maladies ou infirmités, et il a porté en effet nos douleurs. Deissmann a prétendu à tort (*Bibelstudien* 97 s.) que Mt. avait interverti נשׂא et סבל. La pensée d'Isaïe était que le Serviteur avait pris sur lui le châtiment destiné à d'autres. Quel rapport y a-t-il entre ce texte et la situation évangélique? Dans ce qui précède, on voit bien que Jésus a délivré les hommes de leurs infirmités, mais non qu'il les ait prises sur lui. Et en effet le texte cité pourrait signifier que Jésus a enlevé (ἔλαβεν) et qu'il a emporté (ἐβάστασεν, sens courant, exemples dans *MM.*) les infirmités, mais cela est trop loin de la pensée d'Isaïe. Renonçant à un accord précis, on admet (*McNeile* etc.) que Mt. a pris ce texte dans un recueil d'extraits sans se préoccuper du contexte, cette manière vague de citer étant d'ailleurs courante alors.

— Mais l'existence de ces recueils au Ier siècle n'est nullement prouvée, et il est invraisemblable que Mt. qui a si bien traduit Isaïe n'ait pas tenu compte de sa pensée. L'intérêt de la citation est précisément qu'elle peut s'appliquer littéralement à la situation, dans des termes qui contiennent une pensée plus profonde. En assumant la peine, le Serviteur expiait aussi la faute (comme les LXX ont dit trop clairement), de sorte qu'il lui était donné d'affranchir ses frères des deux. C'est cet affranchissement que Jésus commençait en expulsant les démons et en guérissant les malades. Il est sous-entendu que par là même il s'était chargé pour l'avenir de l'expiation; c'est ce que les chrétiens savaient bien.

18-22. Dispositions exigées de deux disciples (Mc. IV, 35 ; Lc. VIII, 22; IX, 57-60). Tandis que Mc. met la traversée du lac après les paraboles, c'est-à-dire beaucoup plus tard, Mt. la place après les guérisons du soir, et peut-être le même soir, ce qui concorderait pour le moment de la journée avec Mc. IV, 35. Quelle raison donner de ce changement d'époque, si Mt. s'était servi de Mc.? Il aurait omis Mc. I, 35-38 que Lc. a au même endroit (IV, 42-43) et transposé le paralytique (Mc. II, 1-12; Mt. IX, 1-8), sa vocation (Mc. II, 13-17; Mt. IX, 9-13), la

19 Καὶ προσελθὼν εἷς γραμματεὺς εἶπεν αὐτῷ Διδάσκαλε, ἀκολουθήσω σοι
ὅπου ἐὰν ἀπέρχῃ. 20 καὶ λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς Αἱ ἀλώπεκες φωλεοὺς
ἔχουσιν καὶ τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ κατασκηνώσεις, ὁ δὲ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου
οὐκ ἔχει ποῦ τὴν κεφαλὴν κλίνῃ. 21 Ἕτερος δὲ τῶν μαθητῶν εἶπεν αὐτῷ
Κύριε, ἐπίτρεψόν μοι πρῶτον ἀπελθεῖν καὶ θάψαι τὸν πατέρα μου. 22 ὁ δὲ
Ἰησοῦς λέγει αὐτῷ Ἀκολούθει μοι, καὶ ἄφες τοὺς νεκροὺς θάψαι τοὺς
ἑαυτῶν νεκρούς. 23 Καὶ ἐμβάντι αὐτῷ εἰς πλοῖον ἠκολούθησαν αὐτῷ
οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ. 24 καὶ ἰδοὺ σεισμὸς μέγας ἐγένετο ἐν τῇ θαλάσσῃ, ὥστε τὸ

22. Ιησους *p.* δε (HV) plutôt que *om.* (TS).

---

question du jeûne (Mc. II, 18-22; Mt. IX, 14-17), les épis et le sabbat (Mc. II, 23-28; Mt. XII, 1-8), la main desséchée (Mc. III, 1-6; Mt. XII, 9-14), le concours du peuple avec guérisons et exorcismes (Mc. III, 7-12; Mt. XII, 15-21), le catalogue des Apôtres (Mc. III, 13-19; Mt. X, 1-4), la discussion sur Béelzeboul (Mc. III, 20-30; Mt. XII, 22-37. 43-45), les parents de Jésus (Mc. III, 31-35; Mt. XII, 46-50); les paraboles (Mc. IV, 1-34; Mt. XIII, 1-9. 10-15. 18-23. 31-32. 34.35) omettant certains passages de Mc., en ajoutant d'autres, tandis que Lc. suit l'ordre de Mc. jusqu'au choix des apôtres et ne met la traversée qu'après les paraboles.

Quoi qu'il en soit de la raison qui a décidé Mt. à placer ici la traversée, il la fait précéder de deux interpellations qui permettent à Jésus de faire connaître quelle résolution il faut avoir pour le suivre. Le moment paraît bien choisi, puisque Jésus entreprend une carrière nouvelle, dans un pays étranger, et c'est une pensée semblable, à un autre tournant de la vie de Jésus, qui a dû déterminer Lc., avec une vocation en plus (IX, 57-62). La première vocation de Mt. paraît prématurée, puisque le Fils de l'homme a peut-être encore un abri à Capharnaüm, mais la réponse de Jésus s'explique mieux dans le second cas, puisque le départ est imminent. Rien n'oblige à croire que ces questions se soient présentées dans le même temps; peut-être faut-il placer ici la seconde de Mt., et renvoyer la première au temps marqué par Lc. Il était naturel de les grouper pour constituer un thème.

18) Tandis que dans Mc. (IV, 35 s.) Jésus prononce une parole aussitôt mise à exécution (ὡς ἦν), dans Mt. Jésus donne un ordre (ἐκέλευσεν), ce qui n'exclut pas des préparatifs. Comme son intention est de se soustraire à la foule qui aurait fini par se disperser le soir, il n'est pas du tout clair que Mt. envisage un soir ni le même jour. Luc a eu soin de détacher cet épisode (ἐν μιᾷ τῶν ἡμερῶν). — ἀπελθεῖν et non διελθεῖν, car le but est de s'en aller loin de cette foule, l'idée de la traversée étant suffisamment rendue par εἰς τὸ πέραν, première et naturelle expression des riverains qui est devenue dans Josèphe ἡ Περαία. Luc n'emploie τὸ πέραν qu'ici d'après Mc., quoique l'expression soit classique pour désigner la rive opposée.

19) προσελθών, style de Mt.; cf. VIII, 2 etc. εἷς pour τις, forme de la *koinè*. Mt.

l'ordre de s'en aller sur l'autre rive. [19] Et un scribe s'avançant lui dit : « Maître, je te suivrai où que tu ailles. » [20] Et Jésus lui dit : « Les renards ont des tanières, et les oiseaux du ciel des abris, mais le Fils de l'homme n'a pas où reposer sa tête. » [21] Un autre des disciples lui dit : « Seigneur, permets-moi auparavant d'aller et d'ensevelir mon père. » [22] Mais Jésus lui dit : « Suis-moi, et laisse les morts ensevelir leurs morts. »

[23] Et lorsqu'il fut monté dans une barque, ses disciples le suivirent. [24] Et voici qu'il se fit un grand ébranlement dans la mer, de façon que la barque était cachée par les vagues : lui, cependant,

ajoute que c'était un scribe, mais déjà un disciple, puisque le second interlocuteur (v. 21) sera un autre disciple. Absolument rien n'indique que ce scribe ait agi par avarice; Jérôme l'a conclu seulement de la pauvreté dont Jésus le menace. Mais il semble bien qu'il se mette trop en avant et fasse du zèle. Les autres se préparent à partir sans rien dire. Celui-là fait sonner son dévouement. C'est un peu la présomption de Pierre. Mêmes paroles un peu emphatiques dans Lc. Dans Mt. il y a en plus « maître », ce qui pourrait être une simple politesse, comme κύριε au v. 21.

20) Comme dans Lc.

21) Le second, par contraste, a un scrupule. La réponse qui lui est faite s'explique mieux dans Mt., parce qu'il est déjà disciple, parce qu'on va partir et que ce n'est pas le moment de se dérober.

22) Dans Mt. comme dans Lc., quoique sous une forme différente; Jésus donne un ordre qui sans doute aura été suivi. Sur l'interprétation de M. Perles : « Laisse les morts à celui qui est chargé de les enterrer », cf. sur Lc. IX, 60.

23-27. La tempête apaisée (Mc. IV, 36-41; Lc. VIII, 23-25).

Lc. a négligé les circonstances pittoresques de Mc., surtout en ce qui regarde les disciples. Encore est-il qu'il a aussi placé le reproche de Jésus après le miracle, et qu'il a attribué aux disciples le même sentiment de crainte surnaturelle. Dans Mt. les disciples demandent à être sauvés, le reproche précède le miracle, et c'est le public qui s'étonne. — Mt. est donc plus éloigné de Mc. que Lc. Son récit est plus purement un thème miraculeux dans la vie que donnent les détails. Mais les divergences avec Mc. indiquent plutôt un récit distinct original qu'un résumé.

23) Les premiers disciples étaient des pêcheurs, donc des bateliers. Dans Mc. ce sont eux qui agissent et qui dirigent la manœuvre; ils prennent Jésus. Dans Mt. le maître monte dans la barque et les disciples font leur métier de disciples, ils suivent. C'est incontestablement moins une vue directe, qu'une indication de l'ascendant de Jésus, mais tout dépend ici du génie de l'écrivain plutôt que d'une évolution littéraire régulière, et en tout cas on ne voit pas trace d'imitation de Mc.

24) σεισμός, au lieu de λαῖλαψ, conservé par Lc., indique ordinairement un

πλοῖον καλύπτεσθαι ὑπὸ τῶν κυμάτων· αὐτὸς δὲ ἐκάθευδεν. 25 καὶ προσελθόντες ἤγειραν αὐτὸν λέγοντες Κύριε, σῶσον, ἀπολλύμεθα. 26 καὶ λέγει αὐτοῖς Τί δειλοί ἐστε, ὀλιγόπιστοι; τότε ἐγερθεὶς ἐπετίμησεν τοῖς ἀνέμοις καὶ τῇ θαλάσσῃ, καὶ ἐγένετο γαλήνη μεγάλη. 27 Οἱ δὲ ἄνθρωποι ἐθαύμασαν λέγοντες Ποταπός ἐστιν οὗτος ὅτι καὶ οἱ ἄνεμοι καὶ ἡ θάλασσα αὐτῷ ὑπακούουσιν; 28 Καὶ ἐλθόντος αὐτοῦ εἰς τὸ πέραν εἰς τὴν χώραν τῶν

25. *om.* οι μαθηται *p.* προσελθοντες (TH) plutôt que *add.* (SV).

---

tremblement de terre. Ici c'est une tempête, puisqu'il sera question des vents vv. 26 et 27.

καλύπτω ne peut signifier couvrir, submerger, mais envelopper, cacher, les vagues étant plus hautes que la barque qu'elles menacent d'engloutir; du bord on devait la croire perdue. — Lc. a parlé du sommeil quand il a commencé, et Mc. décrit la position du dormeur; l'opposition de Mt. est plus saisissante : αὐτὸς δέ découvre le Maître : il dormait.

25) προσελθόντες style de Mt. Ceux qui parlent ne sont pas des bateliers effrayés, mais des disciples qui recourent à celui qui peut les sauver. Néanmoins le cri traditionnel « nous sommes perdus », suppose qu'ils n'avaient pas cette confiance abandonnée qui n'eût même pas dérangé le Maître.

26) Le reproche avant le secours est assez naturel, mais on objecte toujours en pareil cas : « Commence par nous sauver. » Peut-être Mt. a-t-il voulu montrer que Jésus, sûr de son fait, prenait son temps. Le ton est moins vif que dans Mc., mais les deux reproches y sont. C'est alors seulement que Jésus se lève (*surgens*, R. V. *he arose*), car ἐγερθείς ne peut signifier ici que Jésus s'est éveillé; il a déjà parlé. Son attitude debout pour commander a grande allure. — Les vents, encore une façon générale, car une tempête n'est causée que par un vent (Mc. Lc.). Mais Jésus est souverain de tous les vents. Puisqu'ils sont personnifiés (ainsi que la mer) le verbe ἐπιτιμάω, « faire des reproches », n'est pas trop fort. On dirait qu'ils se sont mis en branle pour perdre Jésus et ses disciples, mais il n'est rien dit d'une instigation du démon; cf. ἐπετίμησεν τῇ ἐρυθρᾷ θαλάσσῃ, ps. cv, 9. — γαλήνη est le mot propre pour le calme de la mer; la qualification de grand (cf. Is. IX, 1) a quelque chose du vague sémitique (Mc. Mt.). Homère a dit : le calme blanc (Od. XX, 94).

27) « Les hommes » ne peuvent être les disciples (*Jér. Hil. Euth.*). Mt. a voulu décrire l'effet du miracle sur le public auquel les disciples ne manquèrent pas de le raconter, et il faut avouer que les termes de la surprise (même dans Mc. et Lc. τίς ἄρα οὗτός ἐστιν) sont si forts que l'exclamation est plus naturelle dans la bouche du public. Les apôtres devaient être moins étonnés, aussi Mc. ne parle que de la peur. Luc a compris que les paroles supposaient l'étonnement qu'il a joint à la peur. — Dans Mt. l'étonnement conviendrait d'autant moins aux apôtres qu'ils ont imploré le secours. On savait que Jésus avait un pouvoir surnaturel, mais on se demande de quelle sorte il est (ποταπός); c'est un progrès dans l'admiration, et c'est la raison d'être de cet épisode dans cette série.

dormait. [25] Et s'étant approchés, ils le réveillèrent, disant : « Seigneur, sauve-[nous]; nous périssons! » [26] Et il leur dit : « Pourquoi êtes-vous peureux, [hommes] de peu de foi? » Alors se levant il réprimanda les vents et la mer, et il se fit un grand calme. [27] Et les gens s'étonnèrent, disant : « Quel est donc celui-ci pour que même les vents et la mer lui obéissent? »

[28] Et lorsqu'il fut arrivé sur l'autre rive, dans le pays des Gadaréniens, vinrent à sa rencontre deux démoniaques, sortis des tom-

28-34. Deux démoniaques au pays des Gadaréniens (Mc. v, 1-20; Lc. viii, 26-39). L'ordre des faits est le même dans les trois synoptiques; il s'imposait parce que la traversée et la tempête apaisée conduisaient à l'autre bord du lac, où Jésus ne fit alors qu'une fugue rapide. Et l'on ne peut douter que tous trois visent le même fait. Mais tandis que Mc. et Lc. sont d'accord sur un seul possédé, qui se dit légion, et qui veut suivre Jésus une fois guéri, Mt. a deux démoniaques et omet les deux autres circonstances. Le nom du lieu est probablement Gadara dans Mt., Gérasa dans Mc. et dans Lc.

Malgré ces divergences principales, et d'autres dans le détail, les critiques libéraux soutiennent que Mt. a simplement transformé le récit de Mc. On pourrait bien admettre qu'il a mis Gadaréniens pour Géraséniens afin d'indiquer une population plus rapprochée du lac; on n'a pu expliquer pourquoi il aurait dit deux possédés au lieu d'un. Ce n'est pas pour augmenter le miracle, puisqu'il ne parle pas du nombre des démons. Les critiques (*Loisy* etc.) disent que n'ayant pas parlé du possédé de Mc. i, 23-26, il a tenu à conserver le chiffre de deux démoniaques guéris. Ce serait plus que puéril, après qu'il a mentionné des expulsions en nombre (iv, 24 et viii, 16). Il est à tout le moins plus vraisemblable que Mt. a eu en vue deux possédés, dont l'un peut-être n'était que le compagnon moins dangereux du célèbre possédé qui figurait seul dans la catéchèse de Pierre (*Aug. Zahn, Schanz* etc.). — Il faut d'ailleurs concéder quelque négligence dans le procédé de Mt. N'attachant d'importance qu'au fait de l'expulsion dans les porcs, il n'a pas insisté sur les éléments concrets de cette histoire; de plus il a fait parler deux fois les deux possédés comme une seule personne, ce qui assurément n'est pas naturel. Les ayant ainsi assimilés, il devait aussi donner à tous deux l'épithète de χαλεποὶ λίαν, « très pénibles ». Certes, cette manière de raconter est bien inférieure pour la description des détails et la vue des faits à celle de Mc. imitée par Lc.; ce n'est qu'un squelette destiné à mettre en relief une idée. Mais, encore une fois, on peut concevoir ce genre d'esprit abstrait plus aisément que celui d'un abréviateur qui changerait de parti pris, et sans raison appréciable, les circonstances rapportées par un disciple qu'il aurait estimé assez pour lui emprunter le canevas de son évangile.

28) Notons une fois de plus que le nom de Gadaréniens (leçon certaine) ne prouve pas que la ville la plus rapprochée fût Gadara, car cette ville n'est pas nommée. Nous avons pensé (*Comm. Mc.*) que Jésus avait débarqué au pied de *Qala'at el Ḥoṣn* que nous croyons être l'ancienne Gamala. Mais la région

Γαδαρηνῶν ὑπήντησαν αὐτῷ δύο δαιμονιζόμενοι ἐκ τῶν μνημείων ἐξερχόμενοι, χαλεποὶ λίαν ὥστε μὴ ἰσχύειν τινὰ παρελθεῖν διὰ τῆς ὁδοῦ ἐκείνης. 29 καὶ ἰδοὺ ἔκραξαν λέγοντες Τί ἡμῖν καὶ σοί, υἱὲ τοῦ θεοῦ; ἦλθες ὧδε πρὸ καιροῦ βασανίσαι ἡμᾶς; 30 Ἦν δὲ μακρὰν ἀπ' αὐτῶν ἀγέλη χοίρων πολλῶν βοσκομένη. 31 οἱ δὲ δαίμονες παρεκάλουν αὐτὸν λέγοντες Εἰ ἐκβάλλεις ἡμᾶς, ἀπόστειλον ἡμᾶς εἰς τὴν ἀγέλην τῶν χοίρων. 32 καὶ εἶπεν αὐτοῖς Ὑπάγετε. οἱ δὲ ἐξελθόντες ἀπῆλθον εἰς τοὺς χοίρους· καὶ ἰδοὺ ὥρμησεν πᾶσα ἡ ἀγέλη κατὰ τοῦ κρημνοῦ εἰς τὴν θάλασσαν, καὶ ἀπέθανον ἐν τοῖς ὕδασιν. 33 Οἱ δὲ βόσκοντες ἔφυγον, καὶ ἀπελθόντες εἰς τὴν πόλιν ἀπήγγειλαν πάντα καὶ τὰ τῶν δαιμονιζομένων. 34 καὶ ἰδοὺ πᾶσα ἡ πόλις ἐξῆλθεν εἰς ὑπάντησιν τῷ Ἰησοῦ, καὶ ἰδόντες αὐτὸν παρεκάλεσαν ὅπως μεταβῇ ἀπὸ τῶν ὁρίων αὐτῶν.

32. *om.* των χοιρων *p.* αγελη (THV) et non *add.* (S).
34. υπαντησιν (TH) ou συναντησιν (SV).

---

pouvait dépendre de Gadara, ville plus importante. Gamala figure dans Josèphe, mais non chez les classiques, tandis que Gadara est citée par Polybe v, 71; xvi, 39; Strabon xvi, 759; Ptol. v, 15, 22; Pline, v, 74, des inscriptions (Besnier, *Lexique de géographie anc.*). La difficulté n'est pas que Mt. ait fait allusion à Gadara, métropole de la Pérée (Jos. *Bell.* IV, vii, 3), mais que Mc. ait écrit Gérasa. Ou bien il a choisi un nom d'ailleurs très connu aussi des anciens (Ptol. v, 15, 23; Pline, v, 74; Inscriptions), ou il a voulu indiquer un petit endroit au bord du lac dont il n'y a pas d'autre indication.

Même gén. absolu irrégulier qu'aux vv. 1 et 5; même correction par le datif dans certains mss.; — deux démoniaques, vaguement, au lieu d'un homme possédé d'un esprit impur (Mc.). Dans xx, 30, Mt. a encore deux aveugles au lieu d'un (Mc. Lc.). M. Lévesque n'a pas rangé ces cas parmi ceux où Mt. met le pluriel pour le singulier (*Nos quatre Évangiles*, p. 304 ss.; *RB.* 1916), et en effet le chiffre *deux* est plus intentionnel que le pluriel. — χαλεποὶ λίαν remplace la longue description de Mc. abrégée par Lc., et est expliqué par ce trait propre à Mt. qu'ils empêchaient de passer. χαλεπός se dit beaucoup plus rarement des personnes que des choses.

29) Dans Mc. et Lc. Jésus prend l'initiative, l'homme se prosterne, il interpelle « Jésus fils du Dieu très haut ». Et Mt. qu'on accuse de rehausser de parti pris la personne de Jésus aurait rayé ces circonstances! Que les deux démoniaques parlent ensemble, cela tient à sa manière plus schématique que moulée sur les faits. Mais il a un trait intéressant et très naturel de la part des démons : « Comment, déjà? Le temps de notre supplice est-il déjà venu? Tu es en avance »! — Les anges coupables ou démons avaient subi une première condamnation. En attendant le second et définitif jugement général, on les croyait déjà enfermés dans une prison (II Pet. ii, 4; *Hénoch* x, 12-14), et l'on admettait que quelques-uns étaient laissés libres sur la terre pour tenter les

beaux, tellement incommodes que personne ne pouvait passer par ce chemin. [29] Et voici qu'ils firent des cris, disant : « Qu'y a-t-il entre nous et toi, Fils de Dieu? Es-tu venu ici pour nous torturer avant le temps? » [30] Or il y avait loin d'eux un troupeau de nombreux porcs qui paissait. [31] Les démons l'imploraient, disant : « Si tu nous expulses, envoie-nous dans le troupeau des porcs. » [32] Et il leur dit : « Allez! » Alors ils sortirent pour aller dans les porcs, et voici que tout le troupeau se lança de l'escarpement dans la mer, et ils moururent dans les eaux. [33] Or les pasteurs s'enfuirent, et étant allés dans la ville, ils racontèrent tout, et ce qui s'était passé pour les démoniaques. [34] Et voici que toute la ville sortit à la rencontre de Jésus, et l'ayant vu, ils le prièrent de s'éloigner de leurs frontières.

hommes (*Hénoch* XV-XVI; *Jubilés* X, 8). — ὧδε n'est pas la terre (*Jér.*) par opposition au ciel, puisque Mt. (comme les autres) a insisté sur l'arrivée dans un territoire nouveau. Donc « ici », où nous étions bien tranquilles.

30) Pourquoi Mt. aurait-il « loin d'eux » au lieu de ἐκεῖ (Mc. Lc.), s'il avait suivi Mc?

31) Mt. n'a pas la question de Jésus; c'est sa manière cf. XI, 22; XIV, 17; XVI, 2. 9 s., XVII, 12. 14. 17; XVIII, 1; XIX, 7; XXVI, 18 et Mc. V, 30; VI, 38; VIII, 12. 19 s.; IX, 12. 16. 21. 33; X, 3; XIV, 14 (*Klost.*), et l'on n'a pas prouvé que ce soient là des omissions voulues du texte de Mc., pour rehausser la science de Jésus, d'autant que beaucoup de ces interrogations sont des figures de style ; cf. *Introd.* p. LXV. Aussi bien ce n'est pas sans inconvénient qu'on néglige les détails. Ici Mt. suppose que les démons se sentent menacés d'expulsion, ce qui s'explique mieux si en effet Jésus a pris l'initiative. Mais cette faute de composition serait bien plus étrange si Mt. avait écrit d'après Mc. — Dans Mc. les démons voudraient rester dans le pays. Dans Lc. ils ne veulent pas être envoyés dans l'abîme, c'est-à-dire en prison en attendant le jugement. Dans Mt. rien de précis, mais on comprend d'après le v. 29 qu'ils ont peur d'être torturés, donc envoyés dans la géhenne.

32) Pourquoi Mt. aurait-il remplacé la permission donnée par Jésus (Mc. Lc.) par un discours direct (ὑπάγετε) qui semble engager davantage sa responsabilité? En effet on ne peut pas dire que ce mot signifie simplement » allez-vous-en » (cf. IV, 10), puisque les démons ont demandé non pas qu'on leur permette, mais qu'on les envoie. Au fond d'ailleurs cela revient au même : Jésus accorde ce que souhaitent les démons. En pareil cas une permission engage la responsabilité, quelle qu'en soit la formule. — Mc. ni Lc. ne disent qu'il y eut autant de porcs possédés qu'il y avait de démons dans Légion. Cependant le grand nombre des démons est en proportion avec un troupeau (évalué par Mc. seul à 2.000 porcs). De nouveau la concision de Mt. nuit à la clarté; notons cependant qu'elle serait plus reprochable s'il avait suivi Mc. Dans Mt. il faut supposer que deux démons ont fait l'affaire; mais un seul eût sans doute pu suffire

aussi bien, et ce n'est pas pour le renforcer qu'il a mis le chiffre de deux possédés. Ou bien a-t-il supposé que chaque possédé avait plusieurs démons? — ἀπέθανον ne fait pas image comme ἐπνίγοντο ou ἀπεπνίγη.

33) La ville n'est pas nommée, et Mt. ne parle pas des champs (Mc. Lc.). — καί dans le sens de *spécialement* (*Kühner-G.* II, § 521).

34) Toute la ville, et à la rencontre de Jésus, est d'un style bien solennel; c'est une tournure sémitique, comme Jud. XI, 34 καὶ ἰδοὺ ἡ θυγάτηρ αὐτοῦ ἐξεπορεύετο εἰς ὑπάντησιν. C'est seulement la vue de Jésus qui décide les gens à lui demander de s'en aller (παρεκάλεσαν à l'aoriste (comme Lc.) parce que l'invitation ne doit pas être discutée); ἀπὸ τῶν ὁρίων αὐτῶν, comme Joël (III ou IV, 6). — Rien de leur frayeur, de l'attitude du possédé, de son désir de suivre Jésus, de son apostolat dans la région. Il reste l'essentiel, le miracle, mais sans mettre sous nos yeux ce qui le rend si émouvant, la transformation morale si complète d'un être humain, laquelle valait bien un troupeau de porcs. — Mt. aurait-il été insensible à ce que Lc. a si bien compris? Disons plutôt qu'il avait vu autrement.

CHAPITRE IX

[1] Καὶ ἐμβὰς εἰς πλοῖον διεπέρασεν, καὶ ἦλθεν εἰς τὴν ἰδίαν πόλιν. [2] Καὶ ἰδοὺ προσέφερον αὐτῷ παραλυτικὸν ἐπὶ κλίνης βεβλημένον. καὶ ἰδὼν ὁ Ἰησοῦς τὴν πίστιν αὐτῶν εἶπεν τῷ παραλυτικῷ Θάρσει, τέκνον· ἀφέωνταί

2. αφεωνται (SV) plutôt que αφιενται (TH).

---

[1] Et montant dans une barque, il traversa [le lac] et vint dans sa ville. [2] Et voici qu'on lui apportait un paralytique, couché sur un lit. Et Jésus, voyant leur foi, dit au paralytique : « Aie confiance, [mon]

1-8. Guérison d'un paralytique (Mc. II, 1-12; Lc. v, 17-26).

Il faut vraiment du parti pris pour dire avec McNeile que Mt. revient ici à l'ordre de Mc. Au lieu de placer Jaïre au retour de Jésus, il s'écarte de Mc. en plaçant ici trois péricopes que Mc. avait mises beaucoup plus tôt. On peut dire seulement que ces péricopes sont dans le même ordre. Mais ces petits groupements pouvaient être traditionnels, la mémoire étant aidée par l'unité de lieu.

Le paralytique pardonné et guéri est beaucoup plus court dans Mt. que dans Lc. qui a imité à sa manière la précision des détails dans Mc.

1) Le retour qui devait nécessairement être indiqué, correspond à celui de Mc. v, 21 (sans nom de lieu). Dans Mt. il se fait à Capharnaüm, car c'est bien la ville du ministère de Jésus (IV, 13). D'ailleurs dans Mc. aussi la scène est à Capharnaüm, et dans une maison. Klostermann a remarqué que la présence de Jésus dans une maison, souvent notée par Mc. III, 20; VII, 17. 24; IX, 28; X, 10 a été évitée par Mt. XII, 23 (pas strictement parallèle); XV, 15. 21; XVII, 19; XIX, 8. Mais précisément il serait étonnant, s'il avait pris Mc. comme source, qu'il n'eût pas conservé la maison une fois ou l'autre, cette fois surtout. Cette négligence du détail tient à sa manière originale de concevoir son œuvre. Aussi bien il connaît une autre maison, plus déterminée; cf. *Introduction*, p. LXXVI s. — ἴδιος = ἑαυτοῦ, style hellénistique.

2) Omission des détails. Ni maison, ni foule, ni efforts héroïques pour amener le paralytique et qui rehaussaient sa foi. Il ne reste que l'essentiel : tout de même on l'apporte pour être guéri. — προσέφερον. Pourquoi l'imparfait pour un seul malade? Peut-être avait-on vu Jésus revenir en barque, et quand il entra dans la ville on apportait le malade. — βεβλημένον comme VIII, 14, cf. VIII, 6. —

σου αἱ ἁμαρτίαι. 3 Καὶ ἰδού τινες τῶν γραμματέων εἶπαν ἐν ἑαυτοῖς Οὗτος βλασφημεῖ. 4 καὶ εἰδὼς ὁ Ἰησοῦς τὰς ἐνθυμήσεις αὐτῶν εἶπεν Ἵνα τί ἐνθυμεῖσθε πονηρὰ ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν; 5 τί γάρ ἐστιν εὐκοπώτερον, εἰπεῖν Ἀφέωνταί σου αἱ ἁμαρτίαι, ἢ εἰπεῖν Ἔγειρε καὶ περιπάτει; 6 ἵνα δὲ εἰδῆτε ὅτι ἐξουσίαν ἔχει ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐπὶ τῆς γῆς ἀφιέναι ἁμαρτίας — τότε λέγει τῷ παραλυτικῷ — Ἐγερθεὶς ἆρόν σου τὴν κλίνην καὶ ὕπαγε εἰς τὸν οἶκόν σου. 7 καὶ ἐγερθεὶς ἀπῆλθεν εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ. 8 Ἰδόντες δὲ οἱ ὄχλοι ἐφοβήθησαν καὶ ἐδόξασαν τὸν θεὸν τὸν δόντα ἐξουσίαν τοιαύτην τοῖς ἀνθρώποις.

4. ειδως (H) ou ιδων (TSV). — *om.* υμεις *p.* τι (TH) plutôt que *add.* (SV).
5. Comme au v. 2.
6. εγερθεις (TSV) plutôt que εγειρε (H).

κλίνη (comme Lc.) plus élégant que κράβαττος. — θάρσει en plus dans Mt. — ἀφίενται n'est soutenu que par ℵ B K. Nous lisons ἀφέωνται, le parfait (dorique-ionien-arcadien d'après *Deb.* § 97) au lieu du présent, mais en somme les deux temps reviennent au même : désormais les péchés sont pardonnés. — On se demande pourquoi Jésus a commencé par là. Rien n'indique qu'il ait estimé la maladie une suite naturelle du péché, ou la guérison impossible avant le pardon. — Le mot θάρσει de Mt. donne peut-être la clef. Jésus n'a pas seulement vu la foi des porteurs, il a lu dans l'âme du paralytique un sentiment d'anxiété : ses péchés n'empêcheraient-ils pas la guérison? Si le thaumaturge les connaissait, voudrait-il le guérir? — Ce mot touchant, si bien en situation, ne saurait être une addition banale.

3) Qu'il y ait eu là des docteurs, Lc. et Mc. l'avaient dit chacun à sa manière, mais la dépendance de Lc. était manifestée par le mot καθήμενοι, sans parler de la ressemblance des discours. — Mt. dit les choses avec une extrême concision. Si les scribes accusent Jésus de blasphémer, c'est qu'il n'a pas employé le ton d'un casuiste qui estimerait les péchés pardonnés, mais de quelqu'un qui les absout. C'est un blasphème à leurs yeux, pour la raison donnée dans Mc. et Lc. que Dieu seul peut remettre les péchés.

4) εἰδώς a bien l'air d'une correction de ἰδών, qui paraissait négligé s'appliquant à un sentiment intérieur aussi bien qu'à des marques extérieures de foi, v. 2. Mais cette intuition n'est pas sans beauté. Au lieu que Mc. emploie trois fois διαλογίζομαι, que Lc. l'a deux fois et une fois διαλογισμός, indices de dépendance, Mt., ayant supprimé le raisonnement, emploie une autre racine, ἐνθυμέομαι (I, 20) et ἐνθύμησις (XII, 25), étrangers à Mc. et à Lc. (sauf. Act. XVII, 29). — ἵνα et πονηρά sont en plus (Mc. τί et ταῦτα) dans Mt. — ἵνα τί, sous-entendu γένηται, originairement « dans quel but? »; cf. Plat. *Symp.* 205, *a*, mais ensuite simplement « pourquoi? », et presque synonyme de τί et de ὅτι τί; cf. Plat. *Ap.* 26 *d* : ἵνα τί ταῦτα λέγεις; « comment peux-tu dire cela? ». — πονηρά non pas des pensées qui sont mauvaises, mais des pensées malveillantes; donc : « de quoi parlez-vous,

fils; tes péchés sont pardonnés. » [3]Et voici que quelques-uns des scribes dirent en eux-mêmes : « Cet homme blasphème. » [4]Et Jésus, voyant leurs pensées, dit : « Pourquoi concevez-vous dans vos cœurs des pensées malveillantes? [5]Car lequel est le plus aisé, de dire : Tes péchés sont pardonnés, ou de dire : Lève-toi, et marche? [6]Or afin que vous sachiez que le Fils de l'homme a sur la terre autorité pour remettre les péchés — alors il dit au paralytique : — Lève-toi, prends ton lit et va dans ta maison. » [7]Et se levant, il s'en alla dans dans sa maison. [8][Ce que] voyant les foules furent saisies de crainte, et elles rendirent gloire à Dieu d'avoir donné aux hommes une telle autorité.

pour vous mettre dans l'esprit des pensées malveillantes »? Des nuances aussi fines ne sont pas d'un abréviateur.

5) « Et prends ton grabat » peut très bien être une addition de Mc. qui ne compte pas ses mots. Pour le sens, cf. *Comm. Mc.* — τότε est de Mt. et un indice araméen.

6) Paroles solennelles qui ont dû être retenues par la tradition et reproduites souvent dans les catéchèses. Klostermann opine que la parenthèse, placée au même endroit dans Mc. Lc. et Mt., prouve une même source écrite. Mais elle était assez naturelle et devait être placée au changement d'interlocuteur. Encore Mt. si concis a-t-il en plus son τότε. Au surplus on peut supposer une retouche en grec.

7) « Devant tout le monde » (Mc. Lc.) qui rehaussait cependant l'authenticité du miracle n'est pas dans Mt. mais il a la phrase biblique stéreotypée καὶ ἀπῆλθεν εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ, I Regn. x, 26; xxiii, 18; II Regn. xii, 15; xvii, 23 (avec des variantes dans d'autres cas, comme τὸν τόπον etc.). Lc. a aussi cette tournure; il a pu l'emprunter à ses souvenirs bibliques; mais il est plus probable qu'il dépend d'un autre récit que celui de Mc. qui pourrait être Mt. sous une forme ou sous une autre.

8) Mt. qui n'avait pas parlé de foules (Mc. et Lc. διὰ τὸν ὄχλον) les introduit maintenant. Cette manière de clore le récit est certainement plus sémitique que la période de Mc.; cf. Judith, x, 14 etc. Dans Mc. et dans Lc., « on n'a rien vu de pareil, d'aussi extraordinaire ». Dans Mt. les foules glorifient Dieu (les trois) mais s'étonnent qu'une pareille puissance ait été donnée aux hommes. Les assistants ont-ils donc compris « fils de l'homme » dans son sens primitif d'homme (*Wellh.*)? Ce serait attribuer à Mt. un trait beaucoup trop subtil, comme si les foules avaient mal compris le titre de « Fils de l'homme » et rabaissé Jésus en essayant de le glorifier. Il a simplement voulu dire que malgré leur admiration, les foules rangeaient Jésus dans la catégorie des anciens thaumaturges. Cela n'équivaut certes pas à fixer la croyance du lecteur, mais cela ne marque pas non plus un grand souci de relever la personne du Sauveur plus haut que dans Mc. En somme, la foule, amenée seulement alors par Mt., n'a vu

9 Καὶ παράγων ὁ Ἰησοῦς ἐκεῖθεν εἶδεν ἄνθρωπον καθήμενον ἐπὶ τὸ τελώνιον, Μαθθαῖον λεγόμενον, καὶ λέγει αὐτῷ Ἀκολούθει μοι· καὶ ἀναστὰς ἠκολούθησεν αὐτῷ. 10 Καὶ ἐγένετο αὐτοῦ ἀνακειμένου ἐν τῇ οἰκίᾳ, καὶ ἰδοὺ πολλοὶ τελῶναι καὶ ἁμαρτωλοὶ ἐλθόντες συνανέκειντο τῷ Ἰησοῦ καὶ τοῖς

9. ηκολουθησεν (HV) ou ηκολουθει (TS).

---

que l'homme guéri sans pouvoir suivre les conclusions à tirer du raisonnement de Jésus. Il faut strictement tenir compte des nuances de tout le contexte.

9-13. Vocation de Matthieu. Appel aux pécheurs (Mc. II, 13-17; Lc. V, 27-32).

Même contexte que dans Mc. et Lc.; le lieu aussi concorde. Luc a ἐξῆλθεν au début comme Mc., et de même Λευίς; il a seulement dit plus clairement que Lévi avait reçu Jésus chez lui, et grandement. — Dans Mt. Jésus ne sort pas puisqu'il n'était pas dans une maison, le nom de l'appelé est Matthieu; au v. 13ª, citation de l'Écriture.

9) Mt. et Lc. omettent la circonstance du bord de la mer et de l'enseignement. Mais d'après les deux on devait être encore sur le territoire de Capharnaüm. Si παράγων avait nécessairement ici le sens de « passer le long de » (Mc. I, 16), il faudrait que ce mot ait été ici emprunté à Mc. qui parle de la mer; mais le sens ordinaire (IX, 27; Jo. VIII, 59; IX, 1) est passer en s'éloignant, ce qui est plus marqué dans Mt. par ἐκεῖθεν. Sur le τελώνιον, cf *Comm. Mc.* — Le nom du publicain est Μαθθαῖος, en hébreu מַתַּי. Les inscriptions n'ont donné que מתא (à Palmyre) = Μαθθᾶς. C'est un nom abrégé soit de אמתי (Jonas I, 1), soit plutôt de מתתיה, « don de Ia ». מתי est le seul nom des disciples de Jésus qui se trouve dans le Talmud (*b. Sanh.* 43 ª), mais avec quatre autres qui paraissent choisis pour faire des calembours, comme מַתַּי joue avec מָתַי « quand »? D'après Mt. le publicain appelé devint un des Douze, Μαθθαῖος ὁ τελώνης (X, 3), et on trouve en effet Matthieu dans le catalogue de Mc. (III, 18) et dans ceux de Luc (Lc. VI, 15; Act. I, 13). L'identification de Lévi et de Matthieu a prévalu dans l'antiquité; on voit seulement qu'Héracléon (Clém. *Strom.* IV, 9) et Origène (*Cont. Cels.* I, 62) ont nommé Lévi et Matthieu comme deux personnes distinctes. Et en effet il suffit pour expliquer la divergence entre Mt. et Mc. avec Lc. de supposer que Lévi avait deux noms sémitiques, et le second, Matthaï, était courant dans la tradition quand on le nommait parmi les Douze.

Mc. (suivi par Lc.) aurait négligé — avec ou sans intention — de constater l'identité, à moins que peut-être son texte primitif du catalogue n'ait porté Lévi, comme on pourrait le croire si les quelques mss. dont parle Origène représentaient la leçon primitive, assimilée ensuite au texte de Mt.; mais Origène a pu confondre avec Λεββαῖος. De son côté Mt. a pu donner le nom définitif de l'apôtre dès le début, comme il a dit Πέτρος (VIII, 14; XV, 15) avant l'imposition de ce nom à Simon (XVI, 18). Il faut aussi tenir compte de l'affectation avec laquelle Mt. a rappelé pour ce seul cas la profession antérieure, peu honorable, de Matthieu dans le catalogue des apôtres (X, 3). De sorte que Jér. paraît avoir

9 Et Jésus s'éloignant de là vit un homme assis au bureau de la douane, nommé Matthieu, et il lui dit : « Suis-moi. » Et se levant il le suivit.

10 Et il arriva, comme il était à table à la maison, que beaucoup de publicains et de pécheurs vinrent se mettre à table avec Jésus

touché juste au moins en partie : *Caeteri evangelistae propter verecundiam et honorem Matthaei, noluerunt eum nomine appellare vulgato, sed dixerunt Levi : duplici quippe vocabulo fuit. Ipse autem Matthaeus... Matthaeum se et publicanum nominat, ut ostendat legentibus, nullum debere salutem desperare...* Cette raison nous paraît surtout bonne pour expliquer le parti pris par Mt.; d'ailleurs elle est si bien en rapport avec la leçon qui résulte des paroles de Jésus, que Mc. et Lc. auraient pu nommer Matthieu sans lui faire affront. Mc. a peut-être donné le nom ancien de Lévi simplement comme le plus usité au moment de la vocation, et Lc. aura suivi. — Loisy prête à Mt., c'est-à-dire à l'écrivain grec qui a voulu se rattacher à l'apôtre Matthieu, le dessein « de mettre en relief le personnage de l'apôtre » (I, 486). « S'il a supprimé le nom de Lévi, c'est que ce nom n'avait aucune signification traditionnelle (— *en dépit de Mc.?*); rien non plus ne prouve qu'il ait connu Matthieu comme publicain, mais il a dû faire de lui un publicain en lui donnant la place de Lévi » (*l. l.*). Alors ce relief eût été plutôt fâcheux. — L'épître en éthiopien qui précède les *Entretiens de Jésus avec ses disciples* (Schmidt, *Gespräche Jesu...* p. 229 ss.) contient parmi les Douze Nathanaël et Céphas, mais non Lévi; Matthieu y est au huitième rang.

10) Lc. résume en homme du monde; Lévi organise une réception en l'honneur de Jésus; il y avait beaucoup de publicains et d'autres; les disciples sont censés avec Jésus. Dans Mc. des publicains et des pécheurs sont présents au repas comme faisant partie de la suite de Jésus, après ses disciples. — Dans Mt. des publicains et des pécheurs surviennent, ce qui est bien conforme au sans-gêne oriental.

Mais d'après les trois, le repas a lieu chez Lévi. Luc est formel et a bien compris Mc., où αὐτόν et αὐτοῦ s'entendent de Lévi, sujet de la phrase précédente, tandis que Jésus est nommé plus loin. McNeile prétend que συνανέκειντο τῷ Ἰησοῦ prouve que Jésus donnait le repas; mais les συναναχείμενοι sont aussi bien les co-invités en même temps (Lc. VII, 49; XIV, 10.15). Les publicains sont adjoints à Jésus et à ses disciples à la table de Lévi. Dans Mt. c'est encore plus clair d'après le contexte général, car le Jésus qui n'a pas d'abri (VIII, 20) n'est pas un amphitryon qui tient table ouverte dans sa maison! — Si Lévi-Matthieu n'a pas reçu chez lui, il disparaît complètement de la scène, et les deux épisodes seraient détachés, ce qui est contre l'intention des trois synoptiques.

— αὐτοῦ n'est pas nécessaire après τῇ οἰκίᾳ pour marquer que c'était la maison du sujet de la phrase. Pour « se mettre à table » Mt. n'emploie pas comme Mc. et Lc. κατάκειμαι mais uniquement ἀνάκειμαι (aussi Mc. Lc. et Jo.) qui avait prévalu dans la *koinè*. Pécheurs et publicains se présentent sans façon, étant en relations avec Matthieu.

μαθηταῖς αὐτοῦ. 11 καὶ ἰδόντες οἱ Φαρισαῖοι ἔλεγον τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ Διὰ τί μετὰ τῶν τελωνῶν καὶ ἁμαρτωλῶν ἐσθίει ὁ διδάσκαλος ὑμῶν; 12 ὁ δὲ ἀκούσας εἶπεν Οὐ χρείαν ἔχουσιν οἱ ἰσχύοντες ἰατροῦ ἀλλὰ οἱ κακῶς ἔχοντες. 13 πορευθέντες δὲ μάθετε τί ἐστιν Ἔλεος θέλω καὶ οὐ θυσίαν· οὐ γὰρ ἦλθον καλέσαι δικαίους ἀλλὰ ἁμαρτωλούς. 14 Τότε προσέρχονται αὐτῷ οἱ μαθηταὶ Ἰωάννου λέγοντες Διὰ τί ἡμεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι νηστεύομεν, οἱ δὲ μαθηταί σου οὐ νηστεύουσιν; 15 καὶ εἶπεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς Μὴ δύνανται οἱ υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος πενθεῖν ἐφ' ὅσον μετ' αὐτῶν ἐστὶν ὁ νυμφίος; ἐλεύσονται δὲ

11. ελεγον (THV) et non ειπον (S).
14. *om.* πολλα *p.* νηστευομεν (TH) plutôt que *add.* (SV).

---

11) Les Pharisiens, au lieu des scribes des Pharisiens (Mc.); ils pouvaient constater le fait sans avoir été invités. De même que le repas n'a pas nécessairement suivi immédiatement l'appel, de même la réflexion des adversaires a pu se donner cours le lendemain ou même plus tard. Dans Mt. comme dans Mc. on demande compte aux disciples de ce que fait Jésus (leur maître, Mt.), non de ce qu'ils font eux-mêmes (Lc.).

12) Comme Mc. II, 17, surtout pour les paroles de Jésus.

13a) πορευθέντες (cf. X, 7; XI, 4; Lc. XIV, 10) est ici tout à fait explétif, comme Jos. XXIII, 16; Dt. XXIX, 18.26 etc.; c'est bien une tournure sémitisante. — La pensée est plus topique dans XII, 7, car elle proclame la supériorité de la charité sur les rites sacrificiels; ici elle interrompt le parallélisme entre le proverbe et son application à la mission de Jésus. On pourrait donc croire qu'elle a été ajoutée par l'évangéliste; mais la couleur sémitique du début suggère qu'elle a bien été prononcée par Jésus, et qu'en tout cas elle n'est pas une addition du traducteur grec. La citation est d'Osée VI, 6, d'après l'hébreu, car les LXX avaient ἢ θυσίαν (sauf AQ καὶ οὐ, probablement hexaplaire).

13b) Comme Mc. sauf le γάρ amené par la citation dont la conduite de Jésus proclame la vérité, puisqu'il fait œuvre de miséricorde.

14-17. Question sur le jeûne (Mc. II, 18-22; Lc. V, 33-38).

Comme Lc., mais moins nettement, Mt. joint cette question à la situation qui précède, par un τότε assez vague, tandis que Mc. laissait entrevoir une circonstance différente, un jour de jeûne pour les personnes fidèles à la piété des Pharisiens, qui dans ce cas était surérogatoire. Le style de Mt. est d'une rédaction plus concise et cependant plus coulante que celui de Mc. Il y a cependant deux différences notables. Dans Mt. ce sont les disciples de Jean qui interrogent, et non des gens quelconques (Mc. Lc.), et au v. 15 le mot πενθεῖν au lieu de νηστεύειν. Or le premier trait surtout paraît primitif et suggère l'indépendance de Mt.

14) τότε, très fréquent dans Mt. pour indiquer le moment d'un acte de Jésus. Jamais dans Mc. dans ce sens, et dans Lc. seulement XXI, 10; XXIV, 45. C'est une

et ses disciples. [11]Ce que voyant, les Pharisiens disaient à ses disciples : « Pourquoi votre maître mange-t-il avec les publicains et les pécheurs? » [12]Il entendit et dit : « Ceux qui sont en bonne santé n'ont pas besoin de médecin, mais ceux qui se portent mal. [13] Allez apprendre ce que signifie : Je veux la miséricorde et non le sacrifice. Car je ne suis pas venu appeler les justes, mais les pécheurs. »

[14] Alors s'approchent de lui les disciples de Jean, disant : « Pourquoi — [alors que] nous jeûnons, nous et les Pharisiens — tes disciples ne jeûnent-ils pas? » [15]Et Jésus leur dit : « Est-ce que les garçons de noce peuvent être dans le deuil tant que l'époux est avec eux? Mais viendront des jours où l'époux leur aura été enlevé,

manière primitive de raconter, sans précision, et qui est dans l'esprit sémitique; cf. Jos. IX, 2; X, 12 etc. — Il me paraît clair aujourd'hui (contre *Comm. Mc.*) que ce sont bien les disciples de Jean qui ont posé la question. En effet les Pharisiens sont fréquemment nommés dans les évangiles, les disciples de Jean ne figurent qu'ici dans les trois synoptiques; de plus dans Mt. et Lc. deux d'entre eux portent le message de Jean. C'est donc ici seulement qu'ils figurent comme un corps. Cela ne peut venir que d'une réalité. Leur rôle prépondérant apparaît même dans Mc., qui leur associe les Pharisiens et écrit ensuite, pour plus de parallélisme, les disciples des Pharisiens. Si l'interrogation avait émané du public, on aurait nommé d'abord les Pharisiens, autorité régulatrice. Et en effet les disciples de Jean, prenant la parole dans Mt., ne manquent pas de les alléguer. Il est vrai que la forme de la question est bizarre, car les interlocuteurs devaient savoir pourquoi ils jeûnaient (*Loisy*); mais tout l'accent est sur la seconde partie : pourquoi tes disciples ne jeûnent-ils pas, alors que nous jeûnons? La tournure est sémitique. C'est le cas où deux phrases étant coordonnées après une interrogation, l'interrogation ne s'entend proprement que de la seconde (KAUTZSCH, *Hebr. Gram.* § 150 *m*), par exemple : « pourquoi ai-je espéré qu'elle donnerait des raisins, et elle a donné du verjus »? (Is. V, 4); c'est-à-dire : « pourquoi a-t-elle donné... quand j'attendais »... ou « pourquoi avons-nous jeûné, et tu n'as pas vu? » (Is. LVIII, 3). L'objection contre la manière de Mt. prouve au contraire son caractère primitif. Et cela dans un récit où il était censé suivre Mc.!

15) Comme Mc. sans la redondance de son verset 19, assez naturelle en conversation.

Mt. dit πενθεῖν au lieu de νηστεύειν. Ce n'était pas changer de thème, puisque le jeûne des Sémites était bien un usage de deuil (*Rel. sém.* 2e éd., p. 325); on pourrait donc voir ici une nuance originale. Cependant, dans le contexte, il semble que Mt. a voulu préparer l'impression que produit la fin du verset, où le jeûne a pour cause la disparition du fiancé, et revêt donc un aspect spécialement funèbre. Mais peut-on affirmer que cette nuance délicate ne vient pas du Sauveur, tout le passage ayant une teinte mélancolique?

ἡμέραι ὅταν ἀπαρθῇ ἀπ' αὐτῶν ὁ νυμφίος, καὶ τότε νηστεύσουσιν. 16 οὐδεὶς δὲ ἐπιβάλλει ἐπίβλημα ῥάκους ἀγνάφου ἐπὶ ἱματίῳ παλαιῷ· αἴρει γὰρ τὸ πλήρωμα αὐτοῦ ἀπὸ τοῦ ἱματίου, καὶ χεῖρον σχίσμα γίνεται. 17 οὐδὲ βάλλουσιν οἶνον νέον εἰς ἀσκοὺς παλαιούς· εἰ δὲ μήγε, ῥήγνυνται οἱ ἀσκοί, καὶ ὁ οἶνος ἐκχεῖται καὶ οἱ ἀσκοὶ ἀπόλλυνται· ἀλλὰ βάλλουσιν οἶνον νέον εἰς ἀσκοὺς καινούς, καὶ ἀμφότεροι συντηροῦνται.

18 Ταῦτα αὐτοῦ λαλοῦντος αὐτοῖς ἰδοὺ ἄρχων εἷς προσελθὼν προσεκύνει αὐτῷ, λέγων ὅτι Ἡ θυγάτηρ μου ἄρτι ἐτελεύτησεν· ἀλλὰ ἐλθὼν ἐπίθες τὴν

18. εις (H) et non τις (SV) ni *om.* (T). — οτι *p.* λεγων (HV) et non *om.* (TS).

---

16 s.) Rédaction plus claire et plus élégante que dans Mc. Ce peut être le fait du traducteur du Mt. araméen. — Quant à l'application des deux comparaisons, Mt. ayant mis plus en relief les disciples de Jean, on peut croire que le double apologue les regarde plus spécialement. Ils ont essayé d'infuser dans les pratiques pharisiennes un ardent désir de rénovation. Peine perdue. L'esprit nouveau devait animer des hommes affranchis de toute sujétion à des pratiques inspirées par l'esprit des Pharisiens. Que si ensuite ces pratiques se reproduisaient avec le même aspect matériel, du moins tout l'ensemble serait animé d'un esprit nouveau.

18-26. La fille du chef et l'hémorroïsse (Mc. v, 21-43; Lc. viii, 40-56).

Les deux épisodes sont joints de la même façon dans les trois synoptiques, la guérison de l'hémorroïsse n'étant qu'un intermède. Ce point devait être très fixe dans la tradition. Il y a accord aussi entre Mt. et Mc. avec Lc. sur la place du double récit au retour de la Pérée. Seulement au lieu de le placer au débarcadère (Mc. Lc.), Mt. a mis auparavant le paralytique, la vocation de Matthieu, la question du jeûne. Il a même joint très étroitement l'intervention du chef à la réponse de Jésus sur le jeûne (ταῦτα αὐτοῦ λαλοῦντος). Mais comme les termes de Mc. et de Lc. ne sont pas moins forts pour exclure les trois péricopes de cet endroit, il faut convenir que selon la doctrine reçue depuis Maldonat, en principe l'ordre chronologique n'est pas enseigné comme tel. Puisque Mt. avait choisi cet ordre, il devait l'exprimer d'une façon quelconque, telle que : ταῦτα αὐτοῦ λαλοῦντος, qui n'est en somme qu'une transition (xii, 46; xvii, 5; xxvi, 47; Mc. v, 35; xiv, 43; Lc. viii, 49; xxii, 47). On peut donc préférer l'ordre de Mc. (et de Lc.) comme plus conforme aux faits.

Le récit de Mt. est beaucoup plus court que celui de Mc., que Lc. avait fidèlement reproduit dans toutes ses circonstances, en le transformant quelque peu. Tout autre est l'attitude de Mt. On pourrait parler d'un abrégé s'il n'y avait des points si différents : 1) le premier personnage (Jaïre, Mc. Lc.) n'est pas nommé, et c'est un ἄρχων au lieu d'être un ἀρχισυνάγωγος; 2) la jeune fille est morte dès le début, et le père implore une résurrection, tandis que dans Mc. et Lc. on demande à Jésus une guérison, et le public présent

et alors ils jeûneront. [16] Personne ne met une pièce d'étoffe non foulée à un vieil habit ; car la pièce ajoutée à l'habit en emporte quelque chose, et la déchirure devient pire. [17] Et on ne met pas du vin nouveau dans de vieilles outres ; autrement les outres crèvent et le vin se répand, et les outres sont perdues. Mais on met le vin nouveau dans des outres neuves, et tous deux se conservent. »

[18] Comme il leur parlait ainsi, voici qu'un chef s'étant approché, se tenait prosterné devant lui, disant : « Ma fille est morte tout à l'heure ;

n'envisage même pas au début l'hypothèse d'une résurrection. Que Mt. ait négligé cette intéressante péripétie, cela s'explique mieux d'un écrivain qui va au fait essentiel que d'un abréviateur, à moins qu'on ne suppose ce dernier privé de tout tact littéraire. Autre chose est de ne pas vouloir ou ne pas savoir exciter l'intérêt en écrivant selon son génie, autre chose est de l'exclure d'un récit qu'on a sous les yeux. En tout cas on ne peut prétendre que la dépendance de Mt. par rapport à Mc. soit indiquée comme l'est celle de Lc.

On dirait même que Lc. a connu le texte de Mt., parce qu'il a employé les mots ἄρχων (VIII, 41), κράσπεδον (v. 44), si ces rapprochements sporadiques suffisaient à trancher cette difficile question.

18) ἄρχων peut être comme a compris Lc. VIII, 41 un des principaux de la synagogue. εἷς est la leçon originale (B C D Θ...) corrigée par τις (G L U...), ou par l'omission (ℵ W...). La jeune fille est morte, ἐτελεύτησεν, d'ailleurs récemment. On dirait que Lc. avec ἀπέθνησκεν « mourait », a voulu concilier Mt. avec Mc. (ἐσχάτως ἔχει), quoique sur ce point, comme pour le reste, il aille en somme avec Mc.

Il y a donc entre Mt. et Mc. (avec Lc.) une divergence qui a préoccupé saint Augustin. Sa solution est que Mc. et Lc. rapportent les paroles prononcées, et Mt. ce que le chef pensait et voulait, *quid voluerit atque cogitaverit.* Il en a même tiré une règle générale d'interprétation très précieuse : *nihil in cuiusque verbis nos debere inspicere nisi voluntatem, cui debent verba servire, nec mentiri quemquam, si aliis verbis dixerit quid ille voluerit cuius verba non dicit, ne miseri aucupes vocum apicibus quodammodo litterarum putent ligandam esse veritatem,* canon qui peut rendre de grands services aussi pour l'exégèse de saint Jean. Augustin reconnaît que le chef n'a pas dit en réalité : « ma fille est morte, viens lui imposer les mains et elle vivra de nouveau », mais le chef voulait que sa fille vive, fût-elle morte, et c'est ce que Mt. a exprimé. Il n'est pas prouvé d'ailleurs d'après Mc. et Lc. que le chef ait conservé dans son cœur l'espérance que les autres avaient abandonnée, ce qui prouve combien largement il faut entendre l'interprétation que les évangélistes donnent aux situations. La jeune fille a été ressuscitée et le père a demandé un miracle. C'est ce que Mt. a interprété par les paroles qu'il met dans la bouche du père. Supposer que le père a parlé deux fois (*Kn.* contre *Mald.*), c'est se montrer plus scrupuleux qu'Augustin.

χεῖρά σου ἐπ' αὐτήν, καὶ ζήσεται. [19] καὶ ἐγερθεὶς ὁ Ἰησοῦς ἠκολούθει αὐτῷ καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ. [20] Καὶ ἰδοὺ γυνὴ αἱμορροοῦσα δώδεκα ἔτη προσελθοῦσα ὄπισθεν ἥψατο τοῦ κρασπέδου τοῦ ἱματίου αὐτοῦ· [21] ἔλεγεν γὰρ ἐν ἑαυτῇ Ἐὰν μόνον ἅψωμαι τοῦ ἱματίου αὐτοῦ σωθήσομαι. [22] ὁ δὲ Ἰησοῦς στραφεὶς καὶ ἰδὼν αὐτὴν εἶπεν Θάρσει, θύγατερ· ἡ πίστις σου σέσωκέν σε. καὶ ἐσώθη ἡ γυνὴ ἀπὸ τῆς ὥρας ἐκείνης. [23] Καὶ ἐλθὼν ὁ Ἰησοῦς εἰς τὴν οἰκίαν τοῦ ἄρχοντος καὶ ἰδὼν τοὺς αὐλητὰς καὶ τὸν ὄχλον θορυβούμενον [24] ἔλεγεν Ἀναχωρεῖτε, οὐ γὰρ ἀπέθανεν τὸ κοράσιον ἀλλὰ καθεύδει. καὶ κατεγέλων αὐτοῦ. [25] ὅτε δὲ ἐξεβλήθη ὁ ὄχλος, εἰσελθὼν ἐκράτησεν τῆς χειρὸς αὐτῆς, καὶ ἠγέρθη τὸ κοράσιον. [26] Καὶ ἐξῆλθεν ἡ φήμη αὕτη εἰς ὅλην τὴν γῆν ἐκείνην. [27] Καὶ παράγοντι ἐκεῖθεν τῷ Ἰησοῦ ἠκολούθησαν αὐτῷ

19. ηκολουθει (TH) — plutôt que ηκολουθησεν (SV).
26. αυτη (THV) ou αυτης (S) mais non αυτου.
27. αυτω (TSV) plutôt que *om.* (H).

---

19) Jésus avec ses disciples, sa suite ordinaire, comme VIII, 23, tandis que Mc. ne les nomme qu'au moment où ils entrent en scène.

20) Rien des soins médicaux sur lesquels Mc. insiste, et que Lc. n'a pas tus complètement. — Mt. a le κράσπεδον, frange légale, que Lc. a pu tenir de la tradition comme un mot image. Si Mt. eût abrégé Mc. si vigoureusement pourquoi eût-il ajouté ce détail? Il est plus vraisemblable qu'il le répète d'après Ma. suivant l'usage de la catéchèse, ou parlant comme témoin.

21 s.) Les paroles de l'hémorroïsse comme dans Mc. (Lc. les omet), mais le récit de Mc. est beaucoup mieux conçu. La femme a cru qu'il lui suffisait de toucher le Maître; en effet elle est guérie aussitôt, et Jésus la félicite de sa foi.

Dans Mt. il semble que c'est la félicitation de Jésus qui opère le miracle, puisqu'il débute par θάρσει afin d'inspirer confiance, et qu'il ne mentionne la guérison qu'après. De plus Mt. a passé sous silence l'interrogation de Jésus soulignée par un regard circulaire pour découvrir la personne, regard que Lc. aussi a supprimé.

On dirait bien qu'ici Mt. a évité deux difficultés : 1) un miracle pour ainsi dire arraché à Jésus par le contact et que des esprits mal intentionnés pouvaient être tentés d'attribuer à la magie, ce miracle est expressément conditionné par la foi même (*Schanz,* après *Jansen*); 2°) rien ne laisse soupçonner une ignorance quelconque dans Jésus.

Mais sont-ce bien là des précautions systématiques, conduisant à émonder le texte de Mc.? — Non, pour le premier point, car si Mt. avait voulu éviter ce qu'on nomme une apparence de magie, il eût tu la réflexion de la femme, ou ne l'aurait pas fait féliciter de sa foi par Jésus. Quant au deuxième point, son abstention peut s'expliquer par l'habitude de la brièveté, ou par une

mais viens imposer ta main sur elle, et elle vivra. » [19] Et Jésus s'étant levé le suivait et [aussi] ses disciples. [20] Et voici qu'une femme atteinte d'une perte de sang depuis douze ans s'approchant par derrière toucha la houppe de son vêtement; [21] car elle se disait en elle-même : « Si seulement je touche son vêtement, je serai guérie. » [22] Or Jésus se retourna et la voyant il dit : « Aie confiance, [ma] fille, ta foi t'a sauvée. » Et la femme fut guérie dès ce moment. [23] Et Jésus, étant entré dans la maison du chef, et voyant les joueurs de flûte et la foule menant un bruit confus, [24] disait : « Retirez-vous, car la jeune fille n'est point morte, mais elle dort. » Et ils se moquaient de lui. [25] Lorsqu'on eut fait sortir la foule, il entra, prit sa main, et la jeune fille se leva. [26] Et le bruit qui s'en fit se répandit dans toute cette contrée.

[27] Et Jésus s'éloignant de là, deux aveugles le suivirent, criant et

disposition instinctive. Pourquoi Mt., s'il a écrit d'après Mc., eût-il été plus scrupuleux que Lc. qui le suit très fidèlement?

D'ailleurs nous refusons d'harmoniser aussi complètement que Kn. qui ne tient pas compte du texte de Mt. Au v. 22, θάρσει donne l'espérance du miracle, σέσωκεν au parfait ne prouve pas qu'il ait été déjà opéré; la foi en est seulement la condition préalable; il accompagnera la parole comme dans Mc. x, 52.

23) Mt. a omis l'annonce de la mort de la jeune fille, le privilège accordé à Pierre, Jacques et Jean. Et cependant il a les joueurs de flûte, détail pittoresque et très vraisemblable, vécu et vu. Pour l'usage des flûtes dans le deuil chez les Grecs et les Romains, cf. Saglio, *Dict.*, V. 325. C'était déjà la tradition chez les Hébreux, Jér. xlviii, 36; cf. *Kethoub.* iv, 4; Jos. *Bell.* III, ix, 5 πλείστους δὲ μισθοῦσθαι τοὺς αὐλητάς, οἳ θρήνων αὐτοῖς ἐξῆρχον.

24) « Retirez-vous » est bien en situation, mais moins naturel que Mc. et Lc. qui interdisent les lamentations. En tout cas c'est un indice d'indépendance de Mt. Les paroles de Jésus sont les mêmes, étant mieux fixées dans la tradition.

25) Simple expression du miracle, sans le trait du Sauveur s'adressant à la jeune fille et ensuite la faisant manger. Rien sur son âge ni sur la présence des parents.

26) Au lieu d'une recommandation de silence, une vague remarque sur la rumeur qu'un pareil événement devait exciter.

27-34. Guérison de deux aveugles et d'un muet.

Ces deux miracles sont propres à Mt. On a prétendu (*Holtz.* etc.) que Mt. les a inventés pour préparer la déclaration de Jésus (xi, 5) τυφλοὶ ἀναβλέπουσιν... κωφοὶ ἀκούουσιν. Pour prouver qu'il ne tenait pas le premier de la tradition, on a allégué (*Holtz. Loisy,* etc.) que le récit des deux aveugles est une combinaison de Mc. viii, 22-26, l'aveugle de Bethsaïde, et de Mt. xx, 29-34, les deux aveugles de Jéricho. Donc Mt. aurait d'abord mis deux aveugles à Jéricho pour avoir le même nombre que Mc., un à Bethsaïde et un à Jéricho, puis il se serait emprunté

δύο τυφλοὶ κράζοντες καὶ λέγοντες Ἐλέησον ἡμᾶς, υἱὲ Δαυίδ. 28 ἐλθόντι δὲ
εἰς τὴν οἰκίαν προσῆλθον αὐτῷ οἱ τυφλοί, καὶ λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς Πιστεύετε
ὅτι δύναμαι τοῦτο ποιῆσαι; λέγουσιν αὐτῷ Ναί, κύριε. 29 τότε ἥψατο τῶν
ὀφθαλμῶν αὐτῶν λέγων Κατὰ τὴν πίστιν ὑμῶν γενηθήτω ὑμῖν. 30 καὶ
ἠνεῴχθησαν αὐτῶν οἱ ὀφθαλμοί. Καὶ ἐνεβριμήθη αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς λέγων
Ὁρᾶτε μηδεὶς γινωσκέτω. 31 οἱ δὲ ἐξελθόντες διεφήμισαν αὐτὸν ἐν ὅλῃ τῇ γῇ

les deux aveugles de Jéricho, afin d'avoir une guérison d'aveugles avant le message de Jean. Ce procédé serait tellement bizarre qu'il faut reconnaître que McNeile est plus logique en attribuant cette péricope à un interpolateur postérieur à Mt. qui se serait servi de Mt. xx, 29-34, de Mc. x, 46-52 et de Mc. i, 43-45. Mais outre l'invraisemblance de cette addition tardive d'un morceau qui ne manque dans aucun organe de la tradition, les deux aveugles de ce passage diffèrent beaucoup des deux aveugles de Jéricho. Les critiques parlent de déviations intentionnelles pour dissimuler l'identité, mais sur quoi repose l'identité? Deux aveugles figurent dans les deux cas, mais il est assez habituel qu'ils marchent ensemble pour s'entr'aider. Jésus les touche, ce qui n'est pas rare quand il fait des miracles (viii, 3. 15; xiv, 36; xvii, 7), et ils recouvrent la vue, ce qu'on ne pouvait se dispenser de dire, et ce qui est dit en termes différents. La seule coïncidence étonnante, c'est que les deux aveugles interpellent ici Jésus comme fils de David, de même qu'à Jéricho. Aussi nous n'hésitons pas à dire que cet appel est anticipé. La tradition avait conservé le souvenir des deux aveugles guéris à Capharnaüm; il a pu s'y mêler un trait emprunté au miracle de Jéricho (cf. xv, 22). L'hypothèse est beaucoup moins violente que celle des critiques, et ne doit pas inquiéter les conservateurs.

Il y a tant de différences entre l'aveugle de Mc. à Bethsaïde et cet épisode qu'il n'y a pas à discuter l'emprunt. Au contraire nous aurons à apprécier la ressemblance avec Mc. i, 43-45.

Le miracle des deux aveugles à Capharnaüm étant constaté, on peut concéder avec Schanz qu'il a été mis à cette place pour préparer la réponse au message de Jean. D'ailleurs Mt. aurait usé assez largement (xi, 5) de cette précaution littéraire, car les boiteux qui marchent sont assez mal représentés par le paralytique, et les sourds qui entendent par le muet qui parle, et d'autre part les démons, si souvent chassés, ne sont pas cités aux disciples de Jean (même *Mc Neile*).

27-31. Les deux aveugles de Capharnaüm.

27) Jésus sort de la maison du chef, le Jaïre de Mc.-Lc., et il pousse un peu plus loin, exactement comme avant la vocation de Matthieu (ix, 9). On est donc toujours à Capharnaüm. Certes le programme de la journée est très chargé (*Loisy*), mais on peut relâcher quelque chose sur la suite rigoureuse des faits sans pour cela nier leur réalité. — Le chiffre de deux pour les aveugles est assez naturel, car aujourd'hui encore il n'est pas rare de rencontrer dans les rues de Jérusalem deux aveugles qui s'entr'aident pour marcher. Le titre de fils de David pourrait être justifié par l'émotion intense qu'aura causé la résurrection de la jeune fille, mais en somme un miracle, même aussi stupé-

disant : « Aie pitié de nous, fils de David ! » [28]Et quand il fut entré dans la maison, les aveugles s'approchèrent de lui, et Jésus leur dit : « Croyez-vous que je puis faire cela ? » Ils lui disent : « Oui, Seigneur. » [29]Alors il toucha leurs yeux, disant : « Qu'il vous soit fait selon votre foi. » [30]Et leurs yeux s'ouvrirent. Et Jésus leur dit avec sévérité : « Prenez garde que personne ne [le] sache ! » [31]Mais eux, une fois sortis, le firent connaître dans toute cette contrée.

fiant, n'était pas une preuve de messianisme. On pourrait dire aussi qu'à Capharnaüm on connaissait l'origine de Jésus; mais Mt. place encore ce titre sur les lèvres de la Cananéenne (xv, 22). Il faut donc reconnaître qu'il l'emploie sans une précision historique rigoureuse, devançant le moment où les foules ont commencé à croire que Jésus était le Messie, dont le nom le plus populaire était « Fils de David ». Mt. n'avait donc pas besoin de se copier d'avance pour le placer ici.

28) La maison est moins probablement celle de Pierre (*Loisy*) que celle de Mt. où Jésus était hébergé à Capharnaüm. Puisqu'on a constaté que Mt. a rarement situé les faits dans une maison (à l'encontre de Mc.; cf. sur IX, 1), il y a donc là un trait précis qui répond à une réalité; cf. *Introduction*, p. LXXVI s. — προσῆλθον, style de Mt. — Au lieu de demander : Que voulez-vous que je vous fasse? Jésus veut obtenir une manifestation positive de leur foi. Si Mt. ou un épigone avait écrit ποιῆσαι parce qu'il y a ailleurs ποιήσω (XX, 32), il aurait employé un procédé plus que rabbinique, genre qui supposait le culte du moindre détail de la lettre, tandis qu'il cite assez largement.

29) Nulle part on ne trouve exprimée aussi clairement l'importance de la foi pour obtenir la faveur qu'elle a en vue. De sorte que si Mt. avait raconté deux fois ce miracle, il faudrait dire que ce fut d'abord pour mettre en lumière cet enseignement. Après cela on comprendra mieux que Jésus n'ait pas fait de miracles à Nazareth à cause de l'incrédulité des habitants (XIII, 58; cf. Mc. VI, 5 s.).

30) Les yeux sont ouverts, cf. Is. XXXV, 5; XLII, 7; II Regn. VI, 17, et dans Jo. IX (sept fois); X, 21. Dans XX, 33 Mt. a écrit καὶ εὐθέως ἀνέβλεψαν, mais parce que les deux aveugles de Jéricho ont demandé ἵνα ἀνοιγῶσιν οἱ ὀφθαλμοὶ ἡμῶν, il faut que le premier passage dépende du second ! Et pourquoi pas le contraire? Ou plutôt tout dépend de l'écrivain qui est schématique cf. *Introd.* p. LXXXII ss.

— ἐμβριμάομαι (seulement ici dans Mt.; Mc. I, 43; XIV, 5; Jo. XI, 33. 38 † N. T.), est accompagné au v. suivant de διαφημίζω, terme encore plus rare (Mt. XXVIII, 15 (leçon plus probable) et Mc. I, 45 † N. T.). La rencontre de ces deux termes dans une situation semblable, à savoir la défense sévère de divulguer un miracle, ne peut être fortuite. De nombreux critiques supposent un emprunt de Mt. à Mc. I, 43-45. Il faudrait que Mt. qui a la même guérison d'un lépreux (VIII, 1-4), ait omis à ce moment la finale de Mc., se réservant de la placer plus tard; procédé peu naturel. Il est plus simple de supposer que le traducteur grec de Ma. a été influencé par une formule de Mc., demeurée dans sa mémoire.

31) διεφήμισαν αὐτόν, Jésus comme thaumaturge, mais aussi comme fils de

ἐκείνῃ. 32 Αὐτῶν δὲ ἐξερχομένων ἰδοὺ προσήνεγκαν αὐτῷ ἄνθρωπον κωφὸν δαιμονιζόμενον· 33 καὶ ἐκβληθέντος τοῦ δαιμονίου ἐλάλησεν ὁ κωφός. καὶ ἐθαύμασαν οἱ ὄχλοι λέγοντες Οὐδέποτε ἐφάνη οὕτως ἐν τῷ Ἰσραήλ. 34 οἱ δὲ Φαρισαῖοι ἔλεγον Ἐν τῷ ἄρχοντι τῶν δαιμονίων ἐκβάλλει τὰ δαιμόνια. 35 Καὶ περιῆγεν ὁ Ἰησοῦς τὰς πόλεις πάσας καὶ τὰς κώμας, διδάσκων ἐν

32. ανθρωπον (TSV) plutôt que *om.* (H).

David, tandis que Mc. a τὸν λόγον, les paroles ou plutôt le miracle. Or comme Jésus voulait surtout éviter l'excitation messianique, l'avertissement sévère est donc plus naturel dans Mt. que dans Mc. où il porte seulement sur un miracle. — Le rayon de publicité est comme au v. 26 le pays de Capharnaüm, γῆ pour χώρα, selon l'usage de Mt., mais non de Mc. ni de Lc.

32-34. Le muet démoniaque (cf. Lc. xi, 14. 15).

Nous ne retranchons pas le v. 34 (Hort entre crochets), malgré l'omission par D *a k syrsin.* (*cur. hiat.*), Hilaire (Tatien ne pouvait que l'omettre). Tout le passage n'en est que plus semblable à Lc. xi, 14. 15. Or dans Lc. l'exorcisme du muet précède la discussion sur Béelzéboul, comme dans Mt. c'est la guérison d'un démoniaque muet et aveugle. Il semble donc que Mt. a raconté deux fois le même miracle. Et sans doute on peut objecter les différences, et il est très vraisemblable que les Pharisiens ont articulé deux fois et plus le même grief, mais que ce soit les deux fois à propos de l'exorcisme d'un muet (aveugle en plus dans le second cas de Mt.) et que l'exorcisme de Lc. avant la discussion coïncide exactement avec l'exorcisme du premier cas de Mt., cela augmente la difficulté. En soutenant que le premier miracle est distinct dans Mt., on méconnaît l'identification de Lc. Et si ce premier miracle n'est pas à sa place dans Mt., il se confond avec le second. Il paraît donc exigé par les règles d'une discussion loyale de n'admettre qu'un miracle qui figure deux fois dans Mt. : une fois ici, pour achever le tableau qui devait provoquer l'admiration du peuple, et une fois avant la dispute. Loin d'avoir de parti pris dissimulé le dédoublement d'un miracle, c'est-à-dire sa présentation sous deux aspects, Mt. amorçait pour ainsi dire la dispute au v. 34, ce qui équivalait probablement dans sa pensée à un renvoi. Il a pu taire à ce moment la circonstance de la cécité, parce qu'il venait déjà de parler de deux aveugles. — Quant à Lc., il a pu préférer cette première rédaction, soit parce qu'elle était la seule qu'il ait connue, soit parce que l'expulsion du démon, thème de la dispute, y était plus expressément mentionnée.

32) αὐτῶν doit s'entendre des deux aveugles guéris. Ce dernier miracle est enchaîné aux autres par une transition de même nature que dans les cas précédents. — κωφός signifie sourd et ensuite muet. Ici le mutisme semble dépendre de la possession; ce n'est donc pas un sourd-muet.

33) En effet, aussitôt le démon expulsé, le muet parle. Tout se passe rapidement, ce qui explique l'admiration des foules, souvent témoins d'exorcismes compliqués. Lc. : τοῦ δαιμονίου ἐξελθόντος (mais il a dit : ἦν ἐκβάλλων) ἐλάλησεν ὁ

32 Eux sortis, voici qu'on lui amena un homme muet démoniaque.
33 Et le démon chassé, le muet parla. Et les foules furent dans l'admiration, disant : « Jamais rien de tel n'est apparu dans Israël. »
34 Mais les Pharisiens disaient : « C'est par le prince des démons qu'il chasse les démons. »
35 Et Jésus parcourait toutes les villes et les bourgs, enseignant

κωφὸς καὶ ἐθαύμασαν οἱ ὄχλοι : c'est le même cas et le même texte. Mt. n'avait pas à expliquer comment un fait qui s'était passé dans une maison a pu être connu de la foule. — φαίνω 13 fois dans Mt., 2 fois dans Mc., 2 dans Lc. C'est l'équivalent du sémitisant ὤφθη ; cf. Jud. XIX, 30 (ms. A) οὔτε ἐγενήθη οὔτε ὤφθη οὕτως. L'admiration est à son comble à cause de tout ce qui a précédé, mais cependant elle fait explosion à propos d'un fait particulier.

34) Les Pharisiens, comme dans XII, 24, tandis que dans Lc. des τινές. Béelzéboul n'est pas nommé ; les précisions sont pour plus tard.

IX, 35 — X, 42. MISSION DES APÔTRES (Mc. VI, 6b ; III, 13-19 ; VI, 7-11 ; Lc. VI, 12-16 ; IX, 1-5).

Mc. a montré Jésus montant sur une montagne et choisissant les Douze après le succès extraordinaire de sa prédication et de ses miracles (III, 13-19) ; puis, après la résurrection de la fille de Jaïre, son insuccès à Nazareth. Ensuite Jésus reprend sa course dans les bourgs (VI, 6b) et envoie les Douze (VI, 7-11). Luc suit le même ordre, distinguant le choix des Apôtres de la mission, omettant seulement le rejet à Nazareth qu'il a placé plus tôt (IV, 16-30), et la phrase de transition qui suit. Noter aussi que Mc. a indiqué la mission en exercice (Mc. VI, 12.13), puis le retour (VI, 30) et Luc semblablement (IX, 6 et 10a).

Mt. suit une voie bien différente. Il ne parle pas du choix des Douze, qu'il suppose être auprès de Jésus, mais il les nomme à propos de la mission. Au lieu d'un discours assez court, uniquement relatif aux circonstances, il compose un discours comprenant des avertissements donnés par le Sauveur pour le temps qui suivra sa mort. Il est vrai que la mission est placée après la résurrection de la jeune fille, mais la visite à Nazareth est renvoyée plus loin. Le moment de la mission pouvait être fixé par la tradition après le retour de la Pérée. Le seul point de contact, c'est que la mission est précédée dans Mc. et dans Mt. d'une note sur l'activité de Jésus. Mais cette réflexion est sans portée dans Mc. et les termes de Mt. rappellent bien plutôt un sommaire de ce genre dans son texte, IV, 23.

35-38. NÉCESSITÉ DE PÂSTEURS ET D'OUVRIERS.

La section précédente s'était passée tout entière à Capharnaüm, sauf la fugue en Pérée, sans conséquence pour la prédication de l'évangile (dans Mt.) ; Mt. ne pouvait parler de la mission des Apôtres sans exposer que le Sauveur, ayant agrandi son champ d'action, voulut avoir des collaborateurs. Cette petite introduction est donc tout à fait à sa place ici. Les besoins du peuple sont exprimés par deux métaphores. Les deux métaphores ne prouvent pas l'emploi de deux sources, mais la seconde a dû à l'origine se rapporter à une autre circonstance comme dans Lc.

ταῖς συναγωγαῖς αὐτῶν καὶ κηρύσσων τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας καὶ θεραπεύων πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν. 36 Ἰδὼν δὲ τοὺς ὄχλους ἐσπλαγχνίσθη περὶ αὐτῶν ὅτι ἦσαν ἐσκυλμένοι καὶ ἐριμμένοι ὡσεὶ πρόβατα μὴ ἔχοντα ποιμένα. 37 τότε λέγει τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ Ὁ μὲν θερισμὸς πολύς, οἱ δὲ ἐργάται ὀλίγοι· 38 δεήθητε οὖν τοῦ κυρίου τοῦ θερισμοῦ ὅπως ἐκβάλῃ ἐργάτας εἰς τὸν θερισμὸν αὐτοῦ.

35) Presque textuellement comme IV, 23, mais sans nommer la Galilée, de façon que l'horizon peut être censé plus étendu. — Mc. VI, 6b dit seulement : καὶ περιῆγεν τὰς κώμας κύκλῳ διδάσκων, où κύκλῳ restreint plutôt l'horizon, d'autant qu'il ne parle pas de villes. De quel droit prétendre que Mt. a développé le texte de Mc. (*McNeile* etc.)?

36) On veut que Mt. ait écrit ceci d'après Mc. VI, 34, avant la multiplication des pains. Le seul élément commun est la comparaison avec des brebis sans pasteur, comparaison préparée dans Mt. (mais non dans Mc.) par l'état du peuple comme dans III Regn. XXII, 17; II Chr. XVIII, 16; Ez. XXXIV, 5; de sorte que Mt. n'avait pas besoin de Mc. pour employer cette figure courante.

— σπλαγχνίζομαι, toujours de Jésus, sauf XVIII, 27; Lc. X, 33; XV, 20 (Paraboles) Les deux épithètes sont choisies d'après l'image. Les brebis sans pasteur sont menacées de dangers auxquelles elles tâchent de se soustraire par la fuite, en courant les unes après les autres pour se grouper; ou bien elles cherchent les pâturages qu'elles ne savent pas trouver; enfin elles tombent épuisées de fatigue.

— σκύλλω signifie proprement écorcher; dans un sens tout à fait atténué : importuner, déranger; cf. Mc. V, 35; Lc. VII, 6; VIII, 49; *Tebt.* 421. Ce dernier sens est insuffisant ici; c'est tout au moins « fatigués par une course inutile »; cf. Hérodien, IV, 13, 3 ἵνα μὴ πάντα τὸν στρατὸν σκύλῃ, et même « épuisés ». — ἐριμμένοι, jetés, c'est-à-dire abandonnés et gisants, accablés de fatigue : Vg. *vexati et iacentes* (*k abiecti*). C'est plus que la simple dispersion des brebis dont parlaient les textes cités de l'A. T. Faute de chefs spirituels zélés et désintéressés, de vrais pasteurs, les Israélites s'épuisaient en tentatives — comme celle de Judas le Galiléen, — suivies de découragement. On remarquera aussi que dans Mt. cette situation va donner lieu à une mesure exceptionnelle, tandis que dans Mc. elle amène seulement un enseignement ordinaire.

37 s.) Tout à fait comme Lc. X, 2, avant la mission des 72 disciples. On peut donc croire que Jésus n'a pas prononcé ces paroles aussitôt après le v. 36. Et en effet les deux métaphores des brebis et de la moisson n'étaient pas à l'origine pour se suivre immédiatement. Et c'est le v. 36 qui est le mieux en situation, puisqu'il est rappelé au v. X, 6. Nous avons ainsi une sorte d'indice de la seconde mission, qui n'est racontée explicitement que par Lc.

— θερισμός n'est pas ici la moisson au sens propre (XIII, 30; Mc. IV, 29), c'est-à-dire l'acte de moissonner, mais les blés mûrs pour la moisson (Apoc. XIV, 15; I Regn. VI, 13 etc.), dans une locution proverbiale qui exprime autrement le manque de pasteurs. Pour expliquer le contexte de Mt. on peut dire que les proverbes ne se suivent pas toujours selon une même métaphore sans aller

dans leurs synagogues, et prêchant l'évangile du règne et guérissant toute maladie et toute infirmité. 36 Or voyant les foules, il eut pitié d'eux, parce qu'ils étaient fatigués et couchés à terre comme des brebis qui n'ont pas de berger. 37 Alors il dit à ses disciples : « La moisson est abondante, mais les ouvriers sont peu nombreux; 38 priez donc le maître de la moisson qu'il envoie des ouvriers à sa moisson. »

jusqu'au chapelet mal cousu de Sancho Pança, car il suffit qu'il n'y ait pas d'incohérence dans la pensée. Or la pensée est bien la même, mais cette fois Israël est comparé au blé menacé de sécher sur place, faute d'ouvriers. Heureusement le maître du champ peut envoyer des ouvriers. C'est Dieu, le Seigneur d'Israël. Mais puisque la moisson n'est pas l'acte de moissonner, l'allégorie ne vise qu'Israël et non pas l'avènement du règne de Dieu, encore moins le jugement ou la consommation, comme dans Mt. XIII, 39. Par le fait même, l'action des ouvriers amènera le règne de Dieu, mais l'idée du règne n'est pas directement introduite par le mot de moisson. Il faut des ouvriers, comme on dit à propos de la moisson; demandons donc au maître des blés d'en envoyer. Tout au plus peut-on tirer de la comparaison que le peuple était mûr pour recevoir la bonne nouvelle, non pas que ses dispositions fussent bonnes, mais parce que le moment était venu.

Le verbe ἐκβάλλω n'a pas ici le sens normal de chasser, renvoyer, mais d'envoyer avec une mission (seul cas du N. T.); dans le *Pap. Ryl.* II, 80, 1 (1 ap. J.-C.), les anciens doivent pourvoir à la conservation des digues du Nil : ἐκβάλετε εἰς τὰ χώματα... ὑδροφύλακας (*MM.*) — Rabbi Tarphon disait sentencieusement : « Le jour est court, et le travail considérable, et les ouvriers paresseux, et la récompense grande, et le maître de maison presse » (*Pirqé Aboth,* II, 15).

CHAPITRE X

[1]Καὶ προσκαλεσάμενος τοὺς δώδεκα μαθητὰς αὐτοῦ ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν πνευμάτων ἀκαθάρτων ὥστε ἐκβάλλειν αὐτὰ καὶ θεραπεύειν πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν. [2]Τῶν δὲ δώδεκα ἀποστόλων τὰ ὀνόματά ἐστιν ταῦτα· πρῶτος Σίμων ὁ λεγόμενος Πέτρος καὶ Ἀνδρέας ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ, Ἰάκωβος ὁ τοῦ Ζεβεδαίου καὶ Ἰωάννης ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ,

X. 1. *om.* κατα *a.* πνευματων (THV) et non *add.* (S).
2. *om.* και *a.* ιακωβος (S) plutôt que *add.* (THV).

X. La Mission des apôtres. Le chap. x forme un tout. Ayant dit au chap. précédent comment la situation exigeait une mission de travailleurs, Mt. rappelle à ce sujet les noms des Apôtres, quoiqu'il n'ait mentionné l'élection que de Pierre et André, Jacques et Jean, et Matthieu. C'est à ces Apôtres que s'adresse le grand discours de mission, 5-42. Toute la mission est placée par Mt. plus tôt que dans Mc., avant les paraboles, et non après, avant le mauvais accueil à Nazareth et non après. Quoique Lc. ait eu encore à placer la mission des soixante-douze, il a suivi l'ordre de Mc. Il est difficile de se prononcer sur l'ordre réel, mais il est clair du moins que Mt. ne dépend pas de Mc. quant à la manière de présenter les Apôtres ni quant à la place de la mission.

Quant au discours lui-même, on a reconnu depuis longtemps qu'il prévoit en partie une perspective fort éloignée. On pourrait faire appel à la prescience du Christ, mais il a paru plus simple, même à des exégètes très conservateurs, de supposer que Mt. a composé un discours de paroles prononcées en diverses circonstances (*Jans. Kn. Schanz*). On verra les preuves dans le commentaire. La partie adventice, visant l'apostolat qui suivit la passion, est précisément aussi celle qui ne se trouve pas dans le discours de Mc. vi. 7-11, auquel correspond aussi le discours de Lc. ix. 1-5. Le premier discours avait donc une existence distincte dans la tradition, correspondant à un souvenir positif. Dans Mt. les vv. 15 et 16 forment la transition avec un nouvel horizon. Le premier verset de la conclusion (40) se joindrait aisément au v. 14, mais la conclusion elle-même a été élargie d'après l'horizon de l'ensemble du discours. Les parties que nous nommons adventices ont aussi des parallèles, surtout dans Lc., et dans Mt. même, mais ni dans ces parties, ni dans le thème primitif, on ne peut parler de dépendance à l'égard de Mc. Déjà dans le thème primitif Jésus

[1] Et ayant appelé ses douze disciples, il leur donna pouvoir sur les esprits impurs pour les chasser, et pour guérir toute maladie et toute infirmité. [2] Or voici les noms des douze apôtres : le premier, Simon dit Pierre, et André son frère, Jacques le fils de Zébédée, et Jean son frère, [3] Philippe et Barthélemy, Thomas et Matthieu le

prévoyait la contradiction, et c'est pourquoi Mt. a pu y joindre si naturellement les avis sur les persécutions déclarées.

M. Dav. Heinr. Müller (*Die Bergpredigt im Lichte der Strophentheorie*, p. 49 ss.) a partagé tout le discours en huit strophes de huit lignes chacune, commençant aux versets 5[b], 11, 16, 21, 26, 29, 34, 39. Ce système est assez séduisant. Mais la coupure des strophes ne tient pas suffisamment compte des sujets. Il se pourrait cependant que Mt. ait cherché cet arrangement dans un but mnémotechnique.

1-4. Noms des apôtres (Mc. III, 13-19; VI, 7; Lc. VI, 12-16; IX, 1; X, 3).

Si la critique usait ici de son critérium ordinaire, elle dirait : 1[er] état) (Mt.) : on ne sait comment Jésus a choisi le groupement des douze ; 2[e] état) (Mc.) : il les a appelés à lui en une fois; 3[e] état) (Lc.) il a prié, appelé et choisi les Douze qu'il a nommés apôtres. De sorte que, incontestablement, Mt. représenterait le plus ancien état de la tradition rédigée. — Au lieu de cela, les critiques partisans des deux sources soutiennent que cette péricope de Mt. est rédigée d'après Mc. Autant cela est vrai de Lc. qui dit la même chose au même moment, autant cela est peu vraisemblable de Mt. qui tait le choix des Douze, le suppose acquis, et mentionne très naturellement la collation du pouvoir au moment où il y aura lieu de l'exercer. Mc. a procédé par mode de récit biographique, Mt. par mode d'introduction à un discours; les noms des apôtres ont l'apparence d'une addition.

1) Les Douze ne sont pas les mêmes que tous les disciples de IX, 37, puisque Jésus parlait à ceux-ci, tandis qu'il appelle ceux-là pour la mission spéciale qu'il avait recommandée aux prières de tous. — Dans Mc. « pour qu'ils soient avec lui » suffirait à la situation; le reste est anticipé, anticipation que Lc. a évitée. De plus Mt. ne parle pas seulement de l'expulsion des démons, mais aussi de la guérison des maladies (comme Lc. IX, 1). Le dernier point est dans les termes de IV, 23 et IX, 35. L'expulsion n'est pas d'après Mc. dont le texte est plus coulant. — ἐξουσία avec le gén. de l'objet, Mc. VI, 7; Jo. XVII, 2; Rom. IX, 21; cf. Dan. V, 4 (LXX) et des exemples de papyrus dans MM. — ὥστε... « en vue de » « afin de », tandis que θεραπεύειν dépend de ἐξουσία selon l'usage ordinaire. — Si Mt. a imité Mc. il a donc fondu Mc. VI, 7 et III, 15, pour écrire huit mots! Même construction : XII, 22; XV, 31; Mc. III, 10.

2) Les noms ont l'aspect d'un catalogue. D'après Mt. seul, le terme d'apôtres pourrait venir de l'usage chrétien; il ne l'a pas mis dans la bouche de Jésus comme Lc. VI, 13 et peut-être Mc. III, 14 (leçon que nous ne croyons pas authentique). — πρῶτος indique bien la primauté, car il eût été superflu de dire expressément que Simon était en tête de la liste. Dans Mt. il était déjà nommé Pierre (VIII, 14). Le changement semble avoir été imposé d'après Mc. (suivi par

3 Φίλιππος καὶ Βαρθολομαῖος, Θωμᾶς καὶ Μαθθαῖος ὁ τελώνης, Ἰάκωβος
ὁ τοῦ Ἁλφαίου καὶ Θαδδαῖος, 4 Σίμων ὁ Καναναῖος καὶ Ἰούδας ὁ Ἰσκα-
ριώτης ὁ καὶ παραδοὺς αὐτόν. 5 Τούτους τοὺς δώδεκα ἀπέστει-
λεν ὁ Ἰησοῦς παραγγείλας αὐτοῖς λέγων

Εἰς ὁδὸν ἐθνῶν μὴ ἀπέλθητε, καὶ εἰς πόλιν Σαμαρειτῶν μὴ εἰσέλθητε·
6 πορεύεσθε δὲ μᾶλλον πρὸς τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραήλ.
7 πορευόμενοι δὲ κηρύσσετε λέγοντες ὅτι Ἤγγικεν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν.
8 ἀσθενοῦντας θεραπεύετε, νεκροὺς ἐγείρετε, λεπροὺς καθαρίζετε, δαιμόνια

3. Θαδδαιος (HV) ou Λεββαιος (T), mais non Λεββαιος ο επικληθεις Θαδδαιος (S).

Lc.) au moment de l'élection, tandis que Mt. y reviendra plus loin (XVI, 18). Les noms vont deux à deux, usage sans doute très ancien, de sorte qu'André est ici placé avec son frère (comme dans Lc.), tandis que Mc. mettait les deux fils de Zébédée aussitôt après Simon. Ceux-ci viennent comme second couple dans Mt. mais sans le surnom de Boanergès.

3) Sur Philippe et Barthélemy, cf. *Comm. Mc.* — Au lieu de Matthieu et Thomas (Mc. Lc.), Mt. met Thomas et Matthieu, avec la qualification de publicain, pour l'identifier avec le Matthieu de IX, 9. Peut-être est-ce par modestie que l'auteur de l'évangile, Matthieu, a cédé le premier rang à Thomas, sans cependant troubler tout l'ordre de la liste en se mettant en queue, d'autant qu'il ne pouvait décemment se placer après l'Iscariote. — Jacques d'Alphée, et Thaddée, comme dans Mc., tandis que Lc. remplace Thaddée par Juda (frère) de Jacques. Soden lit Λεββαῖος ὁ ἐπικληθεὶς Θαδδαῖος, leçon antiochienne qui combine Λεββαῖος de D *k*, Or. et Θαδδαῖος qui réunit les égyptiens neutres et les latins.

4) cf. Mc. III, 18 s.

5-16. Envoi des Apôtres aux villes d'Israel (Mc. VI, 8-11 ; Lc. IX, 2-5 ; X, 3-11)

Autant que je vois, les partisans des deux sources ne prétendaient pas que Mt. se soit ici servi de Mc. Sa source serait bien plutôt le recueil de discours (Q). Cependant le texte de Mc. très court a les mêmes ressemblances sinon plus avec Mt. que dans les récits où l'on prétend que Mt. dépend de Mc. McNeile est donc seul logique en disant que Mt. a combiné Mc. et Q. Mais il n'y a aucune vraisemblance que les passages communs ici à Mc. et à Mt. aient fait défaut à Q. Il serait donc plus naturel que Mc., pauvre en discours, se soit inspiré de Q, s'il n'était encore plus simple d'expliquer la ressemblance de Mc. et de Mt. sur des paroles de Jésus par la tradition catéchétique. Luc nous montre encore dans sa mission des Douze ce que c'est que de dépendre de Mc. Pour sa mission des 72, il dépend de Mt. ou d'un extrait de Mt., tandis que Mt. est très cohérent et ne dépend de personne.

5) Envoi et recommandations comme dans Mc., mais avec une tournure différente : Mt. ne dit pas comme Mc. (et Lc. pour les 72) que les apôtres allaient deux à deux. Le premier avis est propre à Mt. ὁδὸς ἐθνῶν est le chemin qui conduit dans le pays des gentils, car si Jésus avait voulu dire seule-

publicain, Jacques, fils d'Alphée, et Thaddée, [4] Simon le Zélateur, et Judas Iscariote, le même qui le trahit. [5] Ce sont ces douze que Jésus envoya, après leur avoir donné ses instructions en ces termes : « Ne prenez point le chemin des gentils, et n'entrez pas dans une ville de Samaritains; [6] allez plutôt vers les brebis perdues de la maison d'Israël. [7] Et sur votre route annoncez bien haut : Le règne des cieux est proche! [8] Guérissez les malades, ressuscitez les morts, purifiez les lépreux, chassez les démons. Vous avez reçu gratis,

ment d'éviter les villes hellénisées, il eût dit « les villes des gentils » comme « les villes des Samaritains ». Au nord, on allait dans la Syrie païenne, les Samaritains formaient une barrière vers le sud. La mission est donc bornée à la Galilée, sauf quelque fugue peut-être vers l'est. La raison est donnée par Jérôme : *ne iustam haberent excusationem, dicentes ideo se Dominum reiecisse, quia ad gentes et ad Samaritanos apostolos miserit.* Le Messie était envoyé à Israël. Cette restriction est en harmonie avec xv, 24, et très vraisemblable. Pour avoir un prétexte d'en rejeter le caractère historique, on l'a attribuée au caractère judéo-chrétien de Mt., qui aurait généralisé la parole de Jésus à la Cananéenne. Fantaisie pure. On comprend très bien que Mc. et Lc. écrivant pour les gentils aient laissé tomber ce trait primitif de l'histoire primitive qui n'avait plus d'application de leur temps. — Pour les Samaritains, cf. Lc. ix, 52.

6) Avis donné sous l'impression du sentiment de compassion éprouvé par Jésus pour Israël semblable à des brebis sans pasteur (ix, 36). Tout cela est très cohérent. Cependant il n'y a plus ici une comparaison, mais une métaphore. Les brebis ont des âmes raisonnables, qui moralement sont perdues. En effet, si πρόβατα ἀπολωλότα dans Jer. xxvii (heb. l.), 6 signifie brebis égarées, c'est à cause du contexte. Ici le mot doit avoir toute sa force, vg. *quae perierunt,* qui sont mortes spirituellement (*McNeile* contre *Schanz*). — La maison d'Israël est un terme de l'A. T., qui ne reparaît guère dans le N.; cf. xv, 24; Act. ii, 36. — οἴκου sans article, comme un mot sémitique à l'état construit.

7) C'est le thème du Baptiste (iii, 2) et de Jésus lui-même (iv, 17); Mc. ne le nomme pas; dans Lc. même formule (β. τοῦ θεοῦ) à propos des 72 (x, 9), plus vague à propos des Douze (ix, 2), parce qu'il ne fait commencer le discours de Jésus qu'au même point que Mc.

8) Le pouvoir des Douze s'étendra aux miracles que Jésus a déjà faits. L'énumération est plus méthodique que celle de xi, 5, car elle comprend l'expulsion si importante des démons, ne néglige pas la guérison de la lèpre, à cause des cérémonies légales, et comprend tous les infirmes et malades sous le terme d'ἀσθενοῦντες, « les affaiblis ». Le contexte est excellent. Les Apôtres prêchent d'abord, puis font des miracles de miséricorde qui sont en même temps la preuve que le règne de Dieu arrive et que les Apôtres de Jésus en sont les messagers : *ut magnitudinem promissorum probet magnitudo signorum* (Jér.). Dans Lc. (x, 9), les 72 exercent d'abord la miséricorde, puis annoncent le règne aux âmes ainsi préparées. Autre méthode d'évangélisation qui n'est

ἐκβάλλετε· δωρεὰν ἐλάβετε, δωρεὰν δότε. 9 Μὴ κτήσησθε χρυσὸν μηδὲ
ἄργυρον μηδὲ χαλκὸν εἰς τὰς ζώνας ὑμῶν, 10 μὴ πήραν εἰς ὁδὸν μηδὲ δύο
χιτῶνας μηδὲ ὑποδήματα μηδὲ ῥάβδον· ἄξιος γὰρ ὁ ἐργάτης τῆς τροφῆς αὐτοῦ.
11 εἰς ἣν δ' ἂν πόλιν ἢ κώμην εἰσέλθητε, ἐξετάσατε τίς ἐν αὐτῇ ἄξιός ἐστιν·

pas moins bonne, mais qui est moins logiquement ordonnée. — Si les Apôtres acceptaient une rétribution pour les miracles, leur effet serait bien affaibli. D'ailleurs leur pouvoir est un don gratuit qu'ils ont reçu et qui ne leur coûte nulle peine. Pour la prédication ils ont droit à leur nourriture (v. 10), c'est leur œuvre propre, et absorbante; tandis que du miracle ils ne sont que les instruments. — δωρεάν « gratis », Rom. III, 24; II Cor. XI, 7; II Thess. III, 8, etc.; se dit aussi dans les papyrus ou inscriptions (depuis 304 av. J.-C.) de services rendus gratuitement (*MM.*).

9 ss.) Après avoir indiqué aux Apôtres le but de leur mission, et les avoir investis des dons convenables, Jésus leur donne des avis pour la route, et pour le séjour dans les villes. Il leur recommande le détachement avant de partir, parce qu'ils ont droit au nécessaire, dont la Providence sûrement ne les laissera pas manquer. C'est donc surtout l'abandon à la Providence qui doit être le fond de leurs dispositions et régler leur conduite. L'idée n'est pas exprimée explicitement, mais elle résulte bien du contexte, comme dans Mc. Il importe peu qu'elle soit rendue par les évangélistes en termes qui paraissent contradictoires. On ne saurait prouver que les σανδάλια permis par Mc. sont autre chose que les ὑποδήματα interdits par Mt. et par Lc. (x, 4 pour les 72) en tout cas rien n'indique une différence; à plus forte raison pour le bâton, permis par Mc., et interdit par Mt. et Lc. (IX, 3). On dirait que dans Mc. Jésus regarde comme nécessaire ce qui est l'attirail du plus pauvre voyageur, parce que Mc. donne surtout un avis de route, tandis que Mt. exprime un dépouillement plus complet parce qu'il envisage moins le fait concret de la mise en route que le droit des Apôtres à recevoir tout ce qui leur est nécessaire (v. 10), et par conséquent à l'attendre de Dieu, au lieu de se le procurer eux-mêmes. Quant à voir dans la formule de Mt. un *crescendo* de sévérité, on pourrait aussi bien voir dans Mc. une atténuation pratique. Même si l'on juge la formule de Mc. la plus voisine des paroles prononcées par Jésus (contre *Loisy*), toutes deux rendent bien sa pensée dans la même circonstance.

9) κτᾶσθαι doit bien signifier ici acquérir, se procurer (contre *Comm. Mc.*), et non *possidere* (*Vg.*), sens peut-être justifié par *Tebt.* **5**, 241 s. et *Oxyrh.* **259**, 6 mais beaucoup plus rare. Des gens qui vont se mettre en voyage ont coutume de faire des acquisitions pour la route, de réaliser quelque argent, du moins de tirer de leurs coffres ce dont ils auront besoin. Tout ce soin est superflu pour la raison donnée à la fin du v. 10. — Peut-être le verbe κτᾶσθαι a-t-il été choisi pour servir de transition avec la pensée précédente, « donnez gratis », et c'est en théorie que Mt. exclut expressément l'or et l'argent, alors que pratiquement les Apôtres ne pouvaient guère songer à emporter que de la petite monnaie (Mc.). Le précepte a donc quelque chose de plus spéculatif, embrassant tous les cas. Par ailleurs une transition n'est pas nécessairement ni même ordinairement une soudure entre deux sources.

donnez gratis. [9] Ne vous procurez ni or, ni argent, ni billon [pour mettre] dans vos ceintures, [10] ni besace pour la route, ni deux tuniques, ni chaussures, ni bâton; car l'ouvrier a droit à sa nourriture. [11] En quelque ville ou bourg que vous entriez, informez-vous de ce qu'ils ont de personnes méritantes, et restez là jusqu'à ce

10) Pour 10ª, cf. Mc. VI, 8 s. La deuxième partie du v. qui n'est pas dans Mc., semble se rattacher à IX, 37. Les apôtres sont semblables à des ouvriers envoyés pour faire la moisson. L'usage est aujourd'hui dans les plaines de Moab de leur donner le cinquième de la récolte. On comprendrait donc très bien ici une formule comme celle de Lc. (X, 7) τοῦ μισθοῦ αὐτοῦ. L'ouvrier s'étant détaché de tout doit s'attendre à ce qu'on subvienne à tous ses besoins, et non seulement à sa nourriture. Mais il ne fallait pas ouvrir la porte qu'on venait de fermer. Le contexte de Lc. montre bien que même avec μισθός le Sauveur ne désignait que la nourriture, comme le plus essentiel des besoins, celui qui comprend tous les autres.

On sait que les Rabbins interdisaient en principe toute rétribution pour l'enseignement des *préceptes* de la Loi, sauf à l'autoriser pour l'enseignement grammatical ou liturgique de la Thora (*Nedarim*, IV, 3 et Commentaires). Jésus coupe court à ces subtilités par l'affirmation du droit de l'ouvrier évangélique à vivre, affirmation retenue par Paul (I Cor. IX, 14). Plus il doit être détaché de toute préoccupation d'argent et de bien-être, plus il a droit à la récompense due au travail (I Tim. V, 18). Ce principe n'est pas contraire au *gratis date* du v. 8, relatif aux miracles. D'après la *Doctrine des Apôtres* (XI, 6), il devait s'entendre strictement de la nourriture au jour le jour : « L'apôtre à sa sortie ne doit rien prendre que du pain pour jusqu'à son prochain abri; s'il demande de l'argent, c'est un faux prophète »; mais la *Doctrine* maintient le principe : ὡσαύτως διδάσκαλος ἀληθινός ἐστιν ἄξιος καὶ αὐτὸς (aussi bien que le prophète) ὥσπερ ὁ ἐργάτης τῆς τροφῆς αὐτοῦ (XIII, 2). L'essentiel est de ne pas travailler en vue de l'argent, et de ne pas manquer de confiance en la Providence. On voit dans Lc. XXII, 36 que les circonstances peuvent exiger autre chose que l'accomplissement littéral de ces avis, donnés pour un cas particulier, mais on n'est que trop porté à s'en éloigner et ce fut la mission des saints, surtout de saint François, de rappeler la perfection qu'ils contiennent et dont ils sont la source.

11) Le v. 10ᵇ fait la transition avec l'attitude des Apôtres parmi ceux qu'ils vont évangéliser, puisqu'il les met déjà en scène, et cela est si vrai que dans Lc. X, 7 le principe est énoncé à propos de la conduite dans les maisons. — La règle est la même que dans Mc. et Lc. : ne pas sortir de la maison où l'on est entré; mais Mt. suppose que d'abord les apôtres ont fait une enquête pour savoir quelle maison de la ville ou du bourg est digne de les recevoir, c'est-à-dire « s'enquérir d'une maison respectable, où ils puissent s'installer sans compromettre l'honneur de l'apostolat » (*Loisy*, I, 871 s.), comme l'a bien vu Jérôme. Il restera à savoir si cette maison est digne de l'évangile (v. 12). Mais ce n'est pas une raison pour dire avec Loisy que cette précaution « a

κἀκεῖ μείνατε ἕως ἂν ἐξέλθητε. 12 εἰσερχόμενοι δὲ εἰς τὴν οἰκίαν ἀσπάσασθε
αὐτήν· 13 καὶ ἐὰν μὲν ᾖ ἡ οἰκία ἀξία, ἐλθάτω ἡ εἰρήνη ὑμῶν ἐπ' αὐτήν· ἐὰν δὲ
μὴ ᾖ ἀξία, ἡ εἰρήνη ὑμῶν πρὸς ὑμᾶς ἐπιστραφήτω. 14 καὶ ὃς ἂν μὴ δέξηται
ὑμᾶς μηδὲ ἀκούσῃ τοὺς λόγους ὑμῶν, ἐξερχόμενοι ἔξω τῆς οἰκίας ἢ τῆς
πόλεως ἐκείνης ἐκτινάξατε τὸν κονιορτὸν τῶν ποδῶν ὑμῶν. 15 ἀμὴν λέγω
ὑμῖν, ἀνεκτότερον ἔσται γῇ Σοδόμων καὶ Γομόρρων ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως ἢ τῇ
πόλει ἐκείνῃ. 16 Ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω ὑμᾶς ὡς πρόβατα ἐν μέσῳ
λύκων· γίνεσθε οὖν φρόνιμοι ὡς οἱ ὄφεις καὶ ἀκέραιοι ὡς αἱ περιστεραί.

12. *om.* λεγοντες ειρηνη τω οικω τουτω (THSV).
13. προς *a.* υμας (TSV) plutôt que εφ (H).
14. *om.* εκ *a.* των (H) ou *add.* (TSV).

---

dû être suggérée par certaines expériences fâcheuses des prédicateurs chrétiens » (*l. l.*). Le Sauveur lui-même ne dut-il pas se mettre en garde contre de pareils inconvénients? — Le texte de D — qui n'est même pas soutenu par *syrsin*. — ἡ πόλις εἰς ἣν ἂν εἰσέλθητε εἰς αὐτήν avec son *nomin. pendens* est incontestablement plus sémitique, peut-être d'après l'évangile des Nazaréens, car il n'est pas vraisemblable que D seul (avec *d*) ait conservé le texte grec original de Mt. (contre *Klost.*).

12 s.) Propre à Mt. dans la mission des Douze, mais employé dans Lc. x, 5 s. à propos des 72.

— McNeile voulant entendre ἄξιος dans le même sens au v. 11 et au v. 13, suppose que les Apôtres entrent dans la maison et commencent eux-mêmes l'enquête en saluant. C'est méconnaître la suite naturelle des faits. Absolument parlant, et en prenant ἄξιος deux fois dans le même sens, la maison pouvait passer pour respectable et ne pas l'être. Mais il faut plutôt entendre ἄξιος d'abord d'une respectabilité ordinaire, et ensuite d'une disposition à recevoir l'évangile (*Wellh.*). Car le salut de l'apôtre n'est pas un salut ordinaire, c'est une bénédiction. Le v. 13 explique que ce salut a dû se faire par la formule : « Paix à cette maison », comme dans Lc. x, 5. C'est un indice très clair que ἀσπάσασθε est traduit de l'araméen, qui exprimait nécessairement la paix. Cette paix, apportée de la part de Dieu, ne saurait disparaître comme un vain son; cf. Is. LV, 11 : οὕτως ἔσται τὸ ῥῆμά μου... οὐ μὴ ἀποστραφῇ ἕως ἂν τελεσθῇ ὅσα ἠθέλησα. Elle vient sur la maison, ou revient aux Apôtres qui en auront le bénéfice. — Lc. a conservé une expression plus sémitique, υἱὸς εἰρήνης; mais, en somme c'est la même, car « fils à battre » (Dt. XXV, 2), a été rendu par les LXX « digne des coups ». En faisant d'une personne le terme de la paix, avec ἐπαναπαήσεται comme dans l'A. T. en parlant de l'esprit (Num. XI, 25; IV Regn. II, 15; Is. XI, 2) il semble s'être rapproché du style biblique. Les deux impératifs de Mt., moins naturels que les futurs de Lc., mettent plus en scène le Seigneur dont les ordres portent jusque-là. Peut-être le traducteur a-t-il compris les futurs araméens comme des jussifs; l'effet devait être instantané.

que vous partiez. [12] Quand vous entrerez dans la maison, saluez-la; [13] et si la maison en est digne, que votre paix vienne sur elle, mais si elle n'est pas digne, que votre paix revienne vers vous. [14] Et si l'on refuse de vous recevoir et d'écouter vos paroles, en sortant de cette maison ou de cette ville, secouez la poussière de vos pieds. [15] En vérité, je vous le dis, il y aura moins de rigueur pour le pays de Sodome et de Gomorrhe au jour du jugement, que pour cette ville.

[16] Voici que je vous envoie comme des brebis au milieu des loups; soyez donc prudents comme les serpents, et simples comme les colombes.

14) L'acte de secouer la poussière doit être pratiqué quand les Apôtres ne sont pas reçus (Mc.); il s'agit de la poussière des places et des rues, tandis que dans les maisons il y a des tapis ou des nattes. Luc a retenu cette idée même après avoir parlé comme Mt. du mauvais accueil qu'on pouvait recevoir dans une maison (à propos des 72), mais en ramenant l'accueil fait par la ville (x, 8 s.). Mt. a ménagé moins adroitement la transition et mis sur le même rang la maison et la ville (*hendiadyn*), quoiqu'on voie bien au v. 15 qu'il s'agissait surtout de la ville; il a donc rédigé selon son contexte immédiat, n'ayant de commun avec Mc. que le sens des paroles du Sauveur conservées par la tradition; ἐκτινάξατε comme Mc., mais κονιορτόν au lieu de χοῦν, sans εἰς μαρτύριον αὐτοῖς que Lc. a conservé.

15) Ni dans Mc. ni dans Lc. à propos des Apôtres, mais dans Lc. x, 12 à propos des 72. ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως (xi, 22. 24; xii, 36) est plus clair que ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ (Lc.), mais en mettant Sodome, Lc. a un parallélisme plus exact avec τῇ πόλει ἐκείνῃ. Dans Mt. γῇ, car le sol lui-même avait été secoué (Am. iv, 11). Les deux villes sont au pluriel neutre, qui alterne dans l'A. T. avec le fém. sing., d'ailleurs moins fréquent. Sodome, plus célèbre, est plus d'une fois citée seule dans le N. T., mais non Gomorrhe, qui ne paraît qu'ici dans l'évangile et Rom. ix, 29 (citation); II Pet. ii, 6; Jude 7. Sur ce passage, cf. Lament. iv, 6 : « l'iniquité de la fille de mon peuple a dépassé le péché de Sodome ».

McNeile (*J. th. S.*, 1910, p. 559) a pensé que ce verset avait été ajouté à Mt. d'après Lc. x, 12, et de même ἢ τῆς πόλεως ἐκείνης au v. 14 (sous prétexte que c'est un doublet de Mt. xi, 24). Mais aussi bien pourrait-on dire que xi, 24 a été ajouté d'après x, 15. S'il fallait retrancher quelque chose à Mt. ce serait τῆς οἰκίας au v. 14, comme a fait D que nous n'osons suivre tout seul. Mais son omission prouve bien qu'il a compris la difficulté qui résulte de la rédaction trop concise de Mt.

16) Pour la première partie du v., cf. Lc. x, 3. Les termes indiquent bien un discours actuel pour une mission qui va partir. Dans Mt. ce sont les Apôtres, dans Lc. ce sont les 72. Dans Lc. c'est le début du discours, dans Mt. c'est une transition entre les avis sur la mission et les avis pour supporter les persécutions, et plutôt le dernier mot des premiers que le premier des seconds. D'ailleurs puisque Lc. a placé ces mots ailleurs, on peut croire qu'ils ont été ajoutés

17 προσέχετε δὲ ἀπὸ τῶν ἀνθρώπων· παραδώσουσιν γὰρ ὑμᾶς εἰς συνέδρια, καὶ ἐν ταῖς συναγωγαῖς αὐτῶν μαστιγώσουσιν ὑμᾶς· 18 καὶ ἐπὶ ἡγεμόνας δὲ καὶ βασιλεῖς ἀχθήσεσθε ἕνεκεν ἐμοῦ εἰς μαρτύριον αὐτοῖς καὶ τοῖς ἔθνεσιν. 19 ὅταν

ici sans avoir fait partie à l'origine du même discours. D'autant que les Apôtres d'abord envoyés aux brebis sont ici des brebis. Il y a donc la même *inconcinnitas* que pour les deux métaphores des troupeaux et de la moisson (IX, 36 et 37) également séparés dans Lc. — Mt. a en plus de Lc. ἐγώ qui met en relief la personne de Jésus comme le pasteur des brebis, celui qui leur inspire confiance. — πρόβατα est plus clair que ἄρνας où l'on a voulu à tort (cf. *Comm. Lc.*) voir des béliers. D'ailleurs cf. Hérod. IV, 149 αὐτὸν καταλείψειν οἷν ἐν λύκοισι. Jérôme, avec plus d'amertume que d'exactitude : *lupos, Scribas et Pharisaeos vocat, qui sunt Clerici Iudaeorum.* Comme la controverse n'était pas encore engagée avec les Pharisiens, les loups ne les désignent pas allégoriquement. Envoyer des hommes simples comme les Apôtres dans la mêlée des discussions et des partis, au milieu des intrigants et des fanatiques, c'était les exposer à recevoir des injures et des mauvais traitements. Comment les prémunir?

16b) propre à Mt.; une de ses perles. — φρόνιμος prudent, avisé; c'est dans Mt. l'épithète des cinq vierges sages (XXV, 2 ss.). Ce n'est point une allusion au serpent de Gen. III, 1, rusé et perfide (comme ont dû penser les traducteurs syriens), mais aux serpents en général, qui se dérobent aux poursuites par la fuite. — ἀκέραιος, « intact », au moral, innocent. Ce doit être le sens ici. Même Jérôme y ramène le mot *simplex : per simplicitatem non faciant malum.* — cf Rom. XVI, 19. Les colombes par leur blancheur sont un symbole d'innocence. Une conduite innocente, répugnant à l'intrigue et qui n'excite pas les soupçons des méchants, est une des meilleures conditions pour demeurer en paix, même au milieu des discordes et au contact de gens puissants et sans conscience. Il faut y joindre la prudence, qui préserve l'innocence des pièges où elle pourrait être entraînée, et la justifie des accusations injustes. D'ailleurs l'innocence servira au moins devant Dieu. On cite *Cant.* 17 h) de R. Iouda bar Simon (environ le IVe siècle ap. J.-C.) : « Dieu dit des Israélites : Envers moi ils sont sincères comme des colombes, mais avec les Gentils ils sont rusés comme des serpents. » Et cependant la colombe était le symbole de l'oiseau qui ne se laisse pas prendre (*Ber. r.* p. 39, 38a). Qui n'a vu des colombes cheminer d'un air candide, comme si elles allaient se laisser attraper, et qui au moindre geste prennent leur vol? Le sens serait : innocents, mais comme des colombes.

D'après Philon, la colombe était le type de la sagesse humaine, opposée au *logos*, représenté par la tourterelle (*Quis rer. div. heres,* 25 et 48, Wendl. 126 et 234; mal à propos cité par McNeile, d'après Holtz. malgré *Comm. Mc.* p. 12).

17-23. Persécutions contre les disciples (Mt. XXIV, 9.13; Mc. XIII, 9-13; Lc. XXI, 12-17.19 et cf. XII, 11. 12).

Ce passage n'a d'analogue dans Mc. et Lc. que les passages cités du discours eschatologique avant la Passion, où Mt. n'a que quelques mots de résumé. On convient que cette perspective des persécutions dépasse l'horizon de la première mission. C'est donc Mt. qui aura composé ainsi son discours, dont une partie n'a pas dû être prononcée dès lors (même *Knab.*). De plus, tandis que Lc.

17 Mais tenez-vous en garde contre les hommes; car ils vous livreront aux tribunaux, et ils vous flagelleront dans leurs synagogues; 18 et vous serez conduits à cause de moi devant des gouverneurs et des rois, pour rendre témoignage en face d'eux et des gentils. 19 Or

s'écarte assez du texte de Mc., en particulier pour l'intervention de l'Esprit-Saint qu'il a placée ailleurs (XII, 12), Mt. et Mc. ont à peu près le même texte. Des critiques (McNeile etc.) prétendent que Mt. a écrit d'après Mc. Mais aurait-il déplacé ce morceau, bien à sa place dans Mc., sauf à le remplacer plus tard par un résumé? Cette hypothèse a quelque chose de contradictoire, car la substitution d'un résumé prouve que Mt. jugeait ce passage à sa place dans le discours eschatologique. Alors pourquoi l'en faire sortir pour le placer ailleurs? Il est plus simple de supposer, ou bien que le Mt. araméen ayant placé la péricope dans le discours de mission parce qu'il aimait ces longues compositions synthétiques, a néanmoins répété quelque chose quand il en est venu au grand discours de la fin, ou bien que le traducteur grec, obligé de respecter la composition de Ma., a répété quelque chose du premier discours pour se conformer à Mc.

D'ailleurs la rédaction de Mt. est plus coulante que celle de Mc., ce qui peut être le fait du traducteur. Comme il s'agit de paroles de Jésus, la ressemblance de Mc. et de Mt. peut s'expliquer par la même tradition orale.

17) Mc. emploie assez souvent βλέπω dans le sens de prendre garde, faire attention : IV, 24; VIII, 15; XII, 38; XIII, 5. 9. 23. 33, tandis que Mt. ne l'emploie que XXIV, 4 exactement comme Mc. XIII, 5. Ici il dit προσέχετε comme dans XVI, 6 (au lieu de βλέπετε, Mc. VIII, 15). — Le δέ n'est pas adversatif; ce n'est qu'une transition. — ἀπὸ τῶν ἀνθρώπων, surtout comme explication de l'image du v. 16, est beaucoup plus naturel que ὑμεῖς ἑαυτούς de Mc. — De même ἐν ταῖς συναγωγαῖ est plus correct que εἰς συναγωγάς qui suivait le mouvement de la phrase sans prendre garde au verbe suivant. — De même encore le second actif μαστιγώσουσιν est plus coulant que le passage au passif δαρήσεσθε. C'est le même sens, car si δέρω peut signifier seulement battre, maltraiter, ce peut être du fait de l'autorité publique (*Oxyrh.* III. 653 *b*), qui emploie la flagellation.

18) Pour δέ après καί, cf. P. Hib. I, 54 (245 av. J.-C.) καὶ τὸ σῶμα δὲ εἰ συνείληφας παράδος αὐτό (*MM.*).

ἀχθήσεσθε est aussi plus simple, mais moins pittoresque que σταθήσεσθε, se tenir debout pour rendre témoignage. — On voit ici clairement combien la perspective dépasse la première mission des apôtres, même si l'on entend les rois seulement des princes juifs. Dans ce cas αὐτοῖς signifierait les Juifs, et τοῖς ἔθνεσιν les gentils qui habitaient le pays juif. On pourrait encore étendre l'horizon, de sorte que les tribunaux juifs d'une part, et d'autre part les tribunaux des gouverneurs et des empereurs (*Kn.*) ou rois étrangers seraient représentés par αὐτοῖς et τοῖς ἔθνεσιν, mais le premier sens est plus probable, car Mt. a dû tenir un certain compte de son cadre. Aussi ne parle-t-il pas comme Mc. (XIII,10) de la prédication à toutes les nations; il y viendra à l'endroit correspondant (Mt. XXIV, 14).

19) πῶς ἢ τί est plus complet que τί (Mc.); τί ἢ πῶς paraîtrait plus chronolo-

δὲ παραδῶσιν ὑμᾶς, μὴ μεριμνήσητε πῶς ἢ τί λαλήσητε· δοθήσεται γὰρ ὑμῖν ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ τί λαλήσητε· [20] οὐ γὰρ ὑμεῖς ἐστὲ οἱ λαλοῦντες ἀλλὰ τὸ πνεῦμα τοῦ πατρὸς ὑμῶν τὸ λαλοῦν ἐν ὑμῖν. [21] παραδώσει δὲ ἀδελφὸς ἀδελφὸν εἰς θάνατον καὶ πατὴρ τέκνον, καὶ ἐπαναστήσονται τέκνα ἐπὶ γονεῖς καὶ θανατώσουσιν αὐτούς. [22] καὶ ἔσεσθε μισούμενοι ὑπὸ πάντων διὰ τὸ ὄνομά μου· ὁ δὲ ὑπομείνας εἰς τέλος οὗτος σωθήσεται. [23] ὅταν δὲ διώκωσιν ὑμᾶς ἐν τῇ πόλει ταύτῃ, φεύγετε εἰς τὴν ἑτέραν· ἀὰν ἐν τῇ ἑτέρᾳ διώκωσιν ὑμᾶς, φεύγετε εἰς τὴν ἄλλην. ἀμὴν γὰρ λέγω ὑμῖν, οὐ μὴ τελέσητε τὰς πόλεις τοῦ Ἰσραὴλ ἕως ἔλθῃ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου. [24] Οὐκ ἔστιν μαθητὴς ὑπὲρ τὸν

23. καν εν τη ετερα διωκωσιν νμας, φευγετε εις την αλλην **ou** *om.* (THSV). — *om.* αν *a.* ελθη (TH) **ou** *add.* (SV).

---

gique, car il faut savoir ce qu'on doit dire avant de se demander comment on le dira. Mais il y a bien *crescendo* dans la recommandation : ne méditez trop ni sur la manière de dire, ni même sur ce que vous aurez à dire ; pour μεριμνάω dans le sens de méditer ; cf. VI, 34. — 19[b] combien plus coulant que Mc. — En revanche ὅταν δὲ παραδῶσιν ὑμᾶς de Mt. est très concis, car ce n'est pas au moment où l'on est livré qu'on a à préparer sa défense, mais quand on est conduit devant le juge, ce qu'exprime Mc. par ὅταν ἄγωσιν ὑ. παραδιδόντες. Luc (XII, 11) est encore plus explicite et mentionne la comparution, en distinguant la défense et les simples réponses aux interrogations.

20) 20[a] d'abord comme Mc. XIII, 11[c] ; mais 20[b] atténue Mc. Ce n'est pas l'Esprit-Saint qui parle *au lieu* des disciples, c'est l'Esprit de votre Père qui parle *en* vous. Luc atténue encore plus : l'Esprit-Saint enseignera ce qu'il faut dire. Mais l'expression « l'Esprit de votre père » est sans doute plus originale, n'ayant rien de stéréotypé, et la formule de Mc. qui paraît si abrupte pourrait bien être selon Rom. VIII, 26. — Au fond d'ailleurs, aucun évangéliste n'a promis une émission miraculeuse de paroles, sans la conscience et la volonté humaines, pas même Mc. qui avait atténué d'avance au v. 11[b] ce que ses derniers mots pouvaient avoir de trop absolu. La présence de l'Esprit dans les disciples n'en est pas moins certaine, mais comme principe divin de leurs paroles à eux.

21) Comme Mc. sauf δέ au lieu de καί.

22) *idem*. La seconde partie est répétée XXIV, 13, ce qui prouve bien que Mt. n'avait pas voulu dire que la fin était prochaine au temps de la première mission. C'est un propos de portée générale qui a sa raison d'être dans toutes les circonstances. Si l'on veut être sauvé, il faut tenir jusqu'au bout.

23) Propre à Mt. Après ἑτέραν, Origène (I, 295) lisait : κἂν ἐκ ταύτης διώκωσιν ὑμᾶς φεύγετε εἰς τὴν ἄλλην, et de même, avec des variantes Or. I, 380, D Θ L fam. 1. *syrsin. af. it.* et Tatien d'après Éphrem (*Moes.* p. 94). L'accord d'Origène qui cite littéralement, et de Tatien qui n'harmonise pas dans ce cas, nous paraît décisif, malgré les petites divergences. Cette leçon admise, il est clair que τελέσητε ne signifie pas : vous aurez achevé de prêcher ou de convertir, mais plutôt : vous

quand ils vous livreront, ne vous perdez pas en réflexions sur la manière de parler ni sur ce que vous devrez dire; car ce que vous aurez à dire vous sera donné dans ce moment-là; [20] car ce n'est pas vous qui parlerez, mais l'Esprit de votre Père parlant en vous. [21] Le frère livrera son frère à la mort, et le père son enfant, et les enfants se dresseront contre leurs parents et les feront mourir. [22] Et vous serez haïs de tous à cause de mon nom; mais celui qui aura persévéré jusqu'à la fin sera sauvé. [23] Mais lorsqu'ils vous poursuivront dans une ville, fuyez dans une autre, et s'ils vous chassent de celle-là, fuyez dans une autre ; car je vous le dis en vérité, vous n'aurez pas achevé les villes d'Israël avant que vienne le Fils de l'homme. [24] Le disciple n'est pas au-dessus du maître, ni le serviteur au-

n'épuiserez pas les lieux de refuge (*Ephrem.* l. l.). Et si l'addition n'est pas originale, elle est du moins une preuve qu'on entendait ainsi. — De sorte que le verset ne s'adresse pas particulièrement à des apôtres en mission. On pourrait à la rigueur supposer que les Apôtres auraient pu s'enfuir avant d'être livrés, mais les termes évoquent plutôt une communauté de fidèles vivant en paix, contre lesquels une persécution se déclare, et auxquels le Seigneur donne avis de fuir, cf. Mt. XXIV, 15 s., ce qui n'empêche pas que l'avis ait été donné aux apôtres, comme chefs. Nous avons ici un nouvel indice que tout le passage sur les persécutions, et spécialement ce verset, n'était pas en réalité dans le discours du Sauveur lors de la première mission. C'est donc à tort que Schweitzer a donné au verset tant d'importance pour prouver que Jésus attendait la fin de tout pour le temps de la moisson (*Gesch. der Leben-Jesu-Forsch.* p. 400 ss.). Même dans le cadre de Mt., comme le retour des Apôtres n'est pas mentionné, la perspective n'est pas fermée. Les disciples, persécutés dans les villes d'Israël, auront toujours un refuge avant que vienne le Fils de l'homme, c'est-à-dire Jésus lui-même. Mais cette venue n'est pas nécessairement la parousie qui termine l'histoire du monde. Le Fils de l'homme vient lorsqu'il exerce un grand jugement surtout tel que la ruine de Jérusalem. Si on le prenait de la parousie suprême (*Kn.*), il faudrait entendre par les villes d'Israël les Juifs de la dispersion, contre le sens naturel des mots. Schanz : « La venue du Fils de l'homme commence à la résurrection et se termine avec la Parousie » (cf. *Comm. Lc.* CXLII).

24-33. Ne craindre ni la calomnie ni les menaces de mort (cf. Lc. VI, 40; parallèle à Lc. XII, 2-9 et cf. Mc. VIII, 38 et Lc. IX, 26).

Tout cet ensemble ne peut s'entendre que du rôle des Apôtres après la mort du Christ. C'est alors que le mystère caché devra être révélé, et que les Apôtres seront menacés de mort s'ils confessent Jésus. On en conclut (même *Kn.*) que ces paroles n'ont pas été prononcées lors de la première mission, mais leur authenticité est attestée à la fois par Lc. et par Mt. On conçoit très bien que Mt. les ait placées dans un discours de mission, puisqu'il aimait ces grandes composi-

διδάσκαλον οὐδὲ δοῦλος ὑπὲρ τὸν κύριον αὐτοῦ. 25 ἀρκετὸν τῷ μαθητῇ ἵνα γένηται ὡς ὁ διδάσκαλος αὐτοῦ, καὶ ὁ δοῦλος ὡς ὁ κύριος αὐτοῦ. εἰ τὸν οἰκοδεσπότην Βεελζεβοὺλ ἐπεκάλεσαν, πόσῳ μᾶλλον τοὺς οἰκιακοὺς αὐτοῦ. 26 μὴ οὖν φοβηθῆτε αὐτούς· οὐδὲν γάρ ἐστιν κεκαλυμμένον ὃ οὐκ ἀποκαλυφθήσεται, καὶ κρυπτὸν ὃ οὐ γνωσθήσεται. 27 ὃ λέγω ὑμῖν ἐν τῇ

tions qui groupaient autour du thème principal les paroles prononcées par le Sauveur dans diverses circonstances Cependant les vv. 25 et 26 n'ont qu'une ressemblance de forme avec Lc. VI, 40, et l'introduction de Lc. XII, 2 a dans son contexte une pointe un peu différente.

Dans Mt. il y a comme deux parties : les apôtres seront exposés à la calomnie, comme leur Maître, mais ces calomnies ne doivent pas les empêcher de révéler l'enseignement qu'il leur aura donné dans le secret. Alors les adversaires recourent aux menaces de mort : cela non plus ne doit pas empêcher les apôtres de confesser Jésus. L'importance théologique très grande de ce passage, c'est que la vérité révélée par Jésus est précisément relative à sa personne, objet central de la foi, car c'est lui que les apôtres auront à confesser. — La Providence qui veille sur les disciples intervient comme une vue complémentaire afin de les encourager. Leur mort n'est point indifférente à Dieu, puisque même leurs cheveux sont comptés.

24) Du principe que le disciple n'est pas au-dessus du maître, Lc. (VI, 40) a déduit qu'il devait s'imposer certaines règles, et Jo. (XIII, 16) a dit plus clairement qu'il devait s'efforcer de l'imiter. Mais Mt. ici et Jo. (XV, 20) l'ont employé autrement. C'est un avis aux disciples de ne pas s'étonner s'ils ne sont pas mieux traités que le Maître.

Manifestement le dicton peut être appliqué des deux façons, et l'on ne peut pas dire que la forme de Lc. soit la seule primitive, la seule que Jésus ait eue en vue. Le fait que Jo. contient les deux façons indique plutôt que le Maître s'est servi plus d'une fois de cette maxime. Dans Mt. il y a de plus le seigneur et le serviteur, ce qui marque l'appartenance et le rang social, et communique cette nuance à la première comparaison. Jésus ne parle pas de l'excellence intellectuelle à laquelle pourra atteindre le disciple une fois formé, mais de sa situation du temps qu'il est disciple, et spécialement auditeur d'une doctrine religieuse, plus exposée à la contradiction sociale qu'une doctrine purement philosophique. En acceptant l'enseignement du maître, il s'engage à suivre sa destinée. Comment ferait-on plus de cas de celui qui est son disciple ou son serviteur?

25) C'est beaucoup, et il doit lui suffire, qu'il atteigne dans l'opinion publique, au même rang que son maître. La phrase est assez mal construite, car ὁ δοῦλος devrait être au datif, comme en syriaque, où elle est parfaitement coulante ; l'*inconcinnitas* vient donc de la traduction en grec et ne prouve pas que le second exemple ait été surajouté par Mt. Il est bien en situation avec ce qui suit et avec la perspective ultime de la confession du maître, laquelle montre que les disciples sont des serviteurs. — ἀρκετός très rare sinon unique au sens adverbial s'explique comme une traduction de כדי. — Dans Mt. l'accent est sur la seconde comparaison. Jésus est le maître de maison, οἰκοδεσπότης (sept fois

dessus de son seigneur. [25] C'est assez que le disciple soit comme son maître, et le serviteur comme son seigneur. S'ils ont appelé le maître de maison Béelzeboul, combien plus ceux de sa maison! [26] Ne les craignez donc pas; car il n'est rien de caché qui ne doive être découvert, ni de secret qui ne doive être connu. [27] Ce que je

dans Mt., une fois dans Mc., quatre fois dans Lc.), c'est-à-dire historiquement le véritable Seigneur d'Israël, que les prétendus maîtres spirituels des Juifs ont nommé Béelzeboul. — ἐπεκάλεσαν, pluriel indéterminé, qui s'explique par IX, 34, dont l'authenticité est ici confirmée, car on paraît avoir été d'accord pour donner au prince des démons le nom de Béelzeboul (XII, 24; Lc. XI, 15). Sur ce nom cf. *Comm. Mc.* p. 64. La lecture Βεεζεβουλ est préférée par HW ensuite d'un attachement excessif pour ℵ B. — πόσῳ μᾶλλον, car si le serviteur ne peut être mieux traité que le maître, il a chance de l'être plus mal. Si Jésus, avec le suprême ascendant de ses vertus, de ses miracles et de sa doctrine, a été insulté, on se gênera encore bien moins avec ceux de sa maison.

26) Le début est propre à Mt. Le mot οὖν doit s'entendre de ce qui précède. Puisque vous devez être calomniés parce que mes serviteurs, ne craignez *donc* pas. La pensée de partager le sort de Jésus est le meilleur des encouragements (*Chrys.*), d'autant que le Maître de maison doit avoir le dernier mot.

— Ce qui suit a son parallèle dans Lc. XII, 2-9. Chez les deux, le point de départ est une appréciation fâcheuse des adversaires, actuelle dans la situation de Lc., prévue dans Mt. Dans Lc. la révélation paraît être relative surtout à l'hypocrisie des Pharisiens qui sera démasquée. Le sens de Mt. est moins clair. D'après l'opinion commune, c'est l'innocence des Apôtres qui sera reconnue, soit au jour du jugement (*Jérôme*), soit après le triomphe de l'Évangile (*Chrys. Schanz, Kn.* etc.), et ce second mode est en tout cas préférable, pour maintenir une liaison avec le v. 27. — Mais on peut penser que cette liaison est encore plus étroite. Ne les craignez donc pas, parce que votre cause est la mienne, et que cette cause est celle de la vérité qui doit triompher. Par une disposition du Père, Jésus doit être méconnu, mais la vérité se fera jour, et ce sera précisément le rôle des Apôtres de la faire connaître. En un mot : ne craignez pas, car la calomnie sera impuissante à empêcher votre action. Ce sens nous paraît plus en harmonie avec Mc. IV, 22 et Lc. VIII, 17. Il est plus dans le ton héroïque du morceau (cf. VI, 4. 6. 18), se sacrifier au triomphe de la vérité, que le développement de Chrys. : « De quoi souffrez-vous? Qu'on vous appelle charlatans et maîtres d'erreur? Mais attendez un peu, et l'on vous nommera sauveurs et bienfaiteurs du monde. » — On peut supposer que Lc. qui avait donné à la parole de Jésus dans VIII, 17 le sens de Mc. IV, 22, que nous croyons être celui de Mt., l'a placée dans une situation où elle revêtait une nuance plus personnelle. Dans le *pap. Ox.* 654, logion IV, il s'agit aussi d'un mystère caché, mais Jésus y parle à un seul disciple : [πᾶν τὸ μὴ ἔμπροσ-]θεν τῆς ὄψεώς σου, καὶ [τὸ κεκαλυμμένον] ἀπό σου ἀποκαλυφ<θ>ήσετ [αί σοι· οὐ γάρ ἐσ-]τιν κρυπτὸν ὃ οὐ φανε[ρὸν γενήσεται,] καὶ τεθαμμένον ὃ ο[ὐκ ἐγερθήσεται ou ἐξορύξεται].

27) Au lieu de comparer deux états de la prédication apostolique comme Lc.,

σκοτίᾳ, εἴπατε ἐν τῷ φωτί· καὶ ὃ εἰς τὸ οὖς ἀκούετε, κηρύξατε ἐπὶ τῶν δωμάτων. 28 καὶ μὴ φοβηθῆτε ἀπὸ τῶν ἀποκτεννόντων τὸ σῶμα τὴν δὲ ψυχὴν μὴ δυναμένων ἀποκτεῖναι· φοβεῖσθε δὲ μᾶλλον τὸν δυνάμενον καὶ ψυχὴν καὶ σῶμα ἀπολέσαι ἐν γεέννῃ. 29 οὐχὶ δύο στρουθία ἀσσαρίου πωλεῖται; καὶ ἓν ἐξ αὐτῶν οὐ πεσεῖται ἐπὶ τὴν γῆν ἄνευ τοῦ πατρὸς ὑμῶν. 30 ὑμῶν δὲ καὶ αἱ τρίχες τῆς

28. φοβηθητε 1° (H) plutôt que φοβεισθε (TSV). — αποκτεννοντων (TV) plutôt que αποκτεινοντων (H) ou αποκτενοντων (S). — φοβεισθε (THV) plutôt que φοβηθητε (S).

Mt. exprime l'ordre donné par Jésus aux Apôtres de prêcher ouvertement ce qu'il leur enseigne dans le secret. Le lien est plus étroit avec le v. 26 qu'il ne l'est entre les deux vv. de Lc. Dans Mt. on voit bien que ce qui était caché au v. 26 est ce que Jésus enseigne actuellement dans les ténèbres, c'est-à-dire dans l'intimité du cercle apostolique, comme l'explique la seconde partie du verset selon le parallélisme sémitique. L'oreille (au singulier) indique une confidence très secrète. Lc. a ajouté : « dans les celliers », en opposition avec les toits, ce qui doit être original, et a pu être supprimé par Mt. comme superflu. En revanche ἀκούειν εἰς τὸ οὖς est unique et sûrement primitif; cf. avec le pluriel et le datif ἐν τοῖς ὠσίν σου ἄκουε (Ez. XL, 4).

28) L'accusation de complicité avec Béelzeboul n'était pas seulement infamante; elle pouvait entraîner la mort. Dans l'antiquité où la religion et l'État étaient étroitement unis, la prédication d'une doctrine nouvelle devenait aisément un crime capital. Jésus avertit ses disciples, et leur enjoint en même temps de ne pas craindre. L'opposition entre l'âme et le corps est plus clairement exprimée que dans Lc. avec la formule légèrement paradoxale « tuer l'âme », sûrement originale. Avec la mort, le pouvoir des hommes est épuisé. Ils ne peuvent même séparer à jamais l'âme et le corps, car Dieu peut les réunir; καί — καί, « les deux à la fois »; cf. Jo. IV, 36 (et non pas : « même », à la manière de VIII, 27). Ce que le verset a de mystérieux doit s'expliquer d'après la religion des Hébreux. C'est Dieu et non le diable qu'ils devaient craindre, et ils ne pensaient pas, du moins comme doctrine reçue (Volz, *Jüd. Eschatologie,* 287 s.), que tout l'être humain dût être anéanti, ni que le corps fût jeté dans la géhenne avant la résurrection; cf. IV Esdr. VII, 32 : *Et terra reddet qui in ea dormiunt, et pulvis qui in silentio habitant, et prumptuaria reddent quae eis commendatae sunt animae.* — ἀπολέσαι ne signifie donc pas détruire, mais rendre misérable. Noter φοβεῖσθαι avec ἀπό quand il s'agit des hommes, avec une nuance d'éloignement, exclue en parlant de Dieu, qui est à l'accusatif. De même dans les LXX on ne trouve jamais ἀπό quand il s'agit de craindre Dieu (*McNeile*). La crainte de Dieu doit conduire à Dieu, tandis que la crainte des hommes suggère la fuite. — H (et *Hetzen.*) écrit φοβηθῆτε 1° et φοβεῖσθε 2°; Soden l'inverse; Ti (et *Vogels*) deux fois φοβεῖσθε. Les mss. sont en tout cas pour φοβεῖσθε 2°, et nous lisons φοβηθῆτε 1° (avec D, af Or. Chrys.).

vous dis dans les ténèbres, dites-le dans la lumière, et ce que vous entendez à l'oreille, prêchez-le sur les toits. [28] Et ne craignez pas ceux qui tuent le corps, mais ne peuvent tuer l'âme; craignez plutôt celui qui peut perdre et l'âme et le corps dans la géhenne. [29] Est-ce que deux passereaux ne se vendent pas pour un as? Et pas un d'entre eux ne tombe à terre sans [l'assentiment de] votre Père. [30] Quant à vous, même les cheveux de votre tête sont tous comptés.

L'aoriste 1° loco indique ici : ne craignez pas dans l'occasion, sous la menace, tandis que φοβεῖσθε 2° mais craignez toujours Dieu. Nous lisons ἀποκτεννόντων avec ℵ C D W etc. (Ti *Vog. Hetz.*) et non ἀποκτεινόντων (H), c'est-à-dire une nouvelle forme et non la forme classique.

29-31) La calomnie était plus aisée à supporter en considération de ce qu'a souffert le Maître. Cette fois encore Jésus joint une consolation à l'austère devoir de sacrifier sa vie. Dieu n'intervient pas seulement après la mort, comme si sa Providence se désintéressait de la vie temporelle des siens. Non, il veille sur eux, ils lui sont chers. S'il ne les délivre pas, c'est sans doute qu'il vaut mieux pour eux affronter le supplice.

Même suite dans Lc. XII, 6-7, avec la transition si peu attendue des passereaux aux cheveux.

29) cf. *Comm. Lc.* Le passereau qui tombe à terre, non pas sans la permission de votre Père, est une image plus sensible que la réflexion de Lc., et dans sa simplicité elle touche plus à fond le problème. Pourquoi le petit oiseau tombe-t-il de froid ou d'épuisement? Dieu le sait et le permet. En effet ἄνευ indique plutôt « sans le consentement de » que « en l'absence de »; cf. *Pap. Par.* **45**, 4 (153 av. J.-C.) ἄνευ τῶν θεῶν οὐδὲν γίνεται (*MM*). La glose τῆς βουλῆς (d'après des mss. latt.) touche donc le sens. Et Celui d'où dépend la vie des passereaux est votre Père! Cette manière exquise est le charme de Mt., et l'on croit entendre les paroles mêmes de Jésus. Aussi est-il invraisemblable que Mt. ait été influencé par Am. III, 5 εἰ πεσεῖται ὄρνεον ἐπὶ τὴν γῆν ἄνευ ἰξευτοῦ, et ἐπὶ τῆν γῆν ne signifie pas « dans un piège » à cause de l'hébreu d'Amos (contre *Wellh.*). Le futur πεσεῖται est probablement dû à la forme araméenne du présent, rendu en grec par le futur, d'autant que εἷς... οὐ, pour οὐδείς est bien une tournure sémitique, quoique le grec offre des exemples analogues (*Deb.* § 302), mais avec une expression voulue, et sans ἐξ αὐτῶν.

L'aphorisme analogue récent de *Ber. rab.* 79 : « Si un oiseau n'est pas capturé sans le ciel, combien moins la vie d'un homme », est probablement en relation avec l'hébreu d'Amos III, 5 : « le passereau tombe-t-il dans le filet placé à terre »... — D lit τοῦ ἀσσαρίου où l'article est regardé comme un sémitisme primitif par Wellh. (*Einl.* 26) et même Moulton (*Prol.* 236); mais n'est-ce pas plutôt d'après Origène (II, 722)?

30) Comme Lc. XII, 7 mais en mettant ὑμῶν en tête par un contraste saisissant, et avec le temps composé ἠριθμημέναι εἰσίν, qui équivaut même en grec à ἠρίθμηνται, mais qui est peut-être influencé par l'araméen.

κεφαλῆς πᾶσαι ἠριθμημέναι εἰσίν. 31 μὴ οὖν φοβεῖσθε· πολλῶν στρουθίων διαφέρετε ὑμεῖς. 32 Πᾶς οὖν ὅστις ὁμολογήσει ἐν ἐμοὶ ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων, ὁμολογήσω κἀγὼ ἐν αὐτῷ ἔμπροσθεν τοῦ πατρός μου τοῦ ἐν οὐρανοῖς· 33 ὅστις δ' ἂν ἀρνήσηταί με ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων, ἀρνήσομαι κἀγὼ αὐτὸν ἔμπροσθεν τοῦ πατρός μου τοῦ ἐν οὐρανοῖς. 34 Μὴ νομίσητε ὅτι ἦλθον βαλεῖν εἰρήνην ἐπὶ τὴν γῆν· οὐκ ἦλθον βαλεῖν εἰρήνην

32. *om.* τοις *a.* ουρανοις (TSV) plutôt que *add.* (H).
33. δ' αν (TSV) plutôt que δε (H). — καγω_αυτον (THV) plutôt que αυτον καγω (S). — *om.* τοις cf. v. 32.

---

31) Comme Lc. XII, 7b. — Mt. a en plus οὖν, qui répond à οὖν du v. 26, et ὑμεῖς, mis en relief à la fin comme ὑμῶν au commencement (v. 30), inutile en grec, et indice d'un original sémitique. — On doit concéder à Wellh. (*Harn. Klost.* etc.) que סגי placé après « passereaux » pouvait être pris non seulement pour un adjectif, « de nombreux passereaux » comme ont Lc. et Mt., mais aussi comme un adverbe, « plus que des passereaux ». Mais si ce dernier sens répond mieux à VI, 26, ce n'est pas une raison pour le préférer ici en attribuant un contresens à Mt. et à Lc. (ou à leur source d'après les critiques). La véritable opposition est entre *un* (v. 29) passereau et *plusieurs* passereaux. — D'après un nouveau fragment du décret de maximum de Dioclétien, dix passereaux ne devaient pas se vendre plus de seize deniers (de cuivre, valant 2 centimes 1/4); le prix avait donc augmenté, ce qui est naturel (DEISSMANN, *Licht...* 197).

32 s.) Depuis le v. 17 il est question du témoignage à rendre à Jésus par les Apôtres. C'est ce qui justifie le οὖν de Mt. Comme le lien n'est pas étroit avec ce qui précède, Lc., qui n'a pas ce contexte éloigné, n'insiste pas sur la liaison. — Toute autre considération gardant sa valeur, l'essentiel est que celui qui confesse le Christ sera confessé par lui. La tournure ὁμολογεῖν ἐν est araméenne; il n'y a donc pas à y chercher des mystères, soit de l'union avec le Christ (*Héracléon, Origène,* encore *Schanz, Kn.*), soit du secours du Christ (*Chrys.*), d'autant que la seconde fois le verbe est avec ἐν αὐτῷ, désignant le fidèle. Le texte est assez important sans cela, montrant que la prédication des Apôtres aboutit à confesser le Fils. Celui-ci à son tour confessera les siens devant son Père. Il ne fera donc pas en cela fonction de Juge (VII, 21-23; XVI, 27; XXV, 31); c'est un autre aspect du jugement (Rom. VIII, 33 s.), qui semble ici l'office du Père. Dans Lc. les anges remplacent le Père, ce que Harnack juge primitif, sans donner de raison, et on ne saurait en concevoir. Le Père qui est dans les cieux est sûrement au contraire une formule primitive (cf. V, 16). — Mt. dit *je* au lieu de « Le Fils de l'homme », qui ne doit pas être primitif ici, d'autant que le passif ἀπαρνηθήσεται, destiné dans Lc. à éviter la répétition de ce vocable, est peu naturel.

Tandis que Mt. x, 32 s. et Lc. XII, 8 s. ont un rapport littéraire certain, malgré les divergences indiquées, il est clair que Mt. ne doit rien à Mc. VIII, 38, qui a

31 Ne craignez donc pas; vous valez mieux que beaucoup de passereaux. 32 Quiconque donc me confessera devant les hommes, je le confesserai moi aussi devant mon Père qui est dans les cieux; 33 mais quiconque me reniera devant les hommes, je le renierai moi aussi devant mon Père qui est dans les cieux.

34 Ne pensez pas que je sois venu jeter la paix sur la terre; je ne

servi de source à Lc. IX, 26, et l'on ne saurait prétendre non plus que Mc. dépende de Mt. ou d'une source prétendue de Mt. En fait d'ailleurs les paroles de Jésus n'ont pas le même objet précis, car Mc. VIII, 38 ne prévoit pas une confession solennelle des apôtres, mais seulement la disposition des auditeurs à rougir de Jésus et de ses discours. Ce sont donc deux paroles distinctes, mais ce cas permet de constater une double dépendance de Lc.

34-39. SÉPARATIONS ET RENONCEMENT (cf. Lc. XII, 51-53; XIV, 25-27; XVII, 33). Chacune des cinq idées exprimées dans Mt. (34. 35 s. 37. 38. 39) se retrouve dans Lc., mais dans trois endroits différents, et sous une forme trop différente pour suggérer une dépendance littéraire.

Nous aurons à parler, à propos de Mt. XVI, 24 s. qui renferme les deux dernières idées, de la ressemblance avec Mc. VIII, 34 s. et Lc. IX, 23. 24. On remarquera la forme très sémitique des sentences, débutant par : celui qui fait telle et telle chose, Eccli XXI, 8. 11 etc. Lc. a varié le style.

Dans Mt. la suite des idées est parfaite et le tout se comprend comme un complément de l'annonce des persécutions. En ce temps, à l'ordinaire, on prenait parti par clans, même dans l'ordre religieux, et c'était une consolation de lutter et de périr ensemble. Mais l'évangile s'adresse à chacun en particulier. Reçu de chacun ou rejeté, il divise donc les familles, et il faut à l'occasion prendre parti contre les siens. Il faut même marcher au supplice, pour trouver la vie véritable dans le sacrifice de la vie temporelle. Le secret des persécutions s'explique par des dissensions, et il faut envisager un renoncement total. Après cela, Jésus n'a plus rien à recommander à ses apôtres.

34) *Chalom,* « paix », était un des noms qu'on donnait au Messie, par un juste sentiment de la portée de Is. IX, 5, et de tant d'autres textes qui faisaient du Messie un roi pacifique (Zach. IX, 10; Ps. LXXII, 7 etc.). Jésus lui-même est venu donner la paix (Lc. II, 14), il était pour les premiers chrétiens l'auteur de la paix et la paix même (Eph. II, 14). Et cependant il dit ici qu'il n'est pas venu donner la paix... Rien ne prouve mieux avec quel respect les paroles du Maître étaient conservées, sans souci excessif d'harmonisation et sans esprit de système. Jésus créait la paix avec Dieu, mais parmi les hommes sa parole était un glaive, car elle séparait. Ce n'est pas la description traditionnelle d'un grand désordre (cf. sur Mc. XIII, 12), employée par les Apocalypses (Hénoch c, 1 ss; IV Esdr. VI, 24) pour compléter l'horreur des temps qui précèdent le jugement dernier, et par les rabbins pour les douleurs qui précèdent le Messie (*Sanh.* 97ª, *Sota* 49ᵇ); c'est l'affirmation — que l'événement vérifie depuis tant de siècles — de la résistance que rencontrera la doctrine de Jésus (cf. Lc. II, 34). C'est elle qui est l'épée (Heb. IV, 12; cf. Is. IX, 7; LV, 11). — βάλλω ne signifie

ἀλλὰ μάχαιραν. 35 ἦλθον γὰρ διχάσαι ἄνθρωπον κατὰ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ καὶ θυγατέρα κατὰ τῆς μητρὸς αὐτῆς καὶ νύμφην κατὰ τῆς πενθερᾶς αὐτῆς, 36 καὶ ἐχθροὶ τοῦ ἀνθρώπου οἱ οἰκιακοὶ αὐτοῦ. 37 Ὁ φιλῶν πατέρα ἢ μητέρα ὑπὲρ ἐμὲ οὐκ ἔστιν μου ἄξιος· καὶ ὁ φιλῶν υἱὸν ἢ θυγατέρα ὑπὲρ ἐμὲ οὐκ ἔστιν μου ἄξιος· 38 καὶ ὃς οὐ λαμβάνει τὸν σταυρὸν αὐτοῦ καὶ ἀκολουθεῖ ὀπίσω μου, οὐκ ἔστιν μου ἄξιος. 39 ὁ εὑρὼν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἀπολέσει αὐτήν,

pas dans le grec du temps une action violente. Ce verbe a probablement été employé avec εἰρήνη parce qu'il avait été choisi pour μάχαιρα.

35 s.) Il va sans dire que la division opérée par l'épée n'est pas l'objet final que Jésus se propose. Le contexte antécédent et suivant indique assez que la division viendra de la résistance des hommes à la parole; Mt. a même dit plus tôt : à la paix proposée (x, 13). On voit seulement ici que la haine déchaînée à cause de Jésus (x, 22) s'exercera au sein même des familles. Mt. suit de très près le texte de Michée VII, 6 : διότι υἱὸς ἀτιμάζει πατέρα, θυγάτηρ ἐπαναστήσεται ἐπὶ τὴν μητέρα αὐτῆς, νύμφη ἐπὶ τὴν πενθερὰν αὐτῆς, ἐχθροὶ πάντες ἀνδρὸς οἱ ἐν τῷ οἴκῳ αὐτοῦ, la dernière incise étant dans Mt. v. 36 clairement plus près de l'hébreu : *inimici hominis homines domus eius* (Vg. *domestici eius*). Si l'on tient compte du soin de Mt. à mettre en relief les prophéties de l'A. T., on estimera que c'est Lc. qui a mieux conservé les paroles de Jésus en peignant un dissentiment réciproque. Toutefois on peut penser aussi que c'est Lc. qui a complété le tableau, d'autant que la concision de Mt. est profonde et bien en situation, car les difficultés faites à ceux qui s'attachent au Christ viennent des personnes qui ont autorité; c'est contre elles qu'agira la séparation. — La νύμφη est l'épousée introduite par le fils dans la maison paternelle, donc la belle-fille (cf. Ruth I, 6, et Jos. *Ant.* V, IX, 1). Dans Michée, ceux de la maison sont les mêmes personnes qu'avant, par parallélisme de synonymie; dans Mt. comme il y a καί, les οἰκιακοί sont plutôt comme dans x, 25 des personnes dépendantes, les *domestici*.

37) La phrase doit être expliquée en elle-même, sans s'inspirer de Lc. XIV, 25, dans un contexte différent où sont posées les conditions pour devenir disciple. Dans Mt., après le thème de la division nécessaire, qui rompt les liens envers ceux qui ont l'autorité, vient le thème de l'affection qui pourrait être un obstacle. Cette fois encore, tandis que Lc. poursuit l'énumération, Mt. s'en tient à l'essentiel. Et cela a sa beauté. Car de préférer un ami à des frères et sœurs, cela n'est pas tellement rare. Mais l'affection pour les parents est essentielle, et comme il s'agit d'affection cette fois, l'amour pour les enfants, fils et fille, est aussi nommé. Exiger plus que cette affection, et le poser en principe général, c'est de la part d'un homme une prétention intolérable. Un maître de doctrine peut aller jusqu'à dire : sacrifiez à la vérité l'amour de vos proches, mais rien ne l'autorise à ajouter : aimez-moi plus qu'eux. D'autant que μου ἄξιος ne signifie pas *aptus meae disciplinae, idoneus evangelio* (*Kn.*), mais plutôt « au niveau de ce qu'exigent les rapports avec ma personne »; cf. EUR. *Iphig. Aul.* 975 ἔλεξας σοῦ τ' ἄξια, « tu as dit des choses à la hauteur de ce que tu es ». On ne peut faire abstraction ici de la locution ἀξίως τοῦ θεοῦ, s'acquitter de ses fonctions

suis pas venu jeter la paix mais le glaive. 35 Car je suis venu séparer un homme de son père, et une fille de sa mère, et une belle-fille de sa belle-mère, 36 et l'homme aura pour ennemis ceux de sa maison. 37 Celui qui aime son père ou sa mère plus que moi, n'est pas digne de moi; et celui qui aime son fils ou sa fille plus que moi, n'est pas digne de moi; 38 et celui qui ne prend pas sa croix et ne me suit pas, n'est pas digne de moi. 39 Celui qui aura trouvé sa vie la perdra, et celui qui aura perdu sa vie à cause de moi la trouvera.

sacrées d'une manière qui soit en rapport avec la dignité de la divinité, et cf. *Pap. Petr.* II, 13 (252 av. J.-C.) où un fils aimant veut traiter son père d'une manière qui corresponde à ce qu'il lui doit, et à ce qu'il doit à sa propre affection : ἀξίως μὲν σοῦ, ἀξίως δ' ἐμοῦ. Il ne semble pas que le grec profane ait employé ἄξιος avec le génitif d'une personne, mais cf. Sap. III, 6 de Dieu καὶ εὗρεν αὐτοὺς ἀξίους ἑαυτοῦ.

Quant à φιλέω, comparé à ἀγαπάω, c'est l'amour naturel distinct d'une affection par choix, comme *amare* et *diligere,* surtout dans Dion Cass. XLIV, 48 ἐφιλήσατε αὐτὸν ὡς πατέρα καὶ ἠγαπήσατε ὡς εὐεργέτην, et quoique la distinction ne soit pas toujours maintenue, φιλέω est bien ce qui convient pour l'affection profonde et instinctive des parents et des enfants. Ce mot n'est pas employé pour Dieu ni dans les LXX ni dans le N. T., mais seulement de la Sagesse divine, Prov. VIII, 17; Sap. VIII, 2 (*McNeile*); il l'est aussi du Fils de Dieu incarné (Jo. XXI, 15 ss.).

38) Jésus revendique donc simplement un amour plus grand et plus fort que tout autre sentiment humain. Des hauteurs de ce principe il en vient à un exemple qui doit marquer la force de cet amour. Il suppose que lui-même marche à la mort de la croix. On n'est digne de lui que si on le suit, en prenant la croix qui est aussi censée préparée pour ceux qui lui seront fidèles jusqu'à le suivre dans cette cruelle destinée. A ce moment Jésus n'a pas encore parlé de sa passion. Ce n'est donc pas une allusion précise à son propre supplice, mais une métaphore qui s'explique par les fréquentes allusions au supplice de la croix; cf. Artémidore, II, 56 cité sur Lc. XIV, 27.

39) Même idée dans Mc. VIII, 35; Mt. XVI, 25; Lc. IX, 24, passages tout à fait semblables, et qui viennent après la mention de la croix, tandis que Lc. XVII, 33 qui semble dépendre de notre texte vient à l'occasion de la grande catastrophe, et Jo. XII, 25, à propos de la mort de Jésus. Dans les Synoptiques, le sort fâcheux de l'âme est toujours exprimé par ἀπόλλυμι (Jo. ἀπολλύω), tandis que son bonheur est exprimé de différentes manières. Or Mt., dans ses deux passages, a εὑρήσει αὐτήν. Pour indiquer la préservation de la vie, les termes sont différents, mais Mt. a encore ici εὑρίσκω. D'après McNeile, ἀπολέσαι pouvant signifier périr, et perdre, Mt. l'aurait entendu ici de « perdre », et aurait par opposition mis « trouver ». Mais comment trouve-t-on sa vie? est-ce par hasard ou à dessein? Il faut simplement donner à εὑρίσκω dans ce contexte le sens d'obtenir, se procurer; cf. Sopн. *Fr.* 109, 1 τὰ χρήματ' ἀνθρώποισιν εὑρίσκει

καὶ ὁ ἀπολέσας τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἕνεκεν ἐμοῦ εὑρήσει αὐτήν. 40 Ὁ δεχόμενος ὑμᾶς ἐμὲ δέχεται, καὶ ὁ ἐμὲ δεχόμενος δέχεται τὸν ἀποστείλαντά με. 41 ὁ δεχόμενος προφήτην εἰς ὄνομα προφήτου μισθὸν προφήτου λήψεται, καὶ ὁ δεχόμενος δίκαιον εἰς ὄνομα δικαίου μισθὸν δικαίου λήψεται. 42 καὶ ὃς ἐὰν ποτίσῃ ἕνα τῶν μικρῶν τούτων ποτήριον ψυχροῦ μόνον εἰς ὄνομα μαθητοῦ, ἀμὴν λέγω ὑμῖν, οὐ μὴ ἀπολέσῃ τὸν μισθὸν αὐτοῦ.

42. εαν (TSV) plutôt que αν (H).

φίλους, mais surtout y voir une réminiscence sémitique; cf. Prov. XXI, 21 ὁδὸς δικαιοσύνης... εὑρήσει ζωήν... etc. etc. Il semble bien que ce texte a été rendu plus clair par Lc., qui au lieu de « trouver » a mis « cherche à sauver », la recherche étant suggérée par l'idée d'invention. Il faut donc laisser dans Mt. à ἀπολέσαι le même sens que dans les autres cas, d'une perte qui est la perdition. Il va de soi que l'âme est envisagée comme le principe de la vie naturelle et d'une autre vie qui est la vie véritable.

Dans la psychologie de Platon, le corps est opposé à « ce qui devient meilleur par la justice, et ce qui périt par l'injustice », et il vaut mieux sacrifier la vie du corps que de commettre l'injustice (*Criton,* VII s.). Dans Épictète, ce quelque chose qui n'est pas le corps est la personne même de Socrate : Σωκράτης δ' αἰσχρῶς οὐ σῴζεται,... τοῦτον οὐκ ἔστι σῶσαι αἰσχρῶς, ἀλλ' ἀποθνήσκων σῴζεται (IV, 1, 164 s.). Ce salut par la mort, s'il n'est pas emprunté à Lc. IX, 24, décèle du moins le progrès de l'idée du salut dans le sens de l'autre vie. Ce qu'il y a de nouveau dans les paroles de Jésus, ce n'est donc pas le martyre entrevu pour la cause de la vérité, mais pour une personne et la doctrine qui s'y réfère, ἕνεκεν ἐμοῦ, correctement expliqué dans Mc. VIII, 35 par l'addition καὶ τοῦ εὐαγγελίου. Ce n'est pas le dévouement aveugle à une personne, quelle que soit la justice de sa cause, mais la confession de celui d'où dépend la vie véritable de l'âme. C'est par ces traits qui n'appelaient pas l'attention comme des déclarations retentissantes, qu'on peut constater combien la doctrine de Jésus était Christocentrique, en même temps que Théocentrique.

40-42. Récompenses promises a ceux qui se donnent a Jésus (Lc. X, 16; cf. Mt. XVIII, 5; Mc. IX, 37; Lc. IX, 48; Mc. IX, 41).

C'est la conclusion du discours. Le v. 40 se souderait très naturellement au v. 14, en contraste avec l'attitude de ceux qui refuseront de recevoir les Apôtres. — Dans Lc. X, 16 le même principe est posé comme le dernier mot de la mission des soixante-douze. Il est d'ailleurs parfaitement en situation à l'occasion de la première mission. Mais de même que Mt. a complété le discours prononcé alors par des avis donnés plus tard par le Sauveur pour le temps qui suivrait sa mort (vv. 17-39), il a complété sa conclusion de principe (même *Kn.*) d'après les fonctions différentes des disciples du Christ. On y a vu une création de Mt. d'après ce qui se passait dans l'église chrétienne, mais, sans parler de sa véracité, et sans mettre en jeu la science universelle du Christ, ces paroles sont

40 Celui qui vous reçoit me reçoit, et celui qui me reçoit reçoit celui qui m'a envoyé. 41 Celui qui recevra un prophète à titre de prophète obtiendra une récompense de prophète, et celui qui recevra un juste à titre de juste obtiendra une récompense de juste. 42 Et celui qui donnera à boire à l'un de ces petits un verre d'eau fraîche seulement, à titre de disciple, en vérité je vous le dis, il ne perdra pas sa récompense. »

très naturelles dans sa bouche, car elles représentent les différents groupes des siens avec les couleurs de l'A. T. La transition est insensible du judaïsme au groupement de ceux qui sont à Jésus.

40) Quoique ce verset suive une insertion dans le discours, le point de suture est très bien choisi. Tout ce qui précède a mis en relief la personne de Jésus, le maître au double sens de docteur et de seigneur, celui qu'il faut confesser, et pour lequel il faut mourir. C'est qu'il est l'Envoyé. Et à son tour il envoie ses apôtres. Si Mt. emploie δεχόμενος, plus en situation pour une mission, c'est bien dans le même sens que ἀκούων de Lc. Recevoir l'apôtre ce n'est pas lui donner l'hospitalité, chose banale, mais recevoir sa doctrine, cf. v. 14. C'est donc le principe même de la hiérarchie doctrinale qui est posé, et McNeile rappelle à bon droit ce qu'a compris Clément romain (XLII, 1 s.) : οἱ ἀπόστολοι ἡμῖν εὐηγγελίσθησαν ἀπὸ τοῦ Κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ, Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς οὖν ἀπὸ τοῦ θεοῦ ἐξεπέμφθη. ὁ Χριστὸς οὖν ἀπὸ τοῦ θεοῦ, καὶ οἱ ἀπόστολοι ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ. Jésus ne nomme pas qui l'a envoyé, mais l'effet n'en est pas moindre. La notion d'envoi convient ici, au moment où Jésus envoie lui aussi ses apôtres; quand il s'agit de son œuvre propre, il dit qu'il est venu v, 17; IX, 13; X, 34 s.; XX, 28. Dans Lc. la pensée positive est complétée par le revers négatif, qui est bien dans le rythme sémitique. Mt. l'a sans doute supprimé, parce qu'il va continuer la série positive. — Sur les autres parallèles, cf. sur Mt. XVIII, 5. Il n'y a pas de raison de dire comme McNeile etc. que Mt. s'est inspiré de Mc., qui parle d'enfants, d'autant que lui-même reprendra cette idée.

41) L'histoire d'Israël avait connu des prophètes et des justes, énumérés précisément par Mt. XIII, 17. Les premiers chrétiens, après les apôtres, devaient avoir des prophètes (Act. XV, 32; I Cor. XIV, 29. 37). Mais on ne voit pas qu'ils aient eu une catégorie de justes; les expressions ne sont donc pas choisies *ex eventu*.

Il était naturel qu'on retrouvât dans la suite les mêmes fonctions. Et quoique le terme de prophète ne soit plus en usage, on peut bien dire que des personnes comme saint François, sainte Marguerite-Marie ont joué le rôle des prophètes. Les justes sont remplacés par les saints. — εἰς ὄνομα répond, comme on en convient (même Heitmüller, *Im Namen Jesu*, p. 112), au rabbinique לְשֵׁם « au titre de », « en tant que » (*Aboth*, VI, 1; *Pesaḥim* 59b). La bonté de cœur qui donne l'hospitalité peut avoir sa récompense, mais ce n'est pas le cas ici : on reçoit le prophète comme tel, c'est-à-dire qu'on reçoit son message, et on reçoit le juste avec égards parce qu'on vénère en lui l'homme de Dieu. Insensiblement

l'idée de recevoir la doctrine se transforme en la notion de recevoir avec charité. La récompense, d'après Chrys. est : ou bien celle que mérite un pareil geste, ou bien la même que le prophète lui-même recevra. Le second sens est de beaucoup plus significatif et en situation; en l'entendant de la qualité, non du degré : une récompense de prophète, et non pas exactement la même récompense que ce prophète en particulier.

En un mot, on s'associe à une œuvre, on a la récompense qui est proportionnée à cette œuvre (cf. I Regn. xxx, 24).

42) D'après McNeile, les petits sont la dernière catégorie de ceux qui sont au Christ, les simples fidèles (cf. xviii, 6). Cela peut s'appuyer sur la distinction des grands et des petits dans l'A. T., citée dans Heb. viii, 11 et reproduite dans Apoc. xi, 18. Cependant Mt. ajoute que le don leur sera fait au titre de disciples, et le contexte exige qu'on les considère comme employés dans une mission. Le verre d'eau fraîche indique aussi des missionnaires altérés après une course. Il vaut donc mieux voir ici les mêmes agents de l'évangile qu'auparavant (*Schanz, Kn.*). Ce qui change, c'est l'association à leurs travaux réduite à un minimum, qui n'est pas cependant sans valeur en Orient (Is. xxi, 14; Prov. xxv, 25).

La récompense n'est pas cette fois la récompense du disciple, mais la récompense méritée. Au lieu de ἀπολέσῃ τὸν μισθόν, on lit dans D ἀπόληται ὁ μισθός, et c'est la leçon de *it, k* avec Cypr. *Sincur.* et *sin., boh.*, assez vraisemblable, d'autant que la leçon ordinaire a pu être introduite d'après Mc. — Tatien arabe peut se traduire des deux façons.

— Le v. se trouvait peut-être primitivement dans le même contexte que Mc. ix, 41, et pouvait précéder Mt. xviii, 6; le début est le même, avec ἕνα τῶν μικρῶν τούτων, et ces mots prouvent que le texte a été changé le moins possible pour figurer désormais dans un discours de mission. Si Mt. avait écrit d'après Mc. ix, 41, il eût laissé ὑμᾶς qui convenait si bien. C'est Mc. qui a changé en mettant ὑμᾶς pour faire suite à ix, 40. C'est un cas difficile au premier abord, mais très clair si l'on suppose un état traditionnel antérieur à Mc. et à Mt.

Chapitre XI. Le plan divin du salut. Tout ce chapitre forme un tout. On dit volontiers (*Schanz, Klost.*) que Mt. commence ici le récit des échecs de la prédication de Jésus. Mais il a plutôt voulu tracer un aperçu grandiose des desseins de Dieu dans la mission du Baptiste, aboutissant à celle de Jésus. C'est celle-ci qui est d'abord en scène, autorisée par des miracles nombreux et éclatants, de sorte que c'est, par un renversement des rôles, Jésus lui-même qui maintenant rend témoignage au Baptiste. Mt. montre l'action des prophètes se terminant à Jean, plus grand que tous les fils de la femme, mais en même temps la supériorité incomparable du nouvel ordre. Les Juifs n'ont compris ni l'un ni l'autre. Aussi les villes qui ont vu le plus de miracles seront-elles punies sévèrement.

Il restait à poursuivre le dessein de Dieu jusque dans sa pensée même, dans la préférence qu'il donne aux simples, et à montrer le Fils, connu du Père, connaissant le Père, investi de la fonction de révélateur, et appelant à lui ceux qui étaient las de porter le fardeau ancien.

Cet ensemble est admirablement ordonné, lumineux, et destiné à faire une impression profonde, mais il ne semble pas que la suite chronologique ait été rigoureusement observée. L'apostrophe aux villes est placée plus loin par Luc,

et avec raison, car ce sont des mots qui scellent la mission en Galilée. Le logion *Confiteor* pourrait avoir été prononcé plus tôt, et en somme il a à peu près le même emploi dans Lc. et dans Mt., car Lc. le place expressément après le retour des soixante-douze, et dans Mt. on peut supposer que les Apôtres sont rentrés.

Le plus probable est que le message du Baptiste, placé d'assez bonne heure par Lc. aussi, et qui n'a pas dû trop tarder, ayant amené des considérations sur les rapports entre Jésus et lui, Mt. selon sa coutume, leur a donné un complément qui plaçait Jésus dans la sphère divine.

CHAPITRE XI

1 Καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς διατάσσων τοῖς δώδεκα μαθηταῖς
αὐτοῦ, μετέβη ἐκεῖθεν τοῦ διδάσκειν καὶ κηρύσσειν ἐν ταῖς πόλεσιν αὐτῶν.
2 Ὁ δὲ Ἰωάννης ἀκούσας ἐν τῷ δεσμωτηρίῳ τὰ ἔργα τοῦ Χριστοῦ πέμψας
διὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ 3 εἶπεν αὐτῷ Σὺ εἶ ὁ ἐρχόμενος ἢ ἕτερον προσδο-
κῶμεν; 4 καὶ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς Πορευθέντες ἀπαγγείλατε
Ἰωάννει ἃ ἀκούετε καὶ βλέπετε· 5 τυφλοὶ ἀναβλέπουσιν καὶ χωλοὶ περιπα-
τοῦσιν, λεπροὶ καθαρίζονται καὶ κωφοὶ ἀκούουσιν, καὶ νεκροὶ ἐγείρονται καὶ
πτωχοὶ εὐαγγελίζονται· 6 καὶ μακάριός ἐστιν ὃς ἐὰν μὴ σκανδαλισθῇ ἐν ἐμοί.
7 Τούτων δὲ πορευομένων ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς λέγειν τοῖς ὄχλοις περὶ Ἰωάννου
Τί ἐξήλθατε εἰς τὴν ἔρημον θεάσασθαι; κάλαμον ὑπὸ ἀνέμου σαλευόμενον;

6. εαν (TSV) plutôt que αν (H).

1-6. Le message du Baptiste (Lc. vii, 18-23).

1) Ce verset n'est ni la conclusion de ce qui précède, ni l'amorce de ce qui suit; ou plutôt il est les deux, un verset de transition. Il débute par la formule qui clôt les grands discours, vii, 28; xiii, 53; xix, 1; xxvi, 1, et il marque un changement de lieu, mais très vaguement. On dirait qu'après avoir envoyé ses Apôtres, Jésus se met de son côté au travail. Du retour des Apôtres il ne sera pas question dans Mt., comme s'il avait eu le sentiment que la harangue du Sauveur ouvrait à la prédication des horizons indéfinis. Les disciples se retrouveront présents à xii, 1. L'enseignement se donnait sans doute dans les maisons, la prédication dans les synagogues (Mc. i, 39) et dans les places, selon le sens primitif de proclamer à haute voix; les deux conviennent bien aux villes. — αὐτῶν, des Juifs qui vont entrer en scène comme opposants.

2) Mt. seul ἐν τῷ δεσμωτηρίῳ, d'après iv, 12; et cependant il ne parlera en détail de l'emprisonnement de Jean qu'à propos de sa mort (xiv, 3); cf. sur Mc. vi, 17. — τοῦ Χριστοῦ est dans le style chrétien, évité d'ordinaire par les évangélistes dans leurs récits; cf. Mt. i, 17; τὰ ἔργα les actes, avec emphase, *gesta* plutôt que *opera*, mais sans allusion trop actuelle (dans Lc. περὶ πάντων τούτων). — πέμψας et διά peuvent s'expliquer par le grec, mais l'ensemble est plutôt une tournure sémitique : בְּיַד héb. et aram. cf. Prov. xxvi, 6. Le nombre des disciples est indéterminé (Lc. *deux*).

[1]Et lorsque Jésus eut achevé de donner ses instructions à ses douze disciples, il partit de là pour enseigner et prêcher dans leurs villes.

[2]Or Jean, ayant appris dans la prison les œuvres du Christ, lui envoya dire par ses disciples : [3]« Es-tu celui qui vient, ou en attendrons-nous un autre? » [4]Et Jésus répondit et leur dit : « Allez, rapportez à Jean ce que vous entendez et voyez : [5]les aveugles voient clair et les boiteux marchent, les lépreux sont purifiés et les sourds entendent, et les morts ressuscitent et les pauvres sont évangélisés; [6]et bienheureux celui pour lequel je ne suis pas un objet de scandale. » [7]Lorsque ceux-ci s'en furent allés, Jésus se mit à dire à la foule au sujet de Jean : « Qu'êtes-vous allés contempler dans le

3) Sur ὁ ἐρχόμενος, cf. sur Lc. VII, 19. Les passages cités par Klost. (Ps. XXXIX, 8; CXVII, 26; Dan. VII, 13) ne prouvent pas que c'était un nom connu du Messie. — Mt. qui a mieux mis en relief (III, 14 s. 17) la connaissance que Jean avait de Jésus comme Messie, ne peut l'avoir oublié; il n'aurait pas prêté à Jean la question de tel qui entendrait parler de Jésus pour la première fois. Le sens est donc : « Es-tu bien celui que j'ai désigné comme celui qui vient »? ce qui implique un étonnement de Jean sur la manière dont Jésus remplit la mission qu'il lui a reconnue, ou du moins une impatience à le voir apparaître en Messie. D'ailleurs dans Mt. la personne des envoyés est moins en scène; ils ne viennent pas répéter explicitement ce qu'on leur a dit. La question de Jean va de lui au Christ, par le simple intermédiaire des disciples. Il est donc encore plus difficile dans Mt. que dans Lc. de dire que Jean ne songeait qu'à leur instruction à eux.

4-6) Jean connaissait les miracles (τὰ ἔργα) de Jésus. Et Jésus le renvoie aux miracles. Où est la force de l'argument? — Dans l'opinion d'alors — à en juger par les apocryphes et le rabbinisme postérieur, — le don des miracles n'était pas en lui-même un des caractères du Messie. Jean pouvait donc penser que Jésus n'en prenait pas l'office et la fonction. Mais Jésus invite Jean à y réfléchir en les groupant dans des termes qui rappelaient des prophéties messianiques. Il remplissait donc, du moins en partie, l'office de Messie; il n'y avait qu'à s'en rapporter à lui pour le reste.

4) Comme Lc. sauf les deux présents (au lieu des aoristes de Lc. qui se place au moment du compte rendu). Le tableau étant composé de traits ramassés au présent, Mt. a tout mis au même temps présent. Mt. va du bruit répandu à la constatation, tandis que Lc. remonte dans l'ordre inverse : ce que vous venez de voir et ce que vous aviez entendu dire.

5) Comme Lc., avec des καί en plus, ce qui est plus sémitique et moins saisissant; cf. Is. XXIX, 18 s.; XXVI, 19; XXXV, 5 s.; LXI, 1.

6) cf. sur Lc. VII, 23.

7-15. Témoignage rendu par Jésus au Baptiste (Lc. VII, 24-28).

8 ἀλλὰ τί ἐξήλθατε ἰδεῖν; ἄνθρωπον ἐν μαλακοῖς ἠμφιεσμένον; ἰδοὺ οἱ τὰ μαλακὰ φοροῦντες ἐν τοῖς οἴκοις τῶν βασιλέων. 9 ἀλλὰ τί ἐξήλθατε; προφήτην ἰδεῖν; ναί, λέγω ὑμῖν, καὶ περισσότερον προφήτου. 10 οὗτός ἐστιν περὶ οὗ γέγραπται

Ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου,
ὃς κατασκευάσει τὴν ὁδόν σου ἔμπροσθέν σου.

11 ἀμὴν λέγω ὑμῖν, οὐκ ἐγήγερται ἐν γεννητοῖς γυναικῶν μείζων Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ· ὁ δὲ μικρότερος ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν μείζων αὐτοῦ ἐστίν. 12 ἀπὸ δὲ τῶν ἡμερῶν Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ ἕως ἄρτι ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν

8. *om.* εισιν *p.* βασιλεων (TH) ou *add.* (SV).
10. *om.* γαρ *p.* ουτος (TH) plutôt que *add.* (SV).

Voir le *Comm. de Lc.*, dont le texte est manifestement secondaire pour les rares traits qui lui sont particuliers.

8) μαλακά et τὰ μαλακά, répété, pour signifier des habits délicats au toucher, ce que Lc. a expliqué en ajoutant ἱματίοις, ἱματισμῷ ἐνδόξῳ, avec le trait de la vie sensuelle (τρυφή), tandis que τὰ βασίλεια en grec remplace « les maisons des rois », sémitique. — ἐν avec le vêtement, comme ἐν ἐσθῆτι ΧΕΝ. *Mém.* III, XI, 4. Avec emphase, ARISTOPH. *Nuées*, 987.

10) La citation de l'Écriture paraît d'abord empruntée à Ex. XXIII, 20, où ἐγώ est mis en relief dans l'hébreu (הנה אנכי), et aussi dans les LXX qui traduisent littéralement : καὶ ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω. Mais en réalité le texte de Mal. III, 1 donnait le même sens : (הנני). Au lieu de ἐξαποστέλλω des LXX, avec ou sans ἐγώ, Mt. a ἀποστέλλω, qui rend mieux שלח, et c'est d'ailleurs la traduction des LXX sur l'Exode. D'ailleurs l'Exode, et non Malachie, a « devant ta face », de sorte que le début paraîtrait écrit dans Mt. d'après LXX sur Exode, s'il n'y avait « Mon » devant « ange », ce qui appartient à Malachie, comme la suite. κατασκευάσει corrige un véritable contresens des LXX, ἐπιβλέψεται, qui suppose פָּנָה au *qal*, au lieu du *pi'el* פִּנָּה, « déblayer ». Mt. ajoute σου après ὁδόν contre l'hébreu et les LXX, et de même devant « toi » au lieu de devant « moi ». Ce n'est plus Dieu qui envoie son ange devant Israël ou pour préparer sa propre voie; c'est le Père qui parle au Fils.

Le soin de suivre l'hébreu plutôt que les LXX indiquerait la main de Mt., non de Lc. (VII, 27) ni de Mc. (I, 2) qui ont exactement le même texte. Mais la parole de Jésus a pu être transmise fidèlement par la tradition. Si on en juge ainsi on ne pourra arguer de ce texte pour prouver que Mt. n'a pas été écrit en grec.

11) ἐγείρω, susciter, de la part de Dieu; cf. Jud. II, 16. 18; III, 9. 15; Lc. VII, 16; Is. XLV, 13.

12-15. JEAN EST ÉLIE (cf. Lc. XVI, 16).

On renonce à expliquer le lien du v. 12 avec ce qui précède, spécialement à

désert? Un roseau agité par le vent? [8] Mais qu'êtes-vous allés voir? Un homme vêtu d'[étoffes] moelleuses? Or ceux qui portent des [étoffes] moelleuses sont dans les demeures des rois. [9] Mais pourquoi êtes-vous allés? Pour voir un prophète? Oui, je vous le dis, et plus qu'un prophète. [10] C'est celui dont il est écrit :

Voici que j'envoie mon messager devant ta face, qui préparera ta voie devant toi.

[11] En vérité je vous le dis, il n'a été suscité parmi les fils de la femme personne de plus grand que Jean le Baptiste; mais le moindre dans le royaume des cieux est plus grand que lui. [12] Mais depuis les jours de Jean le Baptiste jusqu'à maintenant, le royaume des cieux est pris

rendre compte de δέ (omis par D *syrsin. sah.*). Tout irait très bien si l'on intervertissait les vv. 12 et 13, de façon à rétablir l'ordre tel qu'il est dans Lc. (*Mald.*). Le commentaire est d'après cette hypothèse, qui suppose une faute de copiste dans un des premiers exemplaires de Mt., et en tout cas on peut préférer l'ordre de Lc. pour expliquer la pensée de Jésus. Le contexte des deux évangélistes n'est pas du tout le même, mais cette parole caractérisée par le difficile βιάζομαι a une authenticité évidente. Nous verrons qu'elle a le même sens dans les deux. On ne saurait affirmer absolument à quelle occasion elle fut prononcée. Le contexte de Mt. est très bien choisi, pour compléter ce que Jésus a dit alors du Baptiste, et cette vraisemblance est très probablement un indice de réalité, d'autant que Lc. place un bloc erratique à côté de deux autres (XVI, 17. 18).

12) *Mais* (δέ) un autre ordre a commencé. Le point de départ est : les jours de Jean. Formule un peu étrange durant sa vie, mais qui cependant s'entend bien du temps de son ministère. Il avait eu son heure de popularité, puis, après son emprisonnement, et aussi par suite de l'opposition sourde des docteurs, tout était rentré dans le silence. Cela avait été une période brillante, mais elle était terminée, et, précisément au même moment, une autre avait commencé (IV, 12 ss.). Jésus pouvait donc très bien indiquer ἕως ἄρτι, ce dernier mot étant, il est vrai, du style de Mt. — Ce qui suit a été très controversé, mais n'est point réellement si obscur. Dans Lc. βιάζομαι est au moyen, mais cela même suppose pour Mt. le passif, car dire : on s'efforce de prendre d'assaut le royaume, est presque synonyme de : le royaume est pris d'assaut. D'autant que dans Mt. les βιασταί indiquent bien qu'une violence est faite au royaume. Toute la question est de savoir si cette violence est blâmable ou louable, mais elle est résolue par le contexte. La haute situation du moindre dans le royaume, et aussi l'obstination des Pharisiens à ne pas entrer, montrent que c'est un bien d'entrer dans le royaume même de cette façon. Cette violence a quelque chose de paradoxal. Mais il ne pouvait être question de faire réellement violence à Dieu. Il s'agit donc simplement d'une énergie qui produit des efforts. On se jette sur le règne de Dieu, expression très forte, mais qui convient à une

βιάζεται καὶ βιασταὶ ἁρπάζουσιν αὐτήν. 13 πάντες γὰρ οἱ προφῆται καὶ ὁ νόμος ἕως Ἰωάννου ἐπροφήτευσαν· 14 καὶ εἰ θέλετε δέξασθαι, αὐτός ἐστιν Ἠλίας ὁ μέλλων ἔρχεσθαι. 15 Ὁ ἔχων ὦτα ἀκουέτω. 16 Τίνι δὲ ὁμοιώσω τὴν γενεὰν ταύτην; ὁμοία ἐστὶν παιδίοις καθημένοις ἐν ταῖς ἀγοραῖς ἃ προσφωνοῦντα τοῖς ἑτέροις 17 λέγουσιν

Ηὐλήσαμεν ὑμῖν καὶ οὐκ ὠρχήσασθε·
ἐθρηνήσαμεν καὶ οὐκ ἐκόψασθε

18 ἦλθεν γὰρ Ἰωάννης μήτε ἐσθίων μήτε πίνων, καὶ λέγουσιν Λαιμόνιον ἔχει· 19 ἦλθεν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐσθίων καὶ πίνων, καὶ λέγουσιν Ἰδοὺ ἄνθρωπος φάγος καὶ οἰνοπότης, τελωνῶν φίλος καὶ ἁμαρτωλῶν. καὶ ἐδικαιώθη ἡ

époque nouvelle. Qui sont ces violents? Jésus ne le dit pas, mais c'est ce que Lc. a indiqué plus en clair dans l'endroit parallèle (VII, 29), et sur quoi Mt. lui-même est revenu (XXI, 32). — D'ailleurs βιάζομαι ne doit pas être pris au tragique, cf. *Pap. Oxy.* II, 294, 16 (22 ap. J.-C.) ἐγὼ δὲ βιάζομαι ὑπὸ φίλων (MM). — Pour le sens moyen de Lc. on a cité Épict. IV, 7, 20 s : ἀποκλεισμὸς ἐμοὶ οὐ γίνεται, ἀλλὰ τοῖς βιαζομένοις. διὰ τί οὖν οὐ βιάζομαι; « l'exclusion ne m'atteint pas, mais ceux qui veulent entrer de force. Pourquoi donc n'essayé-je pas d'entrer de force »? — De même pour ἁρπάζω, « s'emparer vivement d'une chose offerte » (*Épict.* IV, 7, 22), et non pas uniquement prendre de force le bien d'autrui.

13) Après le v. 11 le γάρ se comprend très bien, et ensuite l'opposition avec δέ. Jésus a mis en présence Jean et un plus petit ou très petit dans le royaume. C'est qu'il y a deux ordres dont Jean est précisément le lien. Le premier est celui des prophètes. La loi, qui passe toujours avant les prophètes, est ici au second rang parce qu'elle ne figure que pour ses prophéties (Gen. III, 15; XII, 2 s. etc.). Elle est donc en réalité nommée non pas après les écrits des prophètes, mais après la personne des prophètes, parmi lesquels elle prend place comme représentant l'esprit prophétique (Gal. III, 8). Lc. XVI, 16 a la même pensée, mais dans l'ordre chronologique normal, sans parler de prophétie; modèle de rédaction précise, mais moins originale.

14) δέχομαι, « donner son adhésion » (*Épict.* I, 7, 25) à une proposition. « Si vous voulez » (parce qu'il faut une certaine application), pénétrer un sens caché de l'Écriture. Elle avait annoncé qu'Élie viendrait avant les temps messianiques (Mal. III, 23-24; cf. Eccli XLVIII, 10 s.) et c'était l'opinion du Judaïsme (*Le Messianisme*... p. 210); mais ce nom ne devait pas se prendre à la lettre. En réalité le rôle de précurseur avait été rempli par Jean. — D'après Allen (p. 118) suivi par McNeile, le rapprochement du nom d'Élie et des violents vient peut-être de quelque tradition comme celle de *Eduyoth* VIII, 7 (citée dans *Le Messianisme*... p. 211) : Élie devait corriger les violations du droit. Mais cela n'a rien à voir ici. — Le v. 14 se soude mieux à 13 qu'à 12, et c'est probablement ce qui a amené l'interversion de ceux-ci. Mais le v. 14 qui termine tout pouvait être un peu détaché.

15) Avis qui confirme le caractère mystérieux de l'explication donnée. Son authenticité est établie encore par Mt. XVII, 12; Mc. IX, 13. Il est naturel que Lc.

de force, et les violents s'en emparent. [13] Car tous les prophètes et la Loi jusqu'à Jean ont fait des prophéties; [14] et, si vous voulez l'entendre, lui-même est Élie qui doit venir. [15] Que celui qui a des oreilles écoute! [16] Mais à qui comparerai-je cette génération? Elle ressemble à des enfants assis dans les places, qui en interpellent d'autres, [17] en disant :

Nous avons joué de la flûte pour vous, et vous n'avez pas dansé;
Nous nous sommes lamentés et vous ne vous êtes pas battu la poitrine.

[18] Car Jean est venu, s'abstenant de manger et de boire, et ils disent : Il est possédé du démon. [19] Le Fils de l'homme est venu, mangeant et buvant, et ils disent : Voici un homme glouton et buveur de vin, ami des publicains et des pécheurs. Et la Sagesse a été justifiée d'après ses œuvres. »

ait omis ce point d'exégèse scripturaire, plus difficile encore à entendre pour des gentils.

16-19. La sagesse de Dieu méconnue et cependant justifiée (Lc. vii, 31-35).

Comme Lc., avec quelques variantes, dont deux importantes.

16) Au lieu de ἀλλήλοις, Mt. a ἑτέροις, bien établi par les meilleurs mss. grecs, d'autant que des versions ont lu ou entendu ἑταίροις, « leurs camarades », qui se prononçait de la même façon.

Il est donc plus clair dans Mt. que les enfants qui proposent deux jeux différents s'adressent à d'autres qui ne veulent prendre part à aucun des deux.

18) λέγουσιν plus naturel que le discours direct (λέγετε), puisque l'avis s'adresse à la génération.

19) Au lieu de πάντων τῶν τέκνων, Mt. a ἔργων ou τέκνων. — Nous lisons ἔργων avec Ti. Hort. Sod. Vogels, d'après ℵ B 124 *pes. boh.*, parce que τέκνων est suspect d'harmonisation avec Lc.; et j'ajoute, pour conserver une *inclusio* sémitique élégante, qui ramène à la fin le ἔργα du début xi, 2. Ce n'est donc pas une erreur du traducteur, prenant עַבְדָּא, « serviteur, fils », au sens de עֲבִידָא, « travail, ouvrage, œuvre » (contre Zahn, *Einleitung*, II, p. 312). Avec ἔργων il n'est pas douteux que ἀπό soit presque dans le sens de ὑπό (cf. Is. xlv, 25). Ce n'est pas tout à fait le même sens que la justification ἐκ τῶν ἔργων (Jac. ii, 21. 24; Rom. iii, 20 etc.) qui se dit des hommes : sont-ils justes ou non? la justification résulte ou ne résulte pas des œuvres. Tandis qu'ici la Sagesse n'est pas personnellement en cause, mais son gouvernement. Ses actes, l'économie du salut qu'elle a ordonnée, rendent témoignage pour elle, alors que ses adversaires s'embrouillent dans une misérable contradiction.

L'austérité de Jean, conforme à la tradition des prophètes, devait attirer l'attention du peuple et solliciter à tout le moins le zèle des docteurs à s'en-

σοφία ἀπὸ τῶν ἔργων αὐτῆς. 20 Τότε ἤρξατο ὀνειδίζειν τὰς πόλεις
ἐν αἷς ἐγένοντο αἱ πλεῖσται δυνάμεις αὐτοῦ, ὅτι οὐ μετενόησαν· 21 Οὐαί σοι,
Χοραζείν· οὐαί σοι, Βηθσαιδάν· ὅτι εἰ ἐν Τύρῳ καὶ Σιδῶνι ἐγένοντο αἱ
δυνάμεις αἱ γενόμεναι ἐν ὑμῖν, πάλαι ἂν ἐν σάκκῳ καὶ σποδῷ μετενόησαν.
22 πλὴν λέγω ὑμῖν, Τύρῳ καὶ Σιδῶνι ἀνεκτότερον ἔσται ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως ἢ
ὑμῖν. 23 Καὶ σύ, Καφαρναούμ, μὴ ἕως οὐρανοῦ ὑψωθήσῃ; ἕως ᾅδου κατα-
βιβασθήσῃ. ὅτι εἰ ἐν Σοδόμοις ἐγενήθησαν αἱ δυνάμεις αἱ γενόμεναι ἐν σοί,
ἔμεινεν ἂν μέχρι τῆς σήμερον. 24 πλὴν λέγω ὑμῖν ὅτι γῇ Σοδόμων
ἀνεκτότερον ἔσται ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως ἢ σοί.

23. καταβιβασθηση (TSV) plutôt que καταβηση (H).

---

quérir s'il ne parlait pas au nom de Dieu. La vie simple et ordinaire de Jésus, garantie par le Baptiste, était de nature à attirer tout le monde, même les âmes faibles.

Dans les deux cas, les docteurs ont pris le contre-pied. Dans les deux cas la Sagesse est *d'ores et déjà* justifiée, parce que la condamnation marque un parti pris évident. On pourrait cependant regarder l'aor. ἐδικαιώθη comme faisant abstraction du temps.

20-24. Malheur aux villes des bords du lac (Lc. x, 13-15).

Maldonat a très bien vu que cette apostrophe aux villes des bords du lac a dû être prononcée vers la fin de l'apostolat en Galilée; Lc. la place même plus tard, ce qui est peut-être trop tard. Il faut donc que chaque évangéliste ait choisi l'endroit qui lui paraissait le plus convenable. C'est vers quoi penche Kn. sans oser se prononcer.

Dans Mt. le contexte est très bon avec ce qui précède, car s'il a parlé de violents qui entrent dans le royaume de Dieu, ce terme même indique plutôt un petit nombre, et c'est toute la génération qui est l'objet d'un reproche (16-19). Il pouvait donc placer ici l'apostrophe aux villes, sans distinction entre la culpabilité des docteurs et celle des autres. Mais la suite distingue les sages des simples qui sont ordinairement les plus nombreux, de sorte que le refus des foules n'est pas censé un fait accompli.

20) Rien de semblable dans Lc. Dans Mt. c'est un verset de transition très bien ménagé, avec une allusion aux miracles qui viennent d'être signalés (v. 4 s.). — τότε fréquent dans Mt. comme introduction à des paroles de Jésus (jamais dans Mc. avec ce sens; dans Lc. xxi, 10; xxiv, 45), mais très vague comme indication du temps. — ἐγένοντο, dans le sens du plus-que-parfait; ce qui suppose une situation acquise. Peut-être αἱ πλεῖσται pour réserver d'autres miracles qui pouvaient encore avoir lieu, étant donnée la place assignée par Mt. à l'apostrophe. D'ailleurs le grec classique (Platon, *Leg.* iii, 700 *c*) employait déjà ὁ πλεῖστος pour ὁ πολύς (*Deb.* § 245). Dans le contexte de Mt. (v. 23), les *villes* sont apostrophées de préférence comme le séjour des écoles rabbiniques, plutôt que comme des centres de mœurs faciles ou mauvaises. Ce serait plutôt

20 Alors il se mit à reprocher aux villes où avaient eu lieu le plus
grand nombre de ses miracles de n'avoir pas fait pénitence :
21 « Malheur à toi, Chorazeïn! malheur à toi, Bethsaïda! Car si les
miracles qui se sont faits parmi vous avaient eu lieu dans Tyr et
Sidon, depuis longtemps elles auraient fait pénitence dans le sac
et la cendre. 22 De sorte que, je vous le dis, au jour du jugement on
sera moins rigoureux envers Tyr et Sidon qu'envers vous. 23 Et toi,
Capharnaüm, est-ce que tu seras élevée jusqu'au ciel? Tu seras pré-
cipitée jusqu'en enfer. Car si les miracles qui ont eu lieu chez toi
avaient été faits à Sodome, elle aurait subsisté jusqu'à ce jour. 24 Du
reste je vous le dis, on sera moins rigoureux au jour du jugement
pour le pays de Sodome que pour toi. »

le cas de Tyr, de Sidon, et de Sodome, surtout, dont les mœurs corrompues sont moins coupables que l'orgueil de Capharnaüm et des autres villes qui ont fermé les yeux aux miracles.

21) Comme Lc., sans καθήμενοι, et, au lieu de ἐγενήθησαν, ἐγένοντο comme au v. 20.

22) Comme Lc., avec l'addition de λέγω ὑμῖν et du « jour » du jugement.

23a) Comme Lc., mais καταβιβασθήσῃ avec la majorité nous paraît plus probable que καταβήσῃ avec BDW deux min., *latt. vg. syrsin.* et *cur.* C'est un cas où B marche avec le groupe D et consorts. « On te fera descendre », accuse davantage que dans Lc., l'échec de la prétention de Capharnaüm à être exaltée. Il y a du vrai dans la première opinion de Jérôme : *quia contra praedicationem meam superbissime restitisti.* Aussi Mt. pourra mettre en comparaison les dispositions moins obstinées de Sodome. Sur le moment du châtiment, cf. sur Lc.

23b) N'a pas de parallèle dans Lc.; ayant commencé ce passage par Sodome (x, 12) dans le même contexte excellent que Mt. x, 15, il n'a pas voulu revenir à Sodome. Rien n'autorise à douter de l'authenticité de cette parole. Elle est bien dans l'esprit du Sauveur. Le désordre moral, même le plus grave, est un moindre obstacle à reconnaître l'action de Dieu que l'orgueil intellectuel. La splendeur de la synagogue de Capharnaüm au IIe siècle indique un foyer intense de vie judaïque qui devait remonter haut. D'autres circonstances historiques auraient pu amener la ruine de Sodome, comme celle de Ninive, mais du moins son histoire n'aurait pas été interrompue par le châtiment divin de Gen. XIX, 23 ss.; elle aurait eu des chances de subsister. — τῆς σήμερον, cf. XXVII, 8.

24) Répétition de x, 15 (Lc. x, 12), en appliquant directement à Capharnaüm ce qui avait été dit d'une ville quelconque qui ne recevrait pas les envoyés de Jésus. Le transfert du v. est caractérisé par le *pays* de Sodome, tandis que le verset précédent parlait de la ville, et par λέγω ὑμῖν qui détonne avec σοί. Nombreuses variantes dans les mss. et verss. Ne serait-ce pas l'addition d'un copiste très ancien?

25 Ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς εἶπεν Ἐξομολογοῦμαί σοι, πάτερ κύριε τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς, ὅτι ἔκρυψας ταῦτα ἀπὸ σοφῶν καὶ

25-30. La révélation du Père et du fils adressée aux petits (Lc. x, 21. 22). C'est la perle la plus précieuse de Mt. Le *logion* se divise en trois parties : I, action de grâces au Père (25-28); II, point central sur la connaissance du Fils et du Père (27); III, appel aux âmes (28-30). Le dernier point manque dans Lc. Cependant il semble bien avoir fait partie du discours de Jésus. C'est le principal mérite de l'étude de Norden (*Agnostos Theos*, 277-308) d'avoir montré qu'une invitation à l'étude de la sagesse suivait très normalement les éloges donnés à la sagesse, c'est-à-dire à la connaissance de Dieu. Par exemple dans Eccli. li, action de grâces (1-12); recherche de la Sagesse (13-22); appel (23-30). Mais cela est encore plus frappant dans les cas où la Sagesse fait son propre éloge (Prov. viii, 32; Eccli. xxiv, 18). Il est vrai que Lc. a omis l'appel; mais cela est seulement un indice de sa liberté d'écrivain. D'ailleurs Lc. a compris que la pensée ne pouvait demeurer suspendue dans les hauteurs; le Fils ayant le pouvoir de révéler, il fallait dire quelque chose de cette révélation, ce qu'a fait Lc., mais en marquant une pause par l'indication d'un auditoire nouveau, tandis que dans Mt. la partie III coule de source.

Le contexte non plus n'est pas tout à fait le même. En dépit de la tournure des premiers mots, dont la façon sémitique a été fidèlement conservée des deux parts, l'accent est plutôt sur la joie de la révélation accordée aux humbles que sur le refus fait aux prudents.

Lc. a donc été bien inspiré en insérant cette action de grâces après la victoire des disciples, et il en a souligné le caractère joyeux (ἠγαλλιάσατο). Dans Mt. le lien est plutôt dans les mots. Les péricopes précédentes insistaient sur l'inintelligence d'Israël; cette inintelligence dont les hommes étaient responsables, — puisque la Sagesse de Dieu avait été justifiée d'après ses œuvres, — était cependant voulue de Dieu qui avait caché sa révélation aux prudents. Le *logion* venait donc très bien, à la manière des soudures sémitiques qui se font souvent par une expression. Dans son ensemble, il était admirablement placé après cette vue générale qui expliquait le rôle du Baptiste, terminé au moment où commençait l'ordre nouveau inauguré par Jésus. Lui aussi avait été méconnu, quoique quelques-uns se missent à prendre d'assaut le royaume. Pourquoi, et quel était son rôle comme révélateur? Était-il seulement comme les prophètes le révélateur des secrets de Dieu, ou bien n'était-il pas, comme le Père, l'objet de la révélation qui lui était confiée? Quelles conséquences pouvaient en tirer les âmes de bonne volonté? Le logion répondait à ces questions par une révélation suprême. Si elle n'est pas plus développée, c'est qu'elle figurait avant tout ici comme une lumière dont les Juifs s'étaient rendus indignes.

A propos de Lc. nous avons dit les objections de MM. Harnack et Loisy. Nous venons d'indiquer l'étude de Norden. Le savant helléniste a voulu prouver que le logion est d'inspiration mystico-théosophique, telle qu'elle était répandue en Orient par le mélange des doctrines orientales avec l'hellénisme. Ce serait une raison de le refuser à Jésus qui ne paraît pas imbu de ce mysticisme théosophique. Norden a reconnu que le passage sur la connaissance du Fils

25 Dans ce temps-là, Jésus prit la parole et dit : « Je te loue, Père, Seigneur du ciel et de la terre, pour avoir caché ces choses aux

par le Père (27) ne saurait être ni supprimé, étant nécessaire au rythme du morceau, ni déplacé, sans déranger son harmonie. Mais après cela il ne s'en inquiète plus, et se contente d'accumuler les références pour prouver que la connaissance de Dieu était transmise par tradition, spécialement d'un père à son fils. Sans parler des réserves à faire sur l'âge des morceaux hermétiques, cette argumentation méconnaît entièrement le caractère propre et très élevé du logion. Nous venons de dire que la composition du morceau rappelle le rythme de l'appendice du Siracide, ch. LI. Toutefois Norden n'a pas méconnu les différences essentielles. Il faut les accentuer encore. Dans Eccli. LI, l'action de grâces est rendue après un danger auquel l'auteur a échappé. Son n° II, séparé du précédent dans l'hébreu par une sorte de psaume, est un poème acrostiche distinct dans lequel il nous apprend comment il a acquis la sagesse. Le n° III ou appel à l'écouter comme maître de sagesse a des expressions qu'on retrouve dans le III de Mt.

Mais on conclura seulement que Jésus a adopté un thème de prédication, usité parmi son peuple, pour servir de véhicule à un enseignement nouveau. Nous n'avons pas à rechercher ici dans quelle mesure, en dehors de la propagande juive, on répandait dans le monde païen la connaissance de Dieu par des ῥήσεις ordonnées de cette manière. Celles que nous connaissons dans la littérature de la Sagesse chez les Hébreux suffisent amplement à expliquer le mode employé par Jésus. L'expression mystico-théosophique n'est qu'un mot. Le *logion* en effet dépasse en mystique tout ce qui avait été écrit. Jésus, qui est le Fils, affirme que seul le Père le connaît, et s'approprie aussi les relations étroites que déjà l'Écriture établissait entre la Sagesse et Dieu (Prov. VIII), en se plaçant dans une sphère aussi inaccessible que son Père. S'il n'avait jamais rien dit de semblable, comment aurait-on cru à sa divinité? D'ailleurs il ne s'arrête pas dans ces hauteurs, et s'il a révélé ce secret ineffable, c'est pour établir son autorité comme Maître, enseignant la doctrine qui seule peut donner le repos. Par là les synoptiques préludent à saint Jean : « Comme mon Père me connaît, moi aussi je connais le Père » (X, 15).

En suivant la voie ouverte par Norden, on rencontrera la fin du premier chapitre du Poimandrès (éd. Reitzenstein, p. 338). Le révélateur termine par une prière § 32 ἐπίνευσόν μοι καὶ ἐνδυνάμωσόν με καὶ <πλήρωσόν με> τῆς χάριτος ταύτης, <ἵνα> φωτίσω τοὺς ἐν ἀγνοίᾳ τοῦ γένους, ἐμοῦ <μὲν> ἀδελφούς, υἱοὺς δὲ σοῦ... εὐλόγητος εἶ, πάτερ· ὁ σὸς ἄνθρωπος συναγιάζειν σοι βούλεται, καθὼς παρέδωκας αὐτῷ τὴν πᾶσαν ἐξουσίαν. Il y a loin de ce ton à la pleine assurance du Fils dans l'évangile. S'il y a dépendance, elle sera le fait du Poimandrès. Tout ce traité décèle la connaissance et la mise en œuvre de la Genèse. On ne doit pas le dater plus tôt que la fin du IIIe s. ap. J.-C. (cf. *RB.* 1926, p. 249-252), loin d'y voir avec Reitzenstein un ouvrage du siècle av. J.-C. Ed. Meyer, *Der Ursprung*... II, p. 377 corrigeant I, p. 280 ss. propose 150 ap. J.-C.

25) L'indication du temps est moins précise dans Mt., καιρός au lieu de ὥρα. Luc a ajouté la note de joie dans l'Esprit-Saint qui caractérise si bien cette

συνετῶν, καὶ ἀπεκάλυψας αὐτὰ νηπίοις. 26 ναί, ὁ πατήρ, ὅτι οὕτως εὐδοκία ἐγένετο ἔμπροσθέν σου. 27 Πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ πατρός μου, καὶ οὐδεὶς ἐπιγινώσκει τὸν υἱὸν εἰ μὴ ὁ πατήρ, οὐδὲ τὸν πατέρα τις ἐπιγινώσκει εἰ μὴ ὁ υἱὸς καὶ ᾧ ἐὰν βούληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύψαι. 28 Δεῦτε πρός με πάντες οἱ κοπιῶντες καὶ πεφορτισμένοι, κἀγὼ ἀναπαύσω ὑμᾶς. 29 ἄρατε τὸν ζυγόν

expansion incomparable de l'âme du Sauveur. Pour l'explication, cf. Lc. Dans Matthieu les mots ταῦτα et αὐτά sont moins difficiles, surtout si l'on fait abstraction de l'apostrophe aux villes, car ce peut être les ἔργα du v. 19 ou en général la double manifestation de Jean et de Jésus qui n'a pas été comprise. Grammaticalement ἔκρυψας dépend de ἐξομολογοῦμαι aussi bien que ἀπεκάλυψας. Et Jésus peut se réjouir, non de la cécité des prudents, mais du jugement de Dieu qui cache sa lumière à ceux qui se croient assez sages pour s'en passer. Cependant l'action de grâces n'est pas une pure complaisance spéculative, et elle doit porter sur un bienfait, plutôt que sur un châtiment, si juste soit-il. C'est ce qu'ont compris non seulement l'indulgent Chrysostome, mais encore Jérôme : *Gratias agit et exultat in Patre, quod apostolis sui adventus aperuerit sacramenta, quae ignoraverint Scribae et Pharisaei.* Cela peut se justifier d'après l'usage de l'hébreu, par Is. XII, 1 : εὐλογῶ σε... διότι ὠργίσθης μοι, καὶ ἀπέστρεψας τὸν θυμόν σου. La copule en hébreu remplace la coordination, et précisément dans Eccli. LI ἐξομολογοῦμαι... ὅτι σκεπαστὴς... ἐγένου μοι, καὶ ἐλυτρώσω signifie : « Je te rends grâce de ce que, t'étant rendu mon protecteur, tu m'as délivré. » La première phrase qui suit ὅτι est coordonnée à la seconde.

D'autant que tout l'accent du morceau est sur le bienfait de la révélation. — ἀπεκάλυψας ne s'entend pas des révélations anciennes qui pourraient être attribuées au Père, mais de la révélation décisive qui vient d'être commencée par Jésus, seul révélateur désormais. Le secret fait aux sages est bien conforme à Is. XXIX, 14, mais aussi opposé que possible à toutes les tendances platoniciennes, gnostiques, hermétiques.

27) Le sens absolu de πάντα... παρεδόθη est confirmé par la tradition de saint Jean : ὁ πατὴρ ἀγαπᾷ τὸν υἱόν, καὶ πάντα δέδωκεν ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ (III, 35); cf. XVII, 2. Cependant il faut convenir que tout le morceau étant relatif à la révélation, on pourrait entendre παρεδόθη de la transmission d'une connaissance, qui serait totale (πάντα). Le sens dogmatique du verset serait le même, car si la connaissance du Fils n'est accessible qu'au Père, comme celle du Père au Fils, on doit conclure à une même transcendance de nature. Il n'y a pas d'interprétation traditionnelle. Thomas : *Tripliciter potest exponi. Omnia, hoc est supra omnem creaturam... vel omnia, id est electi et praedestinati* (cf. Jérôme)... *Item omnia... id est omnem perfectionem divinitatis.* — ἐπιγινώσκει employé deux fois par Mt. ne dit pas plus que γινώσκει τίς ἐστιν qui paraît même plus réfléchi. D'après Robinson (*Eph.* p. 248 ss.), le verbe composé n'indique pas tant une connaissance plus parfaite qu'une connaissance immédiatement portée sur (ἐπί) l'objet, et *MM.* produisent le suffrage des papyrus. Plus simplement, le composé était préféré par la *koinè* sans avoir un accent particulier. — Norden se permet de lire ἐπέγνω qui n'a *aucune* attestation. Il suppose que le présent a remplacé

sages et aux habiles, et pour les avoir révélées aux petits. [26] Oui, Père, car tel a été ton bon plaisir. [27] Tout m'a été transmis par mon Père, et personne ne connaît le Fils, si ce n'est le Père, comme personne ne connaît le Père si ce n'est le Fils, et celui à qui le Fils voudrait le révéler. [28] Venez à moi, vous tous qui êtes las et trop chargés, et je vous donnerai le repos. [29] Prenez sur vous mon joug,

l'aoriste par une falsification d'après Jo. x, 15. Mais si ἔγνω convient bien au texte de Harnack—excluant la connaissance du Fils par le Père, — l'aoriste n'a aucun sens s'il s'agit de la connaissance ou de la méconnaissance de Jésus qui ne regarde pas le passé. On pourrait soutenir avec McNeile que ἔγνω ferait abstraction du temps, mais la leçon au présent n'est pas douteuse (cf. *Comm. Lc.*).

28-30. Appel aux dociles, propre à Mt. C'est dans cette partie que les ressemblances verbales sont plus étroites avec Sir. LI. Nous les signalerons, mais il ne faut pas oublier l'esprit de l'évangile. Tandis que le Siracide invite à étudier la Sagesse dans le *Beth-midrach*, c'est-à-dire dans l'école où l'on enseigne la Loi, et à prendre un joug qui est donc celui de la Loi, Jésus s'adresse à ceux qui sont fatigués de porter le joug de la Loi et les invite à recevoir de lui une doctrine qui les repose, et un joug suave. Si donc il s'est servi de réminiscences du Siracide, c'est pour les pénétrer d'un sens nouveau; ce n'est plus le rabbin qui répète la leçon qu'il a apprise; c'est le Fils révélateur qui apporte aux âmes de bonne volonté le repos dans l'accomplissement de sa parole. — Cela n'est pas contraire à v, 17, mais le ton n'a rien de judéo-chrétien!

28) Tout le programme est expliqué par les versets suivants. C'est auprès de Jésus que ceux qui sont fatigués trouveront le repos. L'invitation à recevoir l'enseignement ne viendra qu'après et en second lieu. Sur l'appel, cf. Prov. VIII, 32; IX, 4. 16; Eccli. XXIV, 19 qui s'adresse aux désirs de l'âme, invitation plus générale que Eccli. LI, 23 qui appelle les ignorants à venir à l'école (ἐγγίσατε πρὸς μέ) en termes moins semblables à Mt. que δεῦτε, Ps. XXXIII, 11 etc. — κοπιῶντες et ἀναπαύσω rappellent ὀλίγον ἐκοπίασα et εὗρον... ἀνάπαυσιν (LI, 27), mais tandis que le Siracide, avec un petit travail, a trouvé dans l'étude de la discipline (Loi) un grand repos, Jésus appelle ceux qui sont fatigués des observances et leur offre auprès de lui le repos. En effet κοπιῶντες, à côté de πεφορτισμένοι, ne signifie pas seulement ceux qui travaillent, mais ceux qui sont las de travailler, ce qui est d'ailleurs son sens normal. Le poids qu'ils portent n'est pas ici le poids du péché, mais par opposition au fardeau léger du v. 30, le poids des observances pharisaïques. Ils se sont donc aussi fatigués à suivre les prescriptions des docteurs. Dans Eccli., l'appel est adressé à ceux qui ont soif (v. 24).

29) La vraie ressemblance n'est pas avec τὸν τράχηλον ὑμῶν ὑπόθετε ὑπὸ ζυγόν (Eccli. LI, 26), formule isolée, mais avec Eccli. VI, 24 ss., où l'idée de se mettre le cou dans le collier, et ὑπόθες τὸν ὦμόν σου καὶ βάσταζον αὐτήν est suivie au v. 28 de εὑρήσεις τὴν ἀνάπαυσιν αὐτῆς. Encore faut-il rappeler Jer. VI, 16 εὑρήσετε ἀγνισμόν (qui eût dû être ἀνάπαυσιν d'après l'hébreu) ταῖς ψυχαῖς ὑμῶν. Le concept du joug de la Loi était courant chez les Juifs (Jer. V, 5; Eccli. XL, 1 etc.), et aussi celui du repos donné par Dieu (Is. XIV, 3; II Regn. VII, 11; Sap. IV, 7; Eccli.

μου ἐφ' ὑμᾶς καὶ μάθετε ἀπ' ἐμοῦ, ὅτι πραύς εἰμι καὶ ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ, καὶ εὑρήσετε ἀνάπαυσιν ταῖς ψυχαῖς ὑμῶν· 30 ὁ γὰρ ζυγός μου χρηστὸς καὶ τὸ φορτίον μου ἐλαφρόν ἐστιν.

XXII, 13; XXX, 34 etc.). Ce qui est nouveau ici, c'est que le joug est celui de Jésus, législateur qui a offert aux pauvres, aux affligés (V, 3 ss.) la perfection de la loi (V, 17). — μάθετε peut être déterminé par ὅτι. C'est le sens des prédicateurs : « apprenez de moi non pas que j'ai fait le ciel et la terre... mais que je suis humble ». On objecte avec raison (*Mald. Kn. Schanz* etc.) que d'après le contexte ὅτι signifie « parce que ». En effet le Christ a l'intention non pas de se donner en exemple, mais de dire pourquoi on doit s'en rapporter à lui : c'est parce qu'il est un maître doux et humble. Alors μάθετε est à prendre au sens absolu : « instruisez-vous auprès de moi » comme Col. I, 7. De toute façon, directement ou indirectement, Jésus nous révèle ici le secret de son Cœur; il est doux, et il est humble : ταπεινός signifie l'homme d'une condition modeste; mais s'il est ainsi par le cœur, c'est donc qu'il aime cet abaissement, par opposition à l'orgueilleux (Prov. III, 34; Is. LXVI, 2). Son enseignement sera la douceur et l'humilité : *per mansuetudinem homo ordinatur ad proximum... per humilitatem ordinatur ad se et ad Deum* (*Thomas*). Le résultat est la paix de l'âme, avec Dieu, avec le prochain, avec soi-même. — C'est tout l'opposé d'une loi de Dracon, dure pour les petits, inspirée par un orgueil de caste.

30) Jésus reprend, pour les appliquer expressément à sa doctrine, les deux métaphores du joug et du fardeau. — χρηστός, bien conditionné, qui n'écorche pas le cou, par conséquent doux au toucher. — Jérôme s'objecte la plus grande sévérité de l'Évangile qui atteint l'intérieur. Mais en le réformant par la charité, on se rend plus aisé le détachement des choses extérieures. — Une explication tirée de la doctrine de Paul n'aurait pas fait mal ici; mais les évangélistes ne se permettaient pas ces intrusions. Au moment où il sollicitait la confiance sans réserve, Jésus n'avait pas à expliquer un principe dont l'avenir fournirait l'application, par l'abrogation des observances purement légales.

Chapitre XII. LA SAGESSE SE JUSTIFIE.

Si l'on excepte les derniers versets (46-50), tout ce chapitre roule sur le même thème. D'après Klostermann, Mt. donne de nouveaux exemples des échecs de Jésus. Ce n'était évidemment pas son but principal. La mauvaise volonté croissante des Scribes et des Pharisiens est seulement l'occasion qui permet à Jésus de révéler sa sagesse; c'est vraiment la Sagesse qui se justifie, et qui est justifiée par le prophète Isaïe (versets 18-21). Jésus défend ses disciples innocents (1-8), puis défend son droit de faire du bien le jour du sabbat (9-14). Quand les Pharisiens s'irritent tout de bon, il cède, comme il l'avait recommandé à ses apôtres (X, 23), mais cette douceur avait été prédite par Isaïe (18-21), et il continue à faire des miracles (22-23). Alors vient la calomnie atroce d'agir par Béelzeboul, dont Jésus montre l'inanité (24-30), et qu'il retourne contre ses adversaires 31-32), dont les paroles montrent bien le mauvais esprit (33-37). Les scribes s'étant rejetés sur la demande d'un signe, cela se retourne aussi contre eux

et recevez mes leçons, car je suis doux et humble de cœur, et vous trouverez le repos pour vos âmes; [30] car mon joug est bénin, et mon fardeau léger. »

(38-42), et contre la génération impénitente, qui va, malgré les bienfaits du Sauveur, au-devant d'une rechute (43-45).

Le dernier morceau, sur les vrais parents de Jésus (46-50), n'est peut-être rattaché à ce qui précède que par une coïncidence chronologique que Mt. a fortement accusée.

Plusieurs critiques (*Klost. McNeile* etc.) prétendent que Mt. reprend ici le fil de Mc. Mais d'abord il faut noter que le dernier passage parallèle à Mc. (x, 14 = Mc. VI, 11) était beaucoup plus loin dans le fil de Mc. Ce qui est vrai, c'est que les cinq thèmes principaux sont dans l'ordre de Mc. : *a*) épis (1-8; Mc. II, 23-28); *b*) main desséchée (9-14; III, 1-6); *c*) intermède de prédication (15-21; III, 7-12); *d*) Béelzéboul (24-26; 29; III, 22-27) avec le blasphème (31-32; III, 28-30); *e*) les parents (46-50; III, 31-35). Mais Mt. a omis le choix des Apôtres (Mc. III, 13-19), et l'indiscrète intervention de certains parents de Jésus (III, 20-21), et il a en plus de nombreuses incises : 22-23; 27-28; 33-37; 38-48; 43-45. Assurément on pourrait expliquer à la rigueur les omissions et les additions, même si Mt. avait suivi Mc. Mais il faut tenir compte d'un fait très caractéristique. Luc (XI, 14-26) se rapproche de Mt. en s'éloignant de Mc. d'une façon très marquée dans la dernière discussion. En raisonnant dans l'hypothèse des deux sources, il faudrait conclure que du moins Béelzéboul figurait dans les *Logia* (Q). Mt. aurait donc emprunté aux Logia, non à Mc., si bien que l'opinion des critiques que nous avons nommés suppose deux explications qui s'excluent. Ce qu'on constate sur ce point, on peut le supposer vraisemblablement pour les deux autres discussions où Lc. (VI, 1-11) se rapproche parfois de Mt.

L'ordre des trois discussions, qui est très clairement un *crescendo,* a pu s'imposer à la tradition, et ensuite à Mc. comme à Mt. Pour 15-21 voir le Commentaire.

CHAPITRE XII

1 Ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ ἐπορεύθη ὁ Ἰησοῦς τοῖς σάββασιν διὰ τῶν σπορίμων· οἱ δὲ μαθηταὶ αὐτοῦ ἐπείνασαν, καὶ ἤρξαντο τίλλειν στάχυας καὶ ἐσθίειν. 2 οἱ δὲ Φαρισαῖοι ἰδόντες εἶπαν αὐτῷ Ἰδοὺ οἱ μαθηταί σου ποιοῦσιν ὃ οὐκ ἔξεστιν ποιεῖν ἐν σαββάτῳ. 3 ὁ δὲ εἶπεν αὐτοῖς Οὐκ ἀνέγνωτε τί ἐποίησεν Δαυὶδ ὅτε ἐπείνασεν καὶ οἱ μετ' αὐτοῦ; 4 πῶς εἰσῆλθεν εἰς τὸν οἶκον τοῦ θεοῦ καὶ τοὺς ἄρτους τῆς προθέσεως ἔφαγον, ὃ οὐκ ἐξὸν ἦν αὐτῷ φαγεῖν οὐδὲ τοῖς μετ' αὐτοῦ, εἰ μὴ τοῖς ἱερεῦσιν μόνοις; 5 ἢ οὐκ ἀνέγνωτε ἐν τῷ νόμῳ ὅτι τοῖς σάββασιν οἱ ἱερεῖς ἐν τῷ ἱερῷ τὸ σάββατον βεβηλοῦσιν καὶ ἀναίτιοί εἰσιν; 6 λέγω δὲ ὑμῖν ὅτι τοῦ ἱεροῦ μεῖζόν ἐστιν ὧδε. 7 εἰ δὲ ἐγνώ-

4. εφαγον (TH) ou εφαγεν (SV). — ο (TH) plutôt que ους (SV).

1-8. Première question relative au sabbat, les épis (Mc. II, 23-28; Lc. VI, 1-5) Pour l'explication réelle, cf. *Comm. Mc.*

1) Mt. débute par une indication du temps, mais presque aussi vague que l'absence de date dans Mc. et dans Lc. — Ce qui est essentiel, c'est que c'était un sabbat (σάββατα, pluriel pour le sing.). Mc. ne parle que de l'action; Mt. indique le motif : les disciples avaient faim, et de fait ils mangèrent; or Lc. est avec Mt. sur ce dernier point. — ἐν τοῖς σάββασιν est dans Mc. mais eût été lourd après ἐν ἐκ. τῷ καιρῷ.

2) Les Pharisiens s'adressent à Jésus, comme dans Mc., et c'est bien lui qui répond. C'est donc Lc. qui s'est écarté de la tradition.

4) Mt. comme Lc. omet le synchronisme d'Abiathar, ce qui s'expliquerait sans dépendance, mais il dit εἰ μὴ τοῖς ἱερεῦσιν μόνοις, et Lc. a aussi μόνους. Lc. a mis en ordre la phrase de Mc., tandis que si Mt. a le pluriel ἔφαγον, cela met moins en relief la personnalité et la responsabilité de David.

5) Propre à Mt., mais tout à fait en situation : ἢ οὐκ ἀνέγνωτε, répond au même mot, v. 3, comme une seconde strophe. L'exemple de David était très heureusement choisi, et les scribes n'auraient pas osé dire que le saint roi avait eu tort; une action d'un pareil homme dans l'Écriture était toujours censée louable ou du moins permise, si elle n'était blâmée expressément. Mais une dérogation exceptionnelle à une loi résolvait-elle la question du sabbat? Aucun évangéliste ne l'a pensé, puisqu'ils ont ajouté une autre raison. Mais déjà Mt. en donne une

[1] En ce temps-là, Jésus vint à passer un jour de sabbat à travers les récoltes; et ses disciples eurent faim et se mirent à arracher des épis et à manger. [2] S'en apercevant, les Pharisiens lui dirent : « Voici que tes disciples font ce qu'il n'est pas permis de faire pendant le sabbat. » [3] Mais il leur dit : « N'avez-vous pas lu ce que fit David lorsqu'il eut faim, ainsi que ceux qui étaient avec lui? [4] Comment il entra dans la maison de Dieu, et ils mangèrent les pains de proposition qu'il n'était permis de manger ni à lui ni à ceux qui étaient avec lui, mais aux prêtres seuls? [5] Ou n'avez-vous pas lu dans la Loi que le jour du sabbat les prêtres qui sont dans le Temple violent le sabbat, et ne sont pas coupables? [6] Or je vous dis qu'il y a ici plus grand que le Te mple. [7] Et si vo aviez com-

qui est plus topique, puisqu'il s'agit d'un usage constant, et peut-être même Jésus a-t-il visé spécialement la loi sur les pains de proposition, qui ordonnait de les placer le jour du sabbat (Lev. XXIV, 8). Même le sacrifice de l'agneau était doublé ce jour-là (Num. XXVIII, 9). — βέβηλος, « accessible » (βαίνω), par opposition au *Ḥaram* réservé à Dieu, d'où le verbe βεβηλοῦν peut-être formé par les LXX pour signifier rendre profane. D'ordinaire c'est une sorte de sacrilège, et il semble que la Bible n'emploie ce mot que dans notre sens de profanation (Is. LVI, 2. 6; Soph. III, 4 etc.). Mais on pouvait licitement faire passer un objet sacré à l'usage profane; le même mot חִלֵּל « profaner », signifie chez les rabbins l'usage profane licite relativement à une chose sacrée, spécialement « une plaie pour laquelle on profane le sabbat » (*Ab. Zar.* 28[b]). C'est dans ce sens que le mot est employé par Jésus; aussi les prêtres sont-ils ἀναίτιοι, ce qui se dit des personnes en grec, mais seulement du sang dans les LXX (*McN.*).

6) Ce verset, propre à Mt., est nécessaire, quoi qu'on en dise (*McN., Klost.*), car on eût pu répondre que le Temple avait ses privilèges. Les modernes objectent que l'exemption était en faveur du service du Temple, et que les disciples n'avaient pas encore rendu de culte à Jésus. Mais l'argument ne suppose pas un parallèle aussi étroit. On dirait que Mt. a évité à dessein le masculin μείζων, qui mettrait plus en relief la personne du Messie. Ce qui est comparé au Temple c'est quelque chose d'indéterminé, dont le Messie est assurément le centre, mais qui figure comme un ordre nouveau au-dessus de l'ancien (cf. XI, 11).

7) Propre à Mt. Aucune raison, bien au contraire, de le croire transposé tel quel d'après une autre circonstance. Nous ne parlons pas de la citation d'Osée VI, 6, qui a déjà été employée dans Mt. IX, 13. Ici, comme dans toute cette série de discussions, Jésus prend l'offensive et révèle, sinon à ses adversaires, du moins aux autres, de quel esprit les scribes sont pénétrés. En admettant qu'ils n'aient pas compris que désormais la Loi serait remplie d'après un esprit nouveau ils auraient dû savoir du moins que l'économie ancienne mettait déjà la charité au-dessus des sacrifices. Ce simple principe eût dû les empêcher de condamner

κειτε τί ἐστιν Ἔλεος θέλω καὶ οὐ θυσίαν, οὐκ ἂν κατεδικάσατε τοὺς ἀναιτίους. 8 κύριος γάρ ἐστιν τοῦ σαββάτου ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου.
9 Καὶ μεταβὰς ἐκεῖθεν ἦλθεν εἰς τὴν συναγωγὴν αὐτῶν· 10 καὶ ἰδοὺ ἄνθρωπος χεῖρα ἔχων ξηράν. καὶ ἐπηρώτησαν αὐτὸν λέγοντες Εἰ ἔξεστι τοῖς σάββασιν θεραπεύειν; ἵνα κατηγορήσωσιν αὐτοῦ. 11 ὁ δὲ εἶπεν αὐτοῖς Τίς ἔσται

des innocents, car les disciples l'étaient, puisqu'ils n'avaient pas violé la Loi, subordonnée à la nécessité. Cette nécessité correspond bien à la faim que les disciples avaient éprouvée dans Mt. seul.

8) Dans Mc. l'épisode des épis donnait lieu, au v. 27, à une conclusion très naturelle. Si l'homme peut dans certaines circonstances violer le sabbat sans être en faute, c'est qu'en somme le sabbat est pour l'homme et non l'homme pour le sabbat. Mt. eût pu la placer après son v. 4. Mais il l'a omise parce qu'il a passé à un autre ordre d'idées qui permettrait une conclusion d'une portée plus haute. Celle de Mc. valait pour l'ordre juif. Mais Mt. a introduit une sorte de *crescendo* conduisant à un ordre nouveau.

Le sabbat est une institution divine qui n'est pas applicable si elle lèse l'homme. Combien plus si elle paralysait le culte divin! Elle n'était donc pas applicable au Temple. Mais il y avait plus que le Temple depuis que Jésus avait paru. Il y avait le Fils de l'homme. Les disciples étaient innocents sous l'œil de leur maître, *car* le Fils de l'homme est le Maître du sabbat. Sans abolir formellement le sabbat, Jésus laissait pressentir qu'il serait subordonné à sa personne et à son œuvre. Jésus a pour ainsi dire transporté la question du domaine de la morale dans la sphère historique de la religion.

Au lieu d'une conclusion morale permanente *in casu,* il suggère que des changements pourraient résulter d'une situation nouvelle. Tout est donc parfaitement dans l'ordre, et dans Mc., et dans Mt., et rien ne s'oppose à ce que les paroles de Jésus aient contenu les deux éléments, en plaçant, comme nous disions, la conclusion de Mc. où il l'a placée, avant le second degré de la discussion. Mais la conclusion de Mt. placée au v. 28 dans Mc. n'y est pas préparée. Elle a tout à fait l'aspect d'une addition, addition très ancienne, puisqu'elle est dans Lc. Ce dernier ayant sûrement senti la difficulté de mettre bout à bout les deux conclusions sans autre explication, a préféré la seconde qui préparait mieux l'avenir et mettait plus en relief la personnalité de Jésus. — Mt. et aussi Lc. ont mis τοῦ σαββάτου à sa place normale après le *nomen regens,* tandis que Mc. l'a rejeté à la fin avec *καί*, ce qui produit plus d'effet. Ce passage est très fort pour indiquer une certaine dépendance du Mc. actuel vis-à-vis de Mt.

9-14. Deuxième question sur le sabbat (Mc. III, 1-6; Lc. VI, 6-11).

L'indépendance de Mt. à l'égard de Mc. éclate ici d'autant plus que Lc. a conçu l'épisode comme Mc. Dans leur récit, Jésus connaît les mauvaises dispositions de ses adversaires et les met en demeure de se manifester par une mise en scène hardie. Le malade est placé au centre de la réunion, comme pour poser d'une manière concrète le conflit entre la bienfaisance qui devrait s'émou-

pris ce que signifie : Je veux la miséricorde et non le sacrifice, vous n'eussiez pas condamné ceux qui ne sont pas coupables. [8] Car le Fils de l'homme est maître du sabbat. »

[9] Et, parti de là, il vint dans leur synagogue. [10] Et voici [venir] un homme ayant une main desséchée. Et ils l'interrogèrent, disant : « Est-il permis de guérir, un jour de sabbat? » — afin de l'accuser. [11] Il leur dit : « Quel sera celui d'entre vous, qui n'ayant qu'une

voir, et une prétendue obligation légale. L'interrogation est pressante et n'obtient que le silence.

Dans Mt. la présence du malade n'est qu'une occasion pour les adversaires de poser une question de droit, à laquelle Jésus répond. Il est impossible de méconnaître ce que le mode de Mc. a de vivant et d'expressif, surtout de l'âme de Jésus; sauf cette impression de tristesse, Lc. a tout reproduit; sa dépendance est évidente. Mais si l'on constate que ce petit drame est dans Mt. une discussion d'école, on devra convenir aussi qu'elle émane d'une autre manière de rendre les faits évangéliques, dessein qu'il était plus aisé de concevoir et d'exécuter si l'on n'avait pas sous les yeux un récit comme celui de Mc., dont il eût été difficile de faire abstraction, dans l'hypothèse où Mc. eût servi de source.

9) μεταβαίνω, jamais dans Mc.; indique dans Mt. seul les déplacements de Jésus (XI, 1; XV, 29), sans qu'on puisse savoir si le déplacement est considérable. En tout cas Mt. s'est abstenu de dire que ce sabbat était le même que le précédent, ce qui est exclu nettement par Lc. (ἐν ἑτέρῳ σαββάτῳ) et aussi par Mc. (son πάλιν). — Le lieu n'est pas indiqué non plus; *leur* synagogue, cf. IV, 23; *leurs* villes, XI, 1. — Mt. suit sa propre manière bien plutôt que celle de Mc.

10) καὶ ἰδού, l'homme se présente pour poser le *casus*. Sa main est ξηρά (de même Lc.), dans Mc. ἐξηραμμένη. Jérôme : *In evangelio, quo utuntur Nazaraeni et Ebionitae, quod nuper in graecum de hebraeo sermone transtulimus, et quod vocatur a plerisque Matthaei authenticum, homo iste, qui aridam habet manum, caementarius* (maçon) *scribitur, istiusmodi vocibus auxilium precans* : Caementarius eram, manibus victum quaeritans; precor te, Iesu, ut mihi restituas sanitatem, ne turpiter mendicem cibos. Sur cet évangile, cf. *RB.* 1922, p. 161 ss.; 321 ss. Ce souvenir de la tradition pourrait bien être authentique, mais c'est peut-être aussi un ornement pour mettre en relief la dureté des Pharisiens. Car ceux qui interrogent sont sans doute les mêmes que dans la scène précédente.

La question est posée nettement et sera résolue (v. 12) dans les mêmes termes. L'auteur est un esprit positif, attentif à la doctrine, habitué aux discussions. Dans Mc. (Lc.) les adversaires observent ce que Jésus va *faire*, dans Mt. ils veulent le prendre à ses *paroles*. Le but est le même, avoir une raison d'accuser le Maître devant un tribunal.

11 s.) Dans Mc. (Lc.) Jésus devait répondre par un acte. Dans Mt., interrogé,

ἐξ ὑμῶν ἄνθρωπος ὃς ἕξει πρόβατον ἕν, καὶ ἐὰν ἐμπέσῃ τοῦτο τοῖς σάββασιν εἰς βόθυνον, οὐχὶ κρατήσει αὐτὸ καὶ ἐγερεῖ; 12 πόσῳ οὖν διαφέρει ἄνθρωπος προβάτου. ὥστε ἔξεστιν τοῖς σάββασιν καλῶς ποιεῖν. 13 Τότε λέγει τῷ ἀνθρώπῳ Ἔκτεινόν σου τὴν χεῖρα. καὶ ἐξέτεινεν, καὶ ἀπεκατεστάθη ὑγιὴς ὡς ἡ ἄλλη. 14 Ἐξελθόντες δὲ οἱ Φαρισαῖοι συμβούλιον ἔλαβον κατ' αὐτοῦ ὅπως αὐτὸν ἀπολέσωσιν. 15 Ὁ δὲ Ἰησοῦς γνοὺς ἀνεχώρησεν ἐκεῖθεν. Καὶ ἠκολούθησαν αὐτῷ πολλοί, καὶ ἐθεράπευσεν αὐτοὺς πάντας, 16 καὶ ἐπετίμησεν αὐτοῖς ἵνα μὴ φανερὸν αὐτὸν ποιήσωσιν· 17 ἵνα πληρωθῇ τὸ

il argumente. Les vv. 11 et 12 sont donc propres à Mt. qui n'a pas la même mise en scène.

11) La question ne porte pas sur le fond du débat, comme dans Mc. et Lc., mais sur un cas particulier qui permettra, par analogie, de résoudre au fond. Il y a un parallèle dans Lc. XIV, 5, mais avec des notes spéciales : un fils ou un bœuf dans un puits, tandis que, dans Mt., une brebis dans un trou ; ce dernier terme est si général qu'il est inutile de chercher un répondant en Palestine. Dans *Chabbat* 128b, on suppose qu'une bête tombe dans un bras d'eau (אמות המים), probablement un étang où l'on mène boire les bêtes. D'après Rab, amorra du IIIe s., il était permis de la soutenir au moyen de couvertures et de coussins, ce qui ne paraît guère pratique. Les termes employés par le Sauveur prouvent qu'alors on avait assez de bon sens pour ne pas se faire trop de scrupules. Seulement c'était en vertu du principe général qu'il faut épargner les biens d'Israël. Cependant, d'après *jer. Keth.* IV, 29b, « les Galiléens étaient plus soucieux de leur honneur que de leur argent, et les Judéens au contraire se souciaient de l'argent, mais non de l'honneur ». Si les Pharisiens étaient venus de Jérusalem, la leçon eût été plus cinglante pour eux. — La construction est sémitique. D'abord une sorte de *casus pendens*, puis une condition coordonnée, puis l'action du sujet ; cf. Gen. XXIV, 14 etc. et avec l'interrogation Gen. XXVII, 33.

12) Combien un homme l'emporte! cf. VI, 26; X, 31. La conclusion est légitime. Car la question n'est pas de savoir s'il est aussi urgent de guérir une main desséchée, dont le mal est stationnaire, que de tirer d'un trou une bête qui a peut-être un membre brisé. Jésus a raisonné avec les rabbins selon leur méthode de résoudre un principe d'après un cas particulier; mais le principe une fois entrevu a sa valeur propre. Tout acte bon moralement (I Cor. VII, 37) peut être accompli le jour du sabbat. La conscience — influencée peut-être par l'intérêt — fait juger bon le travail qu'on s'impose en faveur d'une bête. Combien plus l'acte de guérir un homme! C'est en somme le même raisonnement que dans Mc., avec la conclusion positive, mais qui ne laisse entrevoir ni l'embarras des docteurs, ni la douleur que cause au Maître leur silence.

13) Comme Mc., mais au lieu de répéter « sa main » (ce qu'a fait Lc.!), Mt. insiste sur la parfaite guérison. L'emploi du mot ἀπεκατεστάθη (par les trois)

brebis, si elle tombait dans une fosse un jour de sabbat, ne la saisirait et ne la retirerait? 12 Combien donc un homme l'emporte sur une brebis! De façon qu'il est permis de bien faire un jour de sabbat. » 13 Alors il dit à l'homme : « Étends la main. » Et il l'étendit, et elle redevint saine comme l'autre. 14 Or les Pharisiens sortirent et tinrent conseil contre lui sur les moyens de le perdre.

15 Jésus l'ayant appris se retira de là. Et beaucoup le suivirent, et il les guérit tous, 16 et il leur enjoignit de ne pas le mettre en

peut bien trahir une influence littéraire qui a pu s'exercer sur le traducteur de Ma., quoique la tradition ait pu avoir ses formules stéréotypées dans des cas semblables.

14) Les Pharisiens sont enfin nommés, comme dans Mc. qui a en plus les Hérodiens (avec son εὐθύς favori). — On ne dira pas que συμβούλιον est emprunté à Mc., si l'on se rappelle que Mt. seul l'emploie avec λαμβάνειν, et fréquemment XXII, 15; XXVII, 1.7; XXVIII, 12. D'ailleurs ce dessein des Pharisiens n'a aucune conséquence signalée dans Mc., tandis que dans Mt. il va décider Jésus à se retirer (γνούς). Luc. qui ménage une gradation (et peut-être à cause du peu de résultat du dessein dans Mc.) a atténué beaucoup : les adversaires se consultent simplement.

15-21. LA DOUCEUR ET L'HUMILITÉ DE JÉSUS PRÉDITES (cf. Mc. III, 7-12; Lc. VI, 17-19).

On veut que Mt., ayant déjà utilisé Mc. III, 7-12 avant son discours sur la montagne (IV, 24 s.), se soit encore servi ici de son texte. Rien de plus arbitraire. Car Mt. qui avait déjà mentionné le grand succès de Jésus auprès de la foule, veut plutôt ici marquer son désir de ne pas faire trop de bruit. Il n'y a donc qu'une rencontre sur quelques termes, que nous aurons à expliquer. Mais la pensée elle-même est profondément originale, en harmonie avec les antécédents dans Mt. C'est la mise en pratique du conseil que Jésus a donné à ses apôtres de céder à la persécution (X, 23) et en même temps le commentaire anticipé dans Isaïe de ce qu'il a dit de lui-même, qu'il était doux et humble de cœur (XI, 29).

15) γνούς propre à Mt., peut s'entendre d'une connaissance naturelle. — ἀνεχώρησεν est un mot de Mt. (10 fois), qui n'est employé par Mc. qu'ici, jamais par Lc. (Jo. VI, 15; Act. XXIII, 19; XXVI, 31 ; † N. T.), et dans Mt. le plus souvent dans le sens de se dérober à un danger. C'était le conseil donné par Jésus aux apôtres (X, 23). Cependant ce n'est point une fuite cachée aux Pharisiens. C'était déjà rompre leur dessein que de cesser d'argumenter contre eux dans les synagogues. Hors des villes, accompagné d'une foule nombreuse, Jésus était plus en sûreté.

16) Il guérissait, mais il ne voulait pas que ses miracles, accomplis par bonté, lui fissent une sorte de réclame. Aussi interdisait-il à ceux qui étaient guéris qu'on le fît connaître, sous-entendu comme le Messie. Il faut reconnaître l'étroite

ῥηθὲν διὰ Ἡσαΐου τοῦ προφήτου λέγοντος

18 Ἰδοὺ ὁ παῖς μου ὃν ἡρέτισα,
ὁ ἀγαπητός μου ὃν εὐδόκησεν ἡ ψυχή μου·
θήσω τὸ πνεῦμά μου ἐπ' αὐτόν,
καὶ κρίσιν τοῖς ἔθνεσιν ἀπαγγελεῖ.
19 Οὐκ ἐρίσει οὐδὲ κραυγάσει,
οὐδὲ ἀκούσει τις ἐν ταῖς πλατείαις τὴν φωνὴν αὐτοῦ.
20 κάλαμον συντετριμμένον οὐ κατεάξει
καὶ λίνον τυφόμενον οὐ σβέσει,
ἕως ἂν ἐκβάλῃ εἰς νῖκος τὴν κρίσιν.

18. *om.* εἰς *a.* ον 2° (H) ou *add.* (TSV).

---

ressemblance de ce verset avec le v. 12 de Mc. (seulement l'aoriste au lieu de l'imparfait et sans le πολλά de Mc.), et en même temps que ces mots ont une portée bien différente dans Mc. où l'ordre est donné aux démons criant que Jésus était le Fils de Dieu. Notez que l'ordre du silence n'aboutit à rien dans Mc., si bien que Lc. ne l'a pas reproduit, tandis que dans Mt. il amène précisément la citation. On peut penser que la leçon primitive de Mt. était : πάντας δὲ οὓς ἐθεράπευσεν ἐπέπληξεν αὐτοῖς D 1 it (*a b c h*) af (*k*), retouchée d'après Mc. par καὶ ἐπετίμησεν αὐτοῖς.

17 ss.) Au temps où Mt. écrivait, quelques gentils, dont le nombre croissait toujours, espéraient dans le nom de Jésus. Mais on savait que Jésus lui-même ne les avait pas évangélisés, et que sa carrière avait été modeste, toute de bonté et de douceur. C'est ce qu'exprimait un texte d'Isaïe sur le serviteur de Iahvé (XLII, 1-4); il avait trouvé les images les plus expressives pour dire sa mansuétude et le ton modeste de sa prédication, si nouveau parmi les criailleries orientales du marché. En même temps le texte d'Isaïe indiquait la source divine de sa mission. La portée du texte dépassait donc l'occasion qui le faisait citer, et s'appliquait à tout ce que l'évangéliste avait déjà dit de Jésus. C'était un argument excellent contre le sentiment juif qui s'obstinait à réclamer contre un Messie aussi dépourvu de gloire, une leçon plus excellente encore pour l'avenir.

17) La formule des citations de Mt.; cf. I, 22; II, 15. C'est le quatrième renvoi à Isaïe (III, 3; IV, 14; VIII, 17), le grand prophète messianique; ensuite XIII, 35; et, dans la bouche de Jésus : XIII, 14; XV, 7.

18) D'après Is. XLII, 1-4. Les Septante avaient inséré Jacob et Israël, ce qui enlevait au Serviteur sa personnalité individuelle : Ἰακὼβ ὁ παῖς μου, ἀντιλήψομαι αὐτοῦ· Ἰσραὴλ ὁ ἐκλεκτός μου, προσεδέξατο αὐτὸν ἡ ψυχή μου. On ne peut donc qu'approuver Mt. d'avoir eu recours au texte hébreu; cependant ὃν ἡρέτισα rend moins bien אתמך בו que ἀντιλήψομαι αὐτοῦ, d'ailleurs trop littéral : « que je saisis », pour : « que je protège ». Ayant déjà l'idée du choix, Mt. met ἀγαπητός — qui

évidence; 17 afin que s'accomplît cette parole du prophète Isaïe :

18 Voici mon serviteur que j'ai choisi,
mon aimé, en qui s'est complue mon âme;
je ferai reposer mon Esprit sur lui,
et il annoncera le droit aux nations.
19 Il ne disputera ni ne criera,
et personne n'entendra sa voix dans les places publiques.
20 Il ne brisera pas le roseau froissé,
et n'éteindra pas la lampe fumante,
jusqu'à ce qu'il conduise le droit à la victoire.

signifie presque fils unique, et qui équivaut à donner à παῖς le sens de fils, — au lieu de ἐκλεκτός qui est bien le sens de l'hébreu, « mon élu ». En revanche רצתה est mieux traduit par εὐδόκησεν que par προσεδέξατο.

— θήσω est moins littéral que ἔδωκα. Après les aoristes qui marquaient sans doute la prédestination, Mt. met ici le futur (avec le Targum) en parallèle avec ἀπαγγελεῖ comme inaugurant la carrière du serviteur. Les LXX : κρίσιν τοῖς ἔθνεσιν ἐξοίσει, plus littéral, mais trop littéral, aussi « faire sortir », expression trop sémitique, a-t-il été bien rendu par ἀπαγγελεῖ. — κρίσις traduit ou transcrit משפט, que Condamin traduit « la Loi » mais qui est un terme plus général, sans doute choisi à dessein. Le don de l'Esprit de Dieu correspondrait mal à un simple enseignement de la lettre de la Loi; c'est le droit divin, et en somme la religion. Dans ce contexte, Mt. entend peut-être les nations des gentils répandus dans Israël, ou bien il représente d'avance le bruit fait chez les gentils par l'évangile.

19) LXX : οὐ κεκράξεται οὐδὲ ἀνήσει, οὐδὲ ἀκουσθήσεται ἔξω ἡ φωνὴ αὐτοῦ, traduction trop littérale de l'hébreu. — ἀνήσει « lancer en haut » (ישא) c'est-à-dire « sa voix », quoique peut-être le texte soit altéré (*Targum* ישאג « il rugit »). Mt. a préféré interpréter : soulever *une querelle,* ce qui allait bien à son intention. Le Sauveur répondait aux Pharisiens, mais ce n'était pas lui qui provoquait les discussions. « Dans les places » au lieu de « au dehors » vient naturellement sous la plume (*Kautzsch, Condamin*). Ni les LXX ni Mt. ne rendent très littéralement l'hébreu : « il ne fera pas entendre ».

20 ab) LXX : κάλαμον τεθλασμένον οὐ συντρίψει, καὶ λίνον καπνιζόμενον οὐ σβέσει. — θλάω signifie seulement broyer, mais συντρίβω broyer et briser; pour un roseau, briser convenait mieux et c'est le sens de l'hébreu. L'expression de Mt. est donc plus juste (συντετριμμένον), et met déjà sur la voie de l'application, car ce verbe se disait au moral. Mais Mt. l'ayant déjà employé remplace συντρίβω par κατάγνυμι (augment syllabique devant une voyelle transporté au futur), avec le même sens de briser. Le λίνον est la mèche en fil qui plonge dans l'huile de la lampe. Quand l'huile manque, elle va s'éteignant (כהה), ce que les LXX et Mt. ont rendu par une image très juste, elle se consume en fumant, καπνίζω et τύφω (au moyen). Ne pas briser un roseau déjà cassé, et ne pas éteindre une lampe qui fume sont des actes qui ne paraissent pas mériter une louange spéciale, si la pensée n'allait immédiatement aux âmes représentées par ces métaphores.

21 καὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ ἔθνη ἐλπιοῦσιν.

22 Τότε προσηνέχθη αὐτῷ δαιμονιζόμενος τυφλὸς καὶ κωφός· καὶ ἐθεράπευσεν αὐτόν, ὥστε τὸν κωφὸν λαλεῖν καὶ βλέπειν. 23 Καὶ ἐξίσταντο πάντες οἱ ὄχλοι καὶ ἔλεγον Μήτι οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς Δαυίδ; 24 οἱ δὲ Φαρισαῖοι ἀκούσαντες εἶπον Οὗτος οὐκ ἐκβάλλει τὰ δαιμόνια εἰ μὴ ἐν τῷ Βεελζεβοὺλ

22. προσηνεχθη αυτω δαιμονιζομενος τυφλος και κωφος (TSV) et non προσηνεγκαν α. δ..ον τ...ον και κωφον (H).

Ce sont des cœurs déjà meurtris, qu'un geste cassant achèverait, des esprits que la lumière abandonne et qu'il ne faut point heurter.

20 c) Après ἀλλὰ εἰς ἀλήθειαν ἐξοίσει κρίσιν· ἀναλάμψει καὶ οὐ θραυσθήσεται, les LXX : ἕως ἂν θῇ ἐπὶ τῆς γῆς κρίσιν. Jérôme (Ep. CXXI, 2) a pensé que le premier copiste de Mt. avait passé de κρίσιν à κρίσιν, omettant le passage intermédiaire. Mais c'est plutôt Mt. qui a abrégé en omettant le début du v. 4 d'Isaïe, où il a pris ἕως ἄν pour terminer sa période. D'ailleurs il n'a pas suivi les LXX qui ont traduit fidèlement l'hébreu. ἐκβάλῃ est un équivalent de ἐξοίσει, mais pourquoi εἰς νῖκος au lieu de εἰς ἀληθείαν qui rend bien l'hébreu? Zahn (*Einleitung*, II, 317) a noté que εἰς νῖκος n'est employé par les LXX que pour rendre l'hébreu לנצח (II Regn. II, 26; Am. I, 11; VIII, 7); c'est un contresens pour « à jamais », comme dans Hab. I, 4 לא יצא לנצח משפט, qui ressemble à Isaïe XLII, 3, contresens causé par un autre sens de נצח, « gloire », et en araméen « victoire ». Il est donc tout à fait probable que le grec de Mt. représente l'araméen לנצחא, qui a pu s'introduire au lieu de לאמת par une réminiscence d'Habacuc. Nous aurions ici un indice très sérieux que Mt. est une traduction de l'araméen. D'ailleurs l'idée de victoire était contenue dans le texte, et ce mot dispensait Mt. d'ajouter : « il ne sera pas fatigué ni lassé, jusqu'à ce qu'il ait établi sur la terre le jugement ». La pensée de Mt. semble avoir été « jusqu'à ce qu'il ait transformé en victoire le jugement porté contre lui par Israël »; c'est à ce moment que les gentils se tourneront vers lui. Jusqu'alors il sera bienveillant pour Israël déjà meurtri et bien près de sa ruine. Mt. avait probablement en vue la victoire de la résurrection qui remettait en vigueur le droit violé par la façon dont on avait abusé de la douceur du Christ. Le Targum entendait Isaïe du Messie.

21) Comme les LXX, en ajoutant ἐπί (qui n'est pas nécessaire en grec) avant τῷ ὀνόματι; en hébreu « et les îles attendent son enseignement ». On comprend que Mt. ait donné la préférence aux LXX. Les îles étaient un terme trop spécial pour représenter les Gentils, et ceux-ci ne regardaient pas seulement le Christ comme un docteur, mais comme un Sauveur; ils espéraient en son nom (Act. IV, 12 etc.).

Il est donc assez clair que le texte de Mt. suppose l'emploi des LXX, mais aussi de l'hébreu en vue d'une application plus précise au Christ. Jérôme (Ep. CXXI, 2) : *Matthaeus sensum potius quam verba interpretans, pro* LEGE, *et* INSULIS,

[21] Et en son nom les nations mettront leur espérance.

[22] Alors lui fut amené un démoniaque aveugle et muet; et il le guérit, de sorte que le muet parlait et voyait. [23] Et toutes les foules, stupéfaites, disaient : « Serait-ce donc là le fils de David? » [24] Ce qu'ayant entendu les Pharisiens dirent : « Cet homme ne chasse les

NOMEN *posuit et* GENTES. *Et hoc non solum in praesenti loco, sed ubicumque de veteri Instrumento Evangelistae et Apostoli testimonia protulerunt, diligentius observandum est : non eos verba secutos esse, sed sensum,* par où il faut entendre un sens très largement le même. — L'hypothèse d'un recueil de *testimonia* où aurait puisé Mt. (cf. *RB.* 1921, p. 612 ss.) n'est suggérée par rien.

22-24. EXPULSION D'UN DÉMON. CALOMNIE DES PHARISIENS (Lc. XI, 14. 15; cf. Mc. III, 22).

Dans Mc. la calomnie est proférée par des scribes venus de Jérusalem, sans occasion spéciale. Dans Lc. et dans Mt. elle est précédée de l'expulsion d'un démon muet (Lc.), ou aveugle et muet (Mt.). Il y a donc beaucoup plus de ressemblance entre Lc. et Mt. qu'entre eux et Mc.

22) Le texte de Lc. XI, 14 ressemble plus à Mt. IX, 32, où le démoniaque est seulement muet et où l'expulsion est mentionnée. Dans les deux cas de Mt. la calomnie des mêmes personnes est la même. On peut donc croire que le même miracle a été raconté une première fois par anticipation, ou bien qu'il est répété ici où le plan de Mt. amène les discussions avec les Pharisiens. La circonstance de la cécité a pu être ajoutée d'après une tradition plus complète, ou par un des premiers copistes pour différencier ce miracle; τυφλὸς καί est omis par C, — ἐθεράπευσεν étonne à propos d'un possédé, cependant cf. Lc. IX, 42 ἰάσατο mais après la menace au démon.

23) ἐξίσταντο, comme Lc. II, 47; Act. II, 7. 12; IX, 21; le verbe n'est employé que cette fois dans Mt., mais c'est obsession pure que de prétendre (*McNeile*) que Mt. l'a adapté d'après Mc. III, 21 où ἐξέστη a un autre sens. L'étonnement ici est admiratif; on commence à penser au Messie, que Mt. nomme Fils de David, son appellation la plus courante. Ce n'est qu'un premier soupçon, car μήτι, pour l'ordinaire, suppose une réponse négative; cf. Lc. VI, 39. Et en effet l'expulsion des démons, pratiquée par de simples exorcistes — avec plus ou moins de succès! — n'était pas de nature à révéler le Messie, dont le caractère distinctif devait être, dans l'opinion générale, de régner sur Israël. Cependant cet enthousiasme (omis par Lc. et par Mc.), en exaspérant les Pharisiens, explique l'atrocité de leur calomnie.

24) En effet, ils répondent du tac au tac, οὗτος après οὗτος (v. 23). Comme l'action de Jésus dépasse de beaucoup les résultats des exorcismes ordinaires, ils supposent que ce pouvoir lui est donné par Béelzéboul. Sur ce nom, cf. sur Mc. III, 22 (lequel a de plus la calomnie que Jésus est possédé; cf. Jo. X, 20). Lc. a écrit très clairement ἐν B. τῷ ἄρχοντι, mais Mt. a voulu dire la même chose et non pas : en Béelzéboul, un prince des démons; ayant mis l'article devant le nom propre (indéclinable), il ne l'a pas répété.

ἄρχοντι τῶν δαιμονίων. 25 Εἰδὼς δὲ τὰς ἐνθυμήσεις αὐτῶν εἶπεν αὐτοῖς Πᾶσα βασιλεία μερισθεῖσα καθ' ἑαυτῆς ἐρημοῦται, καὶ πᾶσα πόλις ἢ οἰκία μερισθεῖσα καθ' ἑαυτῆς οὐ σταθήσεται. 26 καὶ εἰ ὁ Σατανᾶς τὸν Σατανᾶν ἐκβάλλει, ἐφ' ἑαυτὸν ἐμερίσθη· πῶς οὖν σταθήσεται ἡ βασιλεία αὐτοῦ; 27 καὶ εἰ ἐγὼ ἐν Βεελζεβοὺλ ἐκβάλλω τὰ δαιμόνια, οἱ υἱοὶ ὑμῶν ἐν τίνι ἐκβάλλουσιν; διὰ τοῦτο αὐτοὶ κριταὶ ἔσονται ὑμῶν. 28 εἰ δὲ ἐν πνεύματι θεοῦ ἐγὼ ἐκβάλλω τὰ δαιμόνια, ἄρα ἔφθασεν ἐφ' ὑμᾶς ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ. 29 ἢ πῶς δύναταί τις εἰσελθεῖν εἰς τὴν οἰκίαν τοῦ ἰσχυροῦ καὶ τὰ σκεύη αὐτοῦ ἁρπάσαι, ἐὰν μὴ πρῶτον δήσῃ τὸν ἰσχυρόν; καὶ τότε τὴν οἰκίαν αὐτοῦ διαρπάσει. 30 ὁ μὴ ὢν μετ' ἐμοῦ κατ' ἐμοῦ ἐστίν, καὶ ὁ μὴ συνάγων μετ' ἐμοῦ σκορπίζει.

25-30. Béelzéboul vaincu (Lc. xi, 17-23; cf. Mc. iii, 23-27).

La marche de Lc. et de Mt. est parallèle, et les expressions fort semblables, sauf que Lc. a écrit de nouveau le v. 29 de Mt. très semblable à Mc.

25 a) ἐνθυμήσεις comme ix, 4, où ce terme va mieux puisque les Pharisiens n'y ont parlé qu'en eux-mêmes. La ressemblance avec Lc. (διανοήματα) sur cet à peu près n'en est que plus remarquable. Ils ont voulu dire que les propos des Pharisiens, tenus à l'écart de Jésus (οὗτος), n'avaient pas à lui être révélés; il les avait déjà pénétrés dans leur cœur par une connaissance surnaturelle.

25 b) Au lieu d'une conversation animée (Mc.), nous avons dans Mt. et dans Lc. un exposé didactique. Tous deux ont ἐρημοῦν, très souvent employé par les LXX, et triste réalité en Orient où les régions étaient dévastées de fond en comble et les habitants emmenés en captivité. Cela est à prendre au sens propre, et par conséquent aussi σταθήσεται dans Mt. (le passif au même sens que l'actif); le sens métaphorique ne commencera qu'au v. 26. La maison est donc une maison au sens physique et non pas une famille, pas plus que dans Mc., et c'est ce qu'a compris Lc. L'addition de πόλις dans Mt. n'est pas très heureuse; ce mot eût pu être joint à royaume aussi bien qu'à maison; mais ce n'est pas une raison pour entendre la maison d'un groupement familial.

26) Très logiquement Mt. pose une mineure, contenue virtuellement dans Mc. et Lc. C'est donc un véritable syllogisme, si ce n'est que la conclusion a, comme dans Lc., la forme interrogative. Ici βασιλεία signifie empire, puissance, et σταθήσεται est pris dans un sens correspondant. L'argument tient, parce que la comparaison est juste. Si Satan laisse croire qu'il est vaincu, il l'est en réalité, car son empire dépend de son prestige. « Satan chasse Satan », est une expression très savoureuse, pour dire : si le prince des démons se chasse lui-même, dans la personne de ses sous-ordre. Elle ne se trouve pas dans Mc. et a sûrement été évitée par Lc., lequel termine par une explication un peu gauche, qui identifie Satan à Béelzéboul.

27 s.) Ces versets manquent à Mc. et sont presque absolument semblables dans Lc. et dans Mt. Klost. prétend qu'ils interrompent le contexte de Mc., et McNeile les croit même empruntés à différents contextes. Ils n'ont pas remarqué que la pensée du verset 27 de Mc., 29 de Mt. (Lc. 21), suppose nécessairement

démons que par Béelzéboul, le prince des démons. » [25] Pénétrant leurs pensées, il leur dit : « Tout royaume divisé contre lui-même est désolé, et toute ville ou maison divisée contre elle-même ne tiendra pas. [26] Et si Satan chasse Satan, il est divisé contre lui-même. Comment donc son empire tiendra-t-il? [27] Et si moi je chasse les démons par Béelzeboul, vos fils, par qui les chassent-ils? Ils seront donc eux-mêmes vos juges. [28] Mais si je chasse les démons par l'esprit de Dieu, c'est donc que le règne de Dieu sur vous est arrivé.

[29] Ou bien comment quelqu'un pourrait-il entrer dans la maison de l'homme fort et piller ses meubles, si d'abord il n'enchaîne le fort? et alors il mettra sa maison au pillage. [30] Qui n'est pas avec moi est contre moi; et qui n'amasse pas avec moi, dissipe.

une idée intermédiaire, celle de la défaite de Satan. Elle est en réalité exprimée dans Mc. soit par le caractère affirmatif de la formule, soit par les mots ajoutés ἀλλὰ τέλος ἔχει, qui ne sont pas une tautologie (contre *Klost.*).

C'est cette idée que Mt. et Lc. ont développée plus largement dans des termes évidemment authentiques. Comme ils ont suspendu le premier argument par une interrogation, ils le reprennent par une sorte de contre-attaque qui conduira plus clairement au même point. Les adversaires ne peuvent calomnier Jésus sans condamner ceux de leur bord, ou sans faire preuve d'un parti pris avéré. Mais si Jésus n'expulse pas les démons par Béelzéboul, comme il est d'ailleurs certain qu'il les expulse, et avec un *imperium* inconnu jusque-là, c'est donc par une autre puissance. Cette puissance étant celle de Dieu, il est clair que son règne est commencé, ce qui équivant à dire que Satan ou Béelzéboul est vaincu par Jésus.

27) Comme Lc., avec καί primitif au lieu de δέ.

28) Comme Lc., sauf qu'il a δακτύλῳ Θεοῦ, expression scripturaire, qui n'est pas pour cela primitive, si l'on tient compte du goût de Lc. pour le style des Septante. Mt. a πνεύματι qui prépare bien le v. 31 s. et qui doit donc appartenir à la contexture primitive. Dans ce verset ἐγώ n'a plus l'accent du v. précédent, et si Lc. l'a omis, c'est avec un sens délicat du style. C'est un des quatre cas où Mt. écrit le règne « de Dieu » et non pas des cieux; cela était exigé ici pour correspondre au début du verset plus exactement.

29) Si Jésus n'était pas vainqueur d'un personnage peu accommodant, se conduirait-il en maître? C'est ici une confirmation de sa victoire, qui vient dans Mt. plus naturellement que dans Mc., où elle est introduite assez gauchement par ἀλλά. D'ailleurs les termes sont les mêmes, assurés probablement par la tradition, comme tant d'autres paroles de Jésus, tandis que Lc. a écrit à nouveau.

30) N'est pas dans Mc., mais est tel quel dans Lc. La dépendance est d'autant plus évidente que cette maxime n'était pas exigée par la suite des idées.

31 Διὰ τοῦτο λέγω ὑμῖν, πᾶσα ἁμαρτία καὶ βλασφημία ἀφεθήσεται τοῖς ἀνθρώποις, ἡ δὲ τοῦ πνεύματος βλασφημία οὐκ ἀφεθήσεται. 32 καὶ ὃς ἐὰν εἴπῃ λόγον κατὰ τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου, ἀφεθήσεται αὐτῷ· ὃς δ' ἂν εἴπῃ κατὰ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου, οὐκ ἀφεθήσεται αὐτῷ οὔτε ἐν τούτῳ τῷ αἰῶνι οὔτε ἐν τῷ

31-32. Le blasphème contre l'Esprit-Saint (Mc. III, 28-30; Lc. XII, 10).

Dans Mt. il y a deux sentences : l'une compare le blasphème contre l'Esprit aux autres blasphèmes; la seconde compare la parole prononcée contre le Fils de l'homme à celle prononcée contre l'Esprit-Saint. La première sentence est seule dans Mc., la seconde est seule dans Lc., dans un contexte différent et, selon l'opinion commune, moins satisfaisant. D'ailleurs si nous disons deux sentences, il est clair qu'elles relèvent du même thème, la seconde étant comme la spécialisation de la première.

Ces faits constatés, on peut émettre plusieurs hypothèses : *a*) Mt. a tiré les deux sentences de Mc., les fils des hommes sont devenus le Fils de l'homme, etc. (*Klost.*). Mais alors la critique est en contradiction avec elle-même, car la présence de la seconde sentence dans Lc. prouve à tout le moins qu'elle était dans les *Logia* (Q) antérieurs à Mc., ou, comme nous pensons, dans le Ma. araméen. Klost. objecte avec Wellh. que cette seconde forme est un non-sens (et donc secondaire), car la parole contre l'Esprit-Saint est précisément, dans le cas donné, une parole contre le Fils de l'homme. Mais cette difficulté est celle du *mâchâl* sémitique, qui sollicite l'intelligence pour aboutir à un sens ingénieux. Car on peut parler contre le Fils de l'homme sans parler contre l'Esprit-Saint : seulement, dans notre cas, cette parole est une calomnie de parti pris, une protestation contre une manifestation de puissance qui est en même temps une grâce d'indulgence et de bonté, donc contre l'Esprit.

b) Mais si Mt. n'a pas tiré de Mc. son v. 32, il pourrait l'avoir complété d'après Mc. (*McNeile*), car ce n'est pas Mc. qui est dépendant : il n'aurait pas transformé la phrase limpide de Mt. en une phrase aussi surchargée. — Nous n'avons rien à objecter contre cette hypothèse particulière; elle doit être appréciée d'après les rapports réels entre Mc. et Mt. Notons seulement que l'emprunt serait plus vraisemblable de la part du traducteur grec de Ma. que de la part d'un auteur original qui se montre si indépendant de Mc.

c) Il n'y a d'ailleurs aucune difficulté à admettre que les deux sentences soient originales dans Mt. En effet la seconde sentence a sa raison d'être comme une application spéciale de la proposition générale, application qui rattache cette proposition à l'épisode précédent. Or c'est précisément ce que Mc. fait de son côté par la réflexion du v. 30. Nous pensons donc que chacun d'eux a écrit d'après la tradition, sans dépendance l'un de l'autre.

31) La formule est d'une précision merveilleuse, qui pourrait être regardée comme la condensation de celle de Mc., mais ce peut être aussi le premier je dans le moule du parallélisme sémitique. Le texte araméen portait nécessairement « les fils des hommes » comme dans Mc., mais le traducteur devait normalement écrire en grec « les hommes », d'autant que le Fils de l'homme

31 C'est pourquoi je vous le dis : tout péché et blasphème sera remis aux hommes, mais le blasphème contre l'Esprit ne sera pas remis. 32 Et quiconque parlera contre le Fils de l'homme, cela lui sera remis; mais celui qui parlera contre l'Esprit-Saint, cela ne lui

venait ensuite dans un sens spécial. — πνεύματος, gén. de l'objet. Cf. Heb. x, 29 τὸ πνεῦμα τῆς χάριτος ἐνυβρίσας.

32) Le fils de l'homme d'après de nombreux critiques est un homme quelconque. Mais un homme aurait Dieu pour corrélatif, ce qui n'est pas le cas. Si la pensée est un peu énigmatique, ce n'est pas une raison pour la remplacer par cette conception banale qu'une parole défavorable est plus grave contre Dieu que contre un homme. Dire cette parole irrémissible, c'est augmenter la difficulté théologique ou simplement humaine. D'ailleurs, dans la pensée de Mt., après le v. 31, cette parole est bien un blasphème, mot qui dans la Bible s'entend toujours d'une injure contre Dieu. Si Mt. n'a pas dit (comme Lc.) « celui qui *blasphème* contre l'Esprit-Saint », c'est qu'il s'en est tenu à un strict parallélisme, complété par le contraste entre le temps présent et le temps à venir, expressions de la foi religieuse du temps (*Le Messianisme*... p. 158 ss.).

McNeile a essayé de montrer que dans la langue religieuse des Juifs un péché qui n'est pas remis est simplement un péché très grave. Il cite Num xv, 30 s.; I Sam. III, 14; Is. XXII, 14, de vagues expressions rabbiniques et Philon *De profugis* (*Mang.* I, 558). Mais les textes bibliques parlent seulement « du temps présent », et quant à Philon, il refuse de se prononcer : « c'est une tache difficile à guérir ou tout à fait inguérissable, que d'attribuer à la divinité d'être la cause des mauvaises [actions] ». Si ensuite Philon déclare « qu'on ne doit donner aucun pardon à ceux qui blasphèment contre la divinité », il l'entend de châtiments temporels. Sur le blasphème contre l'Esprit, en tant que distinct des autres, cf. *Comm. Mc.* Sur le texte de Mt., Jérôme paraît bien avoir saisi le joint, surtout par quelques traits :

Qui verbum dixerit contra Filium hominis, scandalizatus carne mea.... quod filius sim fabri, et fratres habeam, Jacobum, et Joseph et Judam; et homo vorator et vini potator sim, talis opinio atque blasphemia, quamquam culpa non careat erroris, tamen habeat veniam propter corporis vilitatem. Qui autem manifeste intelligens opera Dei, cum de virtute negare non possit, eadem stimulatus invidia, calumniatur.... et opera Spiritus sancti dicit esse Beelzebub : isti non dimittetur. — Une pareille distinction n'était pas en somme au-dessus de l'intelligence des Pharisiens. Ils avaient jugé Jésus fort inférieur à leur idéal temporel des Maîtres. Soit ! Mais quand il agissait en vertu de l'Esprit de Dieu, pour chasser des esprits mauvais et ennemis de l'homme et de sa dignité, il ne fallait pas en faire un complice de Satan. Tel est le péché. Jésus a dit qu'il ne serait pas remis. Il ne saurait être excusé par la faiblesse humaine ou par ces circonstances qui sollicitent la miséricorde. Mais aucun docteur chrétien, regardant du côté de Dieu, n'a osé limiter sa miséricorde, et quand on regarde l'homme qui demande le pardon, personne n'a le droit de le refuser en alléguant l'Évangile. Le reste est le secret de Dieu.

μέλλοντι. 33 Ἢ ποιήσατε τὸ δένδρον καλὸν καὶ τὸν καρπὸν αὐτοῦ καλόν, ἢ ποιήσατε τὸ δένδρον σαπρὸν καὶ τὸν καρπὸν αὐτοῦ σαπρόν· ἐκ γὰρ τοῦ καρποῦ τὸ δένδρον γινώσκεται. 34 γεννήματα ἐχιδνῶν, πῶς δύνασθε ἀγαθὰ λαλεῖν πονηροὶ ὄντες; ἐκ γὰρ τοῦ περισσεύματος τῆς καρδίας τὸ στόμα λαλεῖ. 35 ὁ ἀγαθὸς ἄνθρωπος ἐκ τοῦ ἀγαθοῦ θησαυροῦ ἐκβάλλει ἀγαθά, καὶ ὁ πονηρὸς ἄνθρωπος ἐκ τοῦ πονηροῦ θησαυροῦ ἐκβάλλει πονηρά. 36 Λέγω δὲ ὑμῖν ὅτι πᾶν ῥῆμα ἀργὸν ὃ λαλήσουσιν οἱ ἄνθρωποι, ἀποδώσουσιν περὶ αὐτοῦ λόγον

35. *om.* τα *a.* αγαθα (HV) ou *add.* (TS).
36. *om.* εαν *p.* ο (TH) plutôt que *add.* (SV).

33-37. Les actes et surtout les paroles, manifestations du cœur (cf. Mt. VII, 17. 18. 20; Lc. VI, 43-45).

Lc. a une liaison d'idées, arbre et trésor qui ne se trouve dans Mt. qu'ici, mais avec des traits qui ne sont que dans Mt. VII, 17. 18. 20, et il a le même contexte que Mt. VII (discours programme). Si l'explication de ce fait est difficile, en dehors de la tradition orale, on conçoit assez aisément que Mt., ou que Jésus lui-même, ait appliqué à une situation spéciale une maxime générale comme celle de Mt. VII, 17-20.

Mais dans quel sens? 1) Hilaire, Chrys. Jér. Thomas (1° loco, avec faveur), Holtz. Pl. pensent que le v. 33 reproche aux Pharisiens leur illogisme à l'égard de Jésus; Thomas : *Aut vos, scilicet Pharisaei, facite, id est concedatis, quia si fructus bonus est, quod arbor bona est; aut facite, id est dicite, quod fructus malus est, et ita arbor mala. Et hoc non potestis dicere.* — ποιήσατε, au sens déclaratif, cf. Jo. V, 18; VIII, 53; I Jo. V, 10, très commun en grec au moyen. — καί ici « en même temps que ». L'argument procéderait mieux dans la forme que lui a donnée saint Thomas, mais il était plus naturel de nommer l'arbre avant son fruit. — On dit dans cette première opinion que le second impératif ποιήσατε est impossible; Jésus a bien pu leur donner l'avis d'être de bons, mais non d'être de mauvais arbres. La dernière partie du verset est bien le motif du dilemme posé : *neque enim fieri potest, ut ex malo bonum, aut ex bono oriatur malum* (*Hier.*).

2) Mais Aug., Thomas (2°), Mald. Schanz, Kn. Klost. pensent avec raison que le v. 33 expliqué ainsi n'aurait aucun lien avec ce qui suit, alors que toute la péricope roule sur le même thème. Il s'explique en reprenant l'argument par la fin. D'ordinaire la bouche parle de l'abondance du cœur : un bon trésor fournit de bonnes choses, un mauvais trésor de mauvaises; d'où vient donc ce monstre moral des Pharisiens qui tiennent des discours édifiants quand leur intérieur est mauvais? qu'ils mettent donc l'harmonie entre leur pensée et leurs paroles, qu'ils soient entièrement bons ou mauvais. De toute évidence Jésus ne les invite pas à être mauvais; c'est une façon paradoxale de les inviter à être complètement bons.

33) La forme de Mt. VII, 17 est plus coulante, parce que c'est un principe

sera pas remis, ni dans ce siècle, ni dans le [siècle] à venir.
33 Ou rendez l'arbre bon, et son fruit bon, ou rendez l'arbre mauvais et son fruit mauvais : car l'arbre se reconnaît au fruit.
34 Race de vipères, comment pourriez-vous dire de bonnes choses, étant mauvais? Car la bouche parle de la surabondance du cœur.
35 L'homme bon tire de bonnes choses de son trésor qui est bon, et l'homme mauvais tire de mauvaises choses de son trésor qui est mauvais. 36 Or, je vous le dis, toute parole oisive que prononceront

général, tandis qu'ici l'application est faite dans un sens donné. — ποιήσατε au sens normal, et non pas au sens déclaratif.

34) Explique pourquoi il fallait opter, c'était pour sortir de la situation monstrueuse de l'hypocrisie.

L'apostrophe : « race de vipères » avait déjà paru dans la bouche de Jean (III, 7); elle reviendra dans celle de Jésus (XXIII, 33). — δύνασθε « comment vous est-il pratiquement possible », ce qui correspond à notre subjonctif. Mt. indique pourquoi cette situation est anormale par un principe imagé. Le cœur est comparé à un bassin dont le trop-plein s'écoule. Naturellement le trop-plein a la même nature que le contenu du bassin (Jac. III, 11).

35) Nouvelle comparaison pour suggérer la même vérité. Le trésor, c'est le contenu du coffre où l'on met ce que l'on possède. Si l'on est riche, il en sortira de l'or et des pierres précieuses; le pauvre n'en tirera que des guenilles. L'ordre de Lc. VI, 45 est moins bon, car il fait de la première comparaison la preuve de la seconde. Cela n'est pas choquant cependant, à cause du caractère vague de περισσεύμα qui pouvait s'entendre du trop-plein du trésor. ἐκβάλλει (Mt.) doit répondre, mais plus littéralement, au même araméen (נפק) que προφέρει (Lc.). Jésus n'a pas pris la peine d'expliquer que, à la différence des arbres et des objets du trésor, l'homme n'est pas bon ou mauvais par nature. Personne n'y songeait chez les Juifs, où l'on savait que l'homme était doué du libre arbitre, ce qui le rendait responsable et obligeait à le juger. Le Testament d'Aser a employé (I, 9) θησαυρός et πεπλήρωται pour dire que si le trésor de la conscience délibérante est rempli d'esprit mauvais, une action même bonne devient mauvaise; ce qui dépasse le juste point.

36 s.) Propres à Mt. La perspective du jugement avait déjà été évoquée à propos de la parole contre l'Esprit-Saint (v. 32). Une fois le principe posé que les paroles sont l'indice et le produit du cœur, il en résulte que les paroles elles-mêmes seront des motifs d'appréciation, et, ayant abordé ce point, le Sauveur déclare que les hommes devront rendre compte même des paroles inutiles : *quanto magis vos, qui opera Spiritus sancti calumniamini* (*Hier.*). *Otiosum verbum est, quod sine utilitate loquentis dicitur et audientis* (*Hier.*); *omnis otiosi, id est inepti et inutilis dicti rationem Deo esse reddendam* (*Hil.*). Cyprien suivait la traduction *vacuum*, moins bonne, car ἀργός est celui qui ne travaille pas, qui n'aboutit pas. Au v. 36, il n'y a pas précisément anacoluthe (*Schanz*), mais construction araméenne commençant par le *nomen*

ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως· [37] ἐκ γὰρ τῶν λόγων σου δικαιωθήσῃ, καὶ ἐκ τῶν λόγων σου καταδικασθήσῃ.

[38] Τότε ἀπεκρίθησαν αὐτῷ τινὲς τῶν γραμματέων καὶ Φαρισαίων λέγοντες Διδάσκαλε, θέλομεν ἀπὸ σοῦ σημεῖον ἰδεῖν. [39] ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν αὐτοῖς Γενεὰ πονηρὰ καὶ μοιχαλὶς σημεῖον ἐπιζητεῖ, καὶ σημεῖον οὐ δοθήσεται αὐτῇ εἰ μὴ τὸ σημεῖον Ἰωνᾶ τοῦ προφήτου. [40] ὥσπερ γὰρ ἦν Ἰωνᾶς ἐν τῇ κοιλίᾳ τοῦ κήτους τρεῖς ἡμέρας καὶ τρεῖς νύκτας, οὕτως ἔσται ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου

pendens (McN.). Au v. 37. ἐκ n'était pas mal rendu par *de* (*k*) pour le sens, d'autant qu'il n'est pas question d'aveux au jour du jugement, mais d'examen des anciennes paroles.

Nous devions expliquer le contexte de Mt. Mais on doit noter que, au v. 37, Jésus s'adresse à un auditeur, sur un tout autre ton que lorsqu'il parlait aux vipères. Et une parole inutile est un bien léger grief à côté de leur calomnie. Il semble donc que les deux versets avaient été prononcés par Jésus en vue de personnes auxquelles il proposait son idéal, très élevé, et qu'ils ont été placés ici par Mt. pour compléter le thème des paroles.

38-45. Triste situation de la génération impénitente (Lc. xi, 29. 30. 32. 31; 24-26).

Tous ces versets ne forment qu'un seul groupe, dont le thème est la génération présente, nommée au début (39) puis à la fin (45), comme par une *inclusio* ou point final, et deux fois dans le corps du discours. L'occasion est la demande d'un signe. La génération qui n'aura pas profité du signe de Jonas sera condamnée, et sa situation est comparée à celle d'un possédé occupé de nouveau par les démons. Lc. et Mt. ont ceci de commun que la demande d'un signe ne vient pas directement des Pharisiens calomniateurs. Mais Lc. a rattaché la comparaison de la rechute au thème de la calomnie, ce qui semblait aller de soi, par l'association d'idées semblables, tandis que Mt. l'a rejetée à la fin, par un parti très réfléchi. C'est un des cas nombreux où Aug. note que les évangélistes pouvaient changer l'ordre des paroles du Seigneur. L'ordre de Mt. a cet avantage d'expliquer le sens de la comparaison de la rechute. Assurément la génération ne s'est pas convertie, et elle n'a donc pas été dans la situation correspondante à celle d'un possédé délivré. En d'autres termes, il n'y a pas d'allégorie. Mais, de même qu'un possédé délivré peut être possédé de nouveau, et alors son état est pire; de même la génération qui n'aura pas compris le signe de Jésus sera dans un plus fâcheux état. Estimer l'ordre de Mt. meilleur, ce n'est pas le juger plus récent, d'autant qu'il est conforme au mode de composition sémitique de finir par où l'on a commencé. C'est ici le cas de deux façons : soit par le v. 45[b] correspondant au v. 39 de l'instruction, soit parce que le thème de la rechute à propos d'un exorcisme répond à l'enthousiasme des foules au v. 23. Nous avons donc une sorte de diptyque : la calomnie réfutée, puis l'instruction donnée à tout le monde. D'ailleurs c'est précisément ce que Lc. a indiqué comme un double thème (xi, 15 s.). La liaison est donc très ancienne, et répond sûrement à la réalité.

38) Malgré la liaison de l'instruction générale au thème de la calomnie, sur

les hommes, ils en rendront compte au jour du jugement; [37] car c'est d'après tes paroles que tu seras déclaré juste, et d'après tes paroles que tu seras condamné ». [38] Alors quelques-uns des scribes et des Pharisiens lui adressèrent la parole, en disant : « Maître, nous voulons voir un signe de toi. » [39] Il leur répondit : « Une génération mauvaise et adultère réclame un signe, et il ne lui sera donné d'autre signe que celui du prophète Jonas. [40] Car de même que Jonas fut dans le ventre du poisson trois jours et trois nuits, ainsi le Fils de l'homme sera dans le cœur de la terre trois jours et trois nuits.

lequel nous venons d'insister, Mt. n'a pas prêté sa question aux mêmes Pharisiens qui venaient d'être mis hors de combat. Après avoir reçu des reproches si vifs, ils n'auraient pas tranquillement demandé un signe. Aussi a-t-il introduit des τίνες qui sont des Scribes et des Pharisiens. ἀπεκρίθησαν ne signifie donc pas qu'ils répondirent, mais qu'ils prirent la parole (sens araméen; cf. *Comm. Mc.* p. 70); cf. *syrsin.* et *cur.* qui ont évité même ענה. La demande d'un signe est dans Mc. VIII, 11 s., mais spécialement d'un signe du ciel, ce qui est refusé. Ce passage eût pu inspirer Mt. XVI, 1 ss. mais non pas celui-ci. On ne peut pourtant pas, dans l'hypothèse des deux sources alternantes, les reconnaître toutes deux dans un même endroit; or, d'après les critiques, Mt. et Lc. dépendent ici des *Logia*. Disons que Ma. a écrit ici d'original.

39) Lc. devait éviter « adultère », épithète de la nation juive coupable, dont l'intelligence suppose la connaissance des prophètes; cf. Osée II et Ez. XXIII. Le titre de prophète donné à Jonas s'explique mieux par la place de son livre dans le Canon des Prophètes que par des prophéties proprement dites.

40) On a prétendu que le verset n'est pas authentique, car il est rédigé expressément d'après les LXX (Jonas II, 1) pour la première partie; ἦν Ἰωνᾶς ἐν τῇ κοιλίᾳ τοῦ κήτους τρεῖς ἡμέρας καὶ τρεῖς νύκτας, avec une sorte de décalque sur le Fils de l'homme, avec le cœur de la terre au lieu du ventre du poisson, et les mêmes trois jours et trois nuits, alors qu'aucun texte des évangélistes n'assigne trois nuits avant la résurrection. Il semble aussi que Justin ne lisait pas ce passage, car après avoir cité le v. 39, il ajoute : « A ces paroles voilées, les auditeurs pouvaient comprendre qu'après sa crucifixion, le troisième jour il ressusciterait » (*Dial.* CVII, 1).

— Mais peut-être Justin a-t-il voulu éviter la difficulté des trois jours et trois nuits. Comment donc supposer qu'un copiste l'aurait créée de gaieté de cœur? Il y a plus, si Mt. avait écrit ce verset de son cru, comme le prétendent un grand nombre de critiques, il est très probable qu'il aurait indiqué expressément la résurrection, qu'il donne seulement à conclure de la limitation du séjour du Fils de l'homme dans le cœur de la terre. Et il aurait écrit : ressuscitera le troisième jour, ou tout au plus après trois jours, sans nommer les nuits. Il semble donc que la tradition a imposé cette formule à Mt. Que Lc. l'ait évitée, cela se comprend, parce qu'elle se réfère à un détail de l'histoire d'Israël. Et il est vraisemblable que le Sauveur a présenté en effet sous cette forme sa

ἐν τῇ καρδίᾳ τῆς γῆς τρεῖς ἡμέρας καὶ τρεῖς νύκτας. 41 ἄνδρες Νινευῖται ἀναστήσονται ἐν τῇ κρίσει μετὰ τῆς γενεᾶς ταύτης καὶ κατακρινοῦσιν αὐτήν· ὅτι μετενόησαν εἰς τὸ κήρυγμα Ἰωνᾶ, καὶ ἰδοὺ πλεῖον Ἰωνᾶ ὧδε. 42 βασίλισσα νότου ἐγερθήσεται ἐν τῇ κρίσει μετὰ τῆς γενεᾶς ταύτης καὶ κατακρινεῖ αὐτήν· ὅτι ἦλθεν ἐκ τῶν περάτων τῆς γῆς ἀκοῦσαι τὴν σοφίαν Σολομῶνος, καὶ ἰδοὺ πλεῖον Σολομῶνος ὧδε. 43 Ὅταν δὲ τὸ ἀκάθαρτον πνεῦμα ἐξέλθῃ ἀπὸ τοῦ ἀνθρώπου, διέρχεται δι' ἀνύδρων τόπων ζητοῦν ἀνάπαυσιν, καὶ οὐχ εὑρίσκει. 44 τότε λέγει Εἰς τὸν οἶκόν μου ἐπιστρέψω ὅθεν ἐξῆλθον· καὶ ἐλθὸν εὑρίσκει σχολάζοντα καὶ σεσαρωμένον καὶ κεκοσμημένον. 45 τότε πορεύεται καὶ παραλαμβάνει μεθ' ἑαυτοῦ ἑπτὰ ἕτερα πνεύματα πονηρότερα ἑαυτοῦ, καὶ εἰσελθόντα κατοικεῖ ἐκεῖ· καὶ γίνεται τὰ ἔσχατα τοῦ ἀνθρώπου ἐκείνου χείρονα τῶν πρώτων. Οὕτως ἔσται καὶ τῇ γενεᾷ ταύτῃ τῇ πονηρᾷ.

44. και *a.* σεσαρωμενον (TH) plutôt que *om.* (SV).

---

mort et sa résurrection, le grand signe donné à cette génération (I Cor. xv, 14 ss.), et méconnu par l'ensemble du peuple juif.

Quant à la difficulté des trois nuits à propos de la résurrection, on notera que trois jours et trois nuits sont une expression toute faite pour désigner trois jours, sans indiquer des jours complets. Nous n'avons qu'à nous en tenir à l'usage ancien. Ainsi dans Esther iv, 16 un jeûne ἐπὶ ἡμέρας τρεῖς νύκτα καὶ ἡμέραν se trouve terminé ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ (v, 1). Ici les mots doivent d'autant moins être pris à la lettre pour l'avenir qu'ils sont calqués sur ce qui précède. La ressemblance sur la durée ne doit pas être serrée de plus près que pour les faits eux-mêmes. C'est une analogie qu'il faut entendre *mutatis mutandis*, comme le ventre du poisson est remplacé par le cœur de la terre, l'épreuve de Jonas par la mort du Christ qui est seulement sous-entendue. L'événement devait mettre toutes choses au point. Aussi le cœur de la terre peut-il très bien signifier le tombeau (*Chrys.* etc.). Kn. objecte qu'un tombeau creusé dans le roc ne va pas si profond; ce seraient les Limbes. Sait-il donc exactement où sont les Limbes? I Pet. iii, 19 n'est pas si précis. Le cœur de la terre répond au ventre du poisson comme séjour de Jonas : nous devrions donc distinguer avec Thomas entre le corps et l'âme de Jésus. Mais ces précisions ne sont plus de l'exégèse. Le texte suggère seulement la mort et la sépulture de Jésus, durant un temps très court, puis un retour à la vie qui aurait dû paraître aux Juifs, comme le cas de Jonas aux Ninivites, un miracle éclatant auquel il fallait répondre par la pénitence. « Le cœur de la terre » ne se trouve pas dans la Bible, mais le cœur de la mer dans Ez. xxvii, 4, est le domaine de Tyr, donc il n'est pas nécessairement très profond; cf. IV Esd. xiii, 25 : *vidisti virum ascendentem de corde maris*.

41 s.) Comme Lc., mais dans un ordre différent, et plus naturel, puisque le

41 Les hommes de Ninive se lèveront au jugement avec cette génération, et ils la condamneront; car ils ont fait pénitence à la prédication de Jonas, et il y a ici plus que Jonas. 42 La reine du Midi ressuscitera au jugement avec cette génération, et elle la condamnera; car elle est venue des extrémités de la terre pour écouter la sagesse de Salomon, et il y a ici plus que Salomon. 43 Or l'esprit impur, lorsqu'il est sorti de l'homme, parcourt des lieux arides, cherchant [un lieu de] repos, et il ne le trouve pas. 44 Alors il dit : Je reviendrai dans ma maison, d'où je suis sorti. Et venant, il la trouve vide et balayée et ornée. 45 Alors il s'en va, et il amène avec lui sept autres esprits plus méchants que lui, puis ils entrent et y demeurent, et le dernier état de cet homme devient pire que le premier. Ainsi en sera-t-il aussi de cette génération mauvaise. »

nom de Jonas évoquait le souvenir des Ninivites. A la vérité ils ne s'étaient convertis qu'après le signe, et celui que vient de promettre Jésus est réservé à l'avenir. Mais lui-même avait déjà donné des preuves de sa mission, précisément d'après son argumentation contre les Pharisiens. La transition des deux points de vue est plus aisée dans Lc. où le Christ est le signe.

εἰς τὸ κήρυγμα se comprendrait très bien comme équivalent à un *beth* sémitique; cependant εἰς peut être pour πρός comme dans Herod. III, 52 πρὸς τοῦτο τὸ κήρυγμα (*Deb.* § 207).

43-45) Comme Lc., mais appliqué nettement à la génération présente par 45b, ce qui est en somme l'application la plus naturelle de la petite parabole. Si elle eût eu pour but de prémunir contre le danger des rechutes, elle eût dû faire allusion à la négligence de la personne guérie. Le danger ne vient pas de là, mais de l'énergie redoublée des mauvais esprits. Un instant dérouté par la prédication de Jésus, expulsé de nombreux possédés, Satan fera de nouveaux efforts, et la génération actuelle, si elle n'ouvre pas les yeux et ne se met pas à l'œuvre, est menacée d'un sort pire qu'avant. Il n'est pas nécessaire de supposer qu'elle a déjà été convertie, car il n'y a pas allégorie, mais une simple comparaison, à la vérité inspirée par les circonstances.

43) καὶ οὐχ εὑρίσκει, moins lié que dans Lc., d'où τότε (style de Mt.) au v. suivant.

44) σχολάζοντα, douteux dans Lc., est certain dans Mt.; c'est « inoccupé », cf. καθέδρα σχολάζουσα (JULIEN, *Caes.* 316 c) « une chaire vacante ». S'il y avait allégorie, on pourrait l'interpréter du vide de Dieu. C'est simplement le premier trait de la description : vide, balayée, parée; ce qui semble inviter quelqu'un à s'installer. De crainte cependant d'une nouvelle mésaventure, le démon, qui n'est pas censé sorti de plein gré, amène du renfort, au détriment du pauvre patient. Mieux eût valu pour celui-ci n'être pas délivré. Mieux valait pour les Juifs l'ancien état avec ses imperfections, que la réprobation, conséquence de leur refus en présence du salut qui leur était offert.

45) Mt. ajoute μεθ' ἑαυτοῦ et l'application déjà indiquée : οὕτως... πονηρᾷ.

46 Ἔτι αὐτοῦ λαλοῦντος τοῖς ὄχλοις ἰδοὺ ἡ μήτηρ καὶ οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ εἱστήκεισαν ἔξω ζητοῦντες αὐτῷ λαλῆσαι. 48 ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν τῷ λέγοντι αὐτῷ Τίς ἐστιν ἡ μήτηρ μου, καὶ τίνες εἰσὶν οἱ ἀδελφοί μου; 49 καὶ ἐκτείνας τὴν χεῖρα αὐτοῦ ἐπὶ τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ εἶπεν Ἰδοὺ ἡ μήτηρ μου καὶ οἱ ἀδελφοί μου. 50 ὅστις γὰρ ἂν ποιήσῃ τὸ θέλημα τοῦ πατρός μου τοῦ ἐν οὐρανοῖς, αὐτός μου ἀδελφὸς καὶ ἀδελφὴ καὶ μήτηρ ἐστίν.

46. *om.* δε *p.* ετι (TH) plutôt que *add.* (SV).
47. *om.* avec THS ce verset inséré par Vogels : εἶπεν δέ τις αὐτῷ· ἰδοὺ ἡ μήτηρ σου καὶ οἱ ἀδελφοί σου ἔξω ἑστήκασιν ζητοῦντές σοι λαλῆσαι (cf. Mc. III, 22).
50. ποιηση (THV) et non ποιη (S). — *om.* και *a.* αδελφος (THV) et non *add.* (S).

46-50. Les vrais parents de Jésus (Mc. III, 31-35; Lc. VIII, 19-21).

Sur le texte de Lc. et sa place, cf. *Comm. Lc.*; il n'y a aucune dépendance entre lui et Mt. Comparé à celui de Mc., le texte est, comme à l'ordinaire, moins expressif des réalités concrètes, avec la même doctrine. Le vague de la situation dans Mt. paraît compensé par le synchronisme du début : « pendant qu'il parlait encore ». Mais cette formule est trop fréquente dans Mt. pour être autre chose qu'une transition de style; cf. IX, 18; XVII, 5; XXVI, 47. De plus Jésus parlant *aux foules* semble être dans une maison, d'autant que ceux qui le cherchent sont dehors, et Mt. l'entend bien ainsi, puisque Jésus va sortir de la maison (XIII, 1). Or il n'a pas parlé de cette maison, qui est indiquée dans Mc. III, 20. Il semble donc que cette péricope a été rédigée d'après Mc. Mais elle ne fait pas partie de l'ensemble doctrinal du chapitre, controverses avec les Pharisiens; il nous paraît donc assez probable qu'elle a été retouchée au début sinon ajoutée par le traducteur grec.

46) Jésus pouvait être pressé par la foule dans une maison. Mt. met le pluriel « les foules », selon son usage, mais comment une maison peut-elle contenir des foules? Cependant ἔξω ne peut guère s'entendre : « hors du cercle de ces foules », surtout à cause de la maison de XIII, 1. Il y a donc quelque inégalité de rédaction, causée par le raccord avec Mc. — Le motif des parents est très vague, mais c'est bien ce qui se dit en pareille circonstance : « on veut vous parler ».

47) Ce verset admis par Vogels et Hetz. est rejeté par Ti. H. S, car il manque à ℵBLΓ quatre min. *ff k, syrsin.* et *cur., sa.* — On objecte qu'il a pu être omis à cause de l'homoioteleuton λαλῆσαι. Mais l'étonnant est justement que Mt. ait écrit de cette manière tellement redondante. Un copiste aura repris le v. 46 pour développer le ζητοῦντες dans le sens du v. 48, qui a paru trop concis, mais qui suffisait parfaitement.

48) En pareil cas, il y a toujours quelqu'un qui fait la commission, c'est ici le λέγων. Le τίς, cette fois très bien placé, accuse d'inélégance le τις du v. 47.

49) Le geste d'étendre la main sur les disciples équivaut au regard de Mc. sur ceux qui étaient assis en cercle, avec quelque chose de plus solennel et de plus explicite, qui paraît moins concret.

46 Comme il parlait encore aux foules, voici que sa mère et ses
frères se tenaient dehors, cherchant à lui parler. 47 (Et quelqu'un
lui dit : « Voici ta mère et tes frères qui se tiennent dehors, cher-
chant à te parler ».) 48 Mais lui répondit à celui qui l'informait : « Qui
est ma mère, et qui sont mes frères? » 49 Et étendant sa main sur
ses disciples, il dit : « Voici ma mère et mes frères; 50 car quiconque
fait la volonté de mon père qui est dans le ciel, est mon frère et
ma sœur et ma mère. »

50) Si la petite introduction historique a pu être retouchée d'après Mc., les paroles de Jésus semblent avoir dans Mt. une nuance plus originale par l'expression : « mon père qui est dans les cieux », au lieu de τοῦ θεοῦ (Mc. Lc.).

Sur les frères de Jésus et le sens de ces paroles, cf. *Comm. Mc.*

CH. XIII. LES PARABOLES.

Le chapitre XIII offre le même phénomène que le chap. XII. Il est consacré en entier au même sujet, sauf les derniers versets (53-58). Ce sujet, ce sont les paraboles du règne ou du royaume de Dieu. Il y en a sept : le semeur (1-9), l'ivraie (24-30), le grain de sénevé (31 s.), le levain (33), le trésor (44), la perle (45 s.), le filet (47-50). De plus, après le semeur, une instruction sur le but des paraboles (10-15), avec une félicitation aux disciples (16 s.), l'explication du semeur (18-23), l'explication de l'ivraie (36-43). Mais il faut noter surtout une première conclusion (34 s.) et une seconde conclusion (51 s.).

Mc. a le semeur, l'instruction sur les paraboles, l'explication du semeur, le grain de sénevé et la première conclusion. Mais il a de plus un développement sur le mystère, et ensuite la parabole du grain qui pousse seul (Mc. IV, 21-25; 26-29).

La dépendance de Lc. par rapport à Mc. est établie d'après les raisons ordinaires. Il a, en suivant l'ordre de Mc. sans rien omettre et sans rien ajouter : le semeur, l'instruction sur les paraboles, l'explication du semeur et le développement sur le mystère (VIII, 4-18) : après quoi il passe à autre chose.

Mt. pourrait dépendre de Mc. selon une autre méthode, et c'est l'opinion du très grand nombre des critiques indépendants, si bien que Klost. accepte le verdict de J. Weiss : « Une des preuves les plus décisives de la dépendance de Mt. par rapport à Mc., c'est la manière dont il construit (dans ce cas) avec ampleur sur la base de Mc. » Assurément on n'oserait prétendre que Mt. ait tiré ses sept paraboles des trois de Mc.; on admet qu'il avait une autre source, même pour le sénevé et pour le levain (Lc. XIII, 18-21). Dès lors il devrait à Mc. seulement le semeur et la théorie des paraboles. Mais pourquoi sa seconde source n'aurait-elle pas contenu le semeur, qui paraît avoir été tellement en vedette dans la tradition? Et s'il a emprunté à Mc. sa théorie des paraboles, pourquoi pas le développement sur le mystère? On dit qu'il avait déjà employé ces pensées : mais c'est avouer que la preuve de la dépendance fait défaut.

Elle serait faite si Mt. avait suivi Mc. au risque de se répéter en quelque façon (doublets). Il est cependant un point qui s'expliquerait assez naturellement par la dépendance. Si Mt. n'avait eu Mc. sous les yeux, peut-être n'aurait-il pas coupé son ensemble par sa première conclusion qui répond à la conclusion de Mc. D'autre part, c'est comme une seconde pause avant un changement de place et avant les paraboles réservées aux disciples.

Dans le Commentaire nous insisterons sur les nuances propres à Mt., spécialement quant au but des paraboles.

Mt. ayant si délibérement organisé une journée des paraboles, ce serait ici le lieu de comparer sa manière à celle des docteurs juifs. Ce travail a été fait avec une singulière finesse d'analyse par M. Paul Fiebig, théologien protestant libéral, mais versé dans les études rabbiniques. Son ouvrage : *Die Gleichnisreden Jesu im Lichte der rabbinischen Gleichnisse des neutestamentlichen Zeitalters* (Tübingen, 1912), est plus complet et mieux ordonné que le précédent, *Altjüdische Gleichnisse und die Gleichnisse Jesu* (1904) ; cf. *La parabole en dehors de l'évangile* (*RB.* 1909, p. 198 ss.; 342 ss.) et Buzy, *Introduction aux paraboles évangéliques*, Gabalda, 1912. On sait que Jülicher a prétendu que les paraboles, telles qu'elles sont dans les évangiles, reflètent mal la pensée primitive de Jésus. Il n'aurait prononcé que des paraboles selon le pur thème aristotélicien, parfaitement claires, de façon que pour déterminer celles qui sont authentiques et dans quelle mesure elles le sont, il faudrait éliminer tout ce qui est allégorique, ou qui atténuerait la limpidité d'une seule leçon parfaitement nette. Nous croyons au contraire avec M. Fiebig que pour la forme extérieure les paraboles de Jésus ont la même apparence que les paraboles des rabbins. Des deux parts on a employé des sentences courtes, parfois légèrement énigmatiques, des paraboles proprement dites, quelques-unes par mode de petites histoires, des paraboles mêlées d'allégorie et d'où l'on pouvait tirer plus d'une leçon.

Le style des paraboles, surtout dans Mt., est peut-être ce qui a la nuance sémitique la plus caractérisée, surtout par l'introduction, où l'objet introduit au début n'est pas toujours celui de la parabole, comme lorsque le règne de Dieu est comparé à un homme qui donne un festin, au lieu d'être comparé à ce festin. Le thème se poursuit avec les notes de la parabole sémitique, style assez uniforme, formules stéréotypées, qui semblent redondantes, mais d'autre part concision extrême qui laisse beaucoup à deviner, le paraboliste ne prenant pas la peine de balancer les deux parties, la figure et la réalité. Cependant, même sous le rapport de la forme, les paraboles de Jésus sont beaucoup plus coulantes. Il n'est pas nécessaire pour en comprendre le sens littéral de les paraphraser par des parenthèses, comme Fiebig est obligé de le faire pour celles des rabbins.

La différence est encore plus considérable quant aux sujets traités. Comme Fiebig l'a noté, on trouve chez les rabbins beaucoup de traits spécifiques du judaïsme. « Il y est question de la pratique de la Loi, de contradictions apparentes entre deux textes, de savoir par qui les deux tables de la Loi ont été dressées la première et la seconde fois, de savoir si le ciel a été créé avant la terre, ou réciproquement, de savoir pourquoi les Juifs ont été emmenés en exil précisément à Babylone », etc. (p. 241). En un mot, l'exégèse joue un rôle

si prépondérant, et une exégèse si subtile, disons franchement si peu naturelle et donc si fausse, qu'il est très difficile de pénétrer le sens de ces paraboles, destinées en somme à faire plus de lumière. M. Fiebig reproche avec véhémence aux théologiens de ne pas s'en occuper. Leur vraie raison c'est que cette étude est très ardue. Et cela suffit sans doute pour établir la supériorité incontestable des paraboles de Jésus, qu'on peut comprendre sans avoir en tête tant de textes scripturaires et sans être rompu à des arguties d'école.

Ce n'est pas qu'il n'y ait dans les paraboles rabbiniques des comparaisons ingénieuses, de petites fables bien venues, une manière piquante d'intéresser à des sujets qui quelquefois s'élèvent au-dessus de la normale et touchent à l'âme et à ses destinées.

C'est le thème unique des paraboles de Jésus, qui ont surtout trait au règne de Dieu, tel qu'il le prêchait, et dont il était le principe et l'agent. Pas trace de nationalisme, aucune érudition : l'Écriture fait loi, mais les paraboles n'ont jamais pour but d'en révéler le sens.

On a prétendu que Jésus dépend directement des paraboles rabbiniques, et de telle ou telle en particulier. Mais peut-on seulement affirmer qu'une seule parabole authentique est antérieure à notre ère? Elles n'ont commencé à être écrites qu'au temps d'Aqiba (vers 130 ap. J.-C.), et la rédaction officielle des plus anciennes ne date que du temps de la Michna (vers 200). Le genre a été pratiqué par Hillel, mais les meilleures paraboles connues sont attribuées à Iokhanan ben Zakkaï vers 70 ap. J.-C. Le plus grand nombre n'a pas d'attestation écrite avant le v^e^ ou le vi^e^ siècle. Dans ces conditions nous faisons preuve de crédulité peu exigeante en reconnaissant leur authenticité. Nous comparerons les meilleures à celles de l'Évangile : nulle part on ne peut affirmer une dépendance voulue. C'est dire que nous ne regardons pas non plus les Rabbins comme les imitateurs de Jésus. C'eût été trop contraire à leur esprit de lui emprunter quelque chose. Mais il ne paraît pas improbable que certaines paraboles aient été proposées pour le contredire discrètement ou sournoisement.

Pour éviter des répétitions nous renvoyons pour les preuves de ces principes généraux aux paraboles elles-mêmes. Sur le but des paraboles, cf. après le v. 17. Nous jugeons inutile d'insister sur l'incomparable beauté des paraboles de Jésus. Le raisonnement serait aussi déplacé qu'inutile si le contact ne suffit pas. Quant à leur valeur religieuse, à leur action sur les âmes, le christianisme donne la meilleure réponse par les fruits qu'il en tire. On doit concéder à Jülicher que les Pères ont fort exagéré la part de l'allégorie : mais ce n'est pas par cette exégèse trop subtile que les paraboles touchent le cœur.

CHAPITRE XIII

1 Ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ ἐξελθὼν ὁ Ἰησοῦς τῆς οἰκίας ἐκάθητο παρὰ τὴν
θάλασσαν. 2 καὶ συνήχθησαν πρὸς αὐτὸν ὄχλοι πολλοί, ὥστε αὐτὸν εἰς πλοῖον
ἐμβάντα καθῆσθαι, καὶ πᾶς ὁ ὄχλος ἐπὶ τὸν αἰγιαλὸν εἱστήκει. 3 καὶ ἐλά-
λησεν αὐτοῖς πολλὰ ἐν παραβολαῖς λέγων Ἰδοὺ ἐξῆλθεν ὁ σπείρων τοῦ σπεί-
ρειν. 4 καὶ ἐν τῷ σπείρειν αὐτὸν ἃ μὲν ἔπεσεν παρὰ τὴν ὁδόν, καὶ ἦλθεν τὰ
πετεινὰ καὶ κατέφαγεν αὐτά. 5 ἄλλα δὲ ἔπεσεν ἐπὶ τὰ πετρώδη ὅπου οὐκ εἶχεν
γῆν πολλήν, καὶ εὐθέως ἐξανέτειλεν διὰ τὸ μὴ ἔχειν βάθος γῆς, 6 ἡλίου δὲ
ἀνατείλαντος ἐκαυματίσθη καὶ διὰ τὸ μὴ ἔχειν ῥίζαν ἐξηράνθη. 7 ἄλλα δὲ
ἔπεσεν ἐπὶ τὰς ἀκάνθας, καὶ ἀνέβησαν αἱ ἄκανθαι καὶ ἀπέπνιξαν αὐτά. 8 ἄλλα
δὲ ἔπεσεν ἐπὶ τὴν γῆν τὴν καλὴν καὶ ἐδίδου καρπὸν, ὃ μὲν ἑκατὸν ὃ δὲ ἑξήκοντα

4. ηλθεν τα πετεινα και (T) plutôt que ηλθοντα τα πετεινα (HSV).
7. απεπνιξαν (HV) ou επνιξαν (TS).

1-9. Le semeur (Mc. iv, 1-9; Lc. viii, 4-8).

1) Notez le cas tout à fait exceptionnel où Mt. a deux traits concrets qui manquent à Mc. Jésus vient de sortir de la maison, cette maison dont Mt. parle volontiers (cf. *Introduction,* p. lxxvi s.), et de plus il était d'abord assis sur le bord de la mer, circonstance oiseuse, puisqu'il enseignera de la barque. Quand il s'agit de Mc. nous reconnaissons à ces traits le témoin oculaire, pourquoi pas dans Mt.? Il serait tout à fait contraire à son génie de les avoir ajoutés de parti pris. « En ce jour-là » doit être une date vague, car Mt. aurait-il eu l'intention formelle de placer tant de discours le même jour?

2) Comme Mc., mais moins naïf; dans une barque on est sur la mer, cela va sans dire. Ce point est donc passé sous silence. La situation des auditeurs est rendue élégamment par αἰγιαλόν, qui se dit dans les papyrus du bord des lacs d'Égypte (*MM.*).

3) Plus concis que Mc., mais πολλά convient mieux à Mt. qui a sept paraboles au lieu de trois.

— τοῦ avant σπείρειν (Mc. et Lc. σπεῖραι) avec Lc., indique plus fortement le but.

Parler en paraboles est assurément très sémitique; cependant on peut rapprocher Plat. *Rep.* 378 d; les aventures des dieux οὔτ' ἐν ὑπονοίαις πεποιημένας

[1]En ce jour-là, Jésus, sorti de la maison, était assis au bord de la mer. [2]Et des foules nombreuses se rassemblèrent auprès de lui, si bien qu'il monta dans une barque et s'assit, et toute la foule se tenait sur le rivage. [3]Et il leur dit beaucoup de choses en paraboles, disant : « Voici que le semeur sortit pour semer. [4]Et pendant qu'il semait [ses grains], les uns tombèrent le long du chemin, et les oiseaux vinrent et les mangèrent. [5]D'autres tombèrent sur des [endroits] pierreux, où ils n'avaient pas beaucoup de terre, et aussitôt ils levèrent parce qu'ils n'avaient pas de profondeur de terre, [6]et le soleil s'étant levé, ils furent brûlés, et parce qu'ils n'avaient pas de racine, ils se desséchèrent. [7]D'autres tombèrent sur les épines, et les épines montèrent et les étouffèrent. [8]D'autres tombèrent sur la bonne terre, et donnèrent du fruit, l'un cent, et l'autre

« ni si elles ont été composées comme des allégories » (cité par REGARD, *Prépositions*... p. 236).

4 ss.) Mc. n'a pas nommé la semence, et l'a désignée par un neutre singulier, jusqu'au v. 8 où il a dû mettre le pluriel parce qu'il y avait plusieurs catégories. Mt. a mis toujours le pluriel, ce qui est plus conséquent. Lc. a nommé la semence, mais a passé au neutre sing. de Mc., sans y renoncer, car dans son dernier cas il n'y a pas de catégories.

4) Plus élégant que Mc. par l'omission de ἐγένετο et du troisième καί au moyen du participe ἐλθόντα, ce qui supprime la parataxe sémitique.

Les oiseaux mangent un peu partout, mais surtout le long du chemin où le grain est plus en évidence. Luc ne s'est pas contenté de cette nuance, et a ajouté κατεπατήθη.

5) Dans Mt. τὰ πετρώδη au pluriel, en harmonie avec le pluriel de la semence.

6) ἡλίου... gén. abs. propre à Mt. Mais la ressemblance avec Mc., — comparée à la manière vague de Lc., — indique une dépendance littéraire ou une tradition très ferme.

7) ἐπί au lieu de εἰς est à peine une nuance; une fois étouffée, la semence ne pouvait donner de fruit comme Mc. l'avait noté expressément.

8) Plus concis que Mc., mais l'ordre de Mc. 30, 60, 100, est incontestablement plus naturel; Mt. n'a pas dû le retourner à dessein pour suivre l'ordre de dignité, car toute la parabole est conçue dans l'ordre du moins bon au meilleur. ὃ μέν etc. répond à ἕν dans Mc., en remplaçant une tournure sémitique par une grecque. En somme, on ne peut guère concevoir que Mc. ait écrit de la sorte s'il avait eu Mt. sous les yeux, et beaucoup de traits de Mt. s'expliqueraient bien au contraire comme une mise au net de Mc. Mais certains éléments de Mt. au début et à la fin supposent une autre source, c'est-à-dire que le Semeur faisait partie du même ouvrage que les autres paraboles. Peut-être l'importance du semeur dans la tradition rend-elle compte de la ressemblance entre Mc. et Mt., peut-être le traducteur de Ma. y est-il pour quelque chose.

ὁ δὲ τριάκοντα. 9 Ὁ ἔχων ὦτα ἀκουέτω. 10 Καὶ προσελθόντες οἱ μαθηταὶ εἶπαν αὐτῷ Διὰ τί ἐν παραβολαῖς λαλεῖς αὐτοῖς; 11 ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν Ὅτι ὑμῖν δέδοται γνῶναι τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν, ἐκείνοις δὲ οὐ δέδοται. 12 ὅστις γὰρ ἔχει, δοθήσεται αὐτῷ καὶ περισσευθήσεται· ὅστις δὲ οὐκ ἔχει, καὶ ὃ ἔχει ἀρθήσεται ἀπ' αὐτοῦ. 13 διὰ τοῦτο ἐν

10-17. Double but des paraboles (Mc. iv, 10-12; Lc. viii, 9 s.).

10) προσελθόντες est l'indice du peu d'importance que Mt. donne aux situations concrètes. Jésus étant dans la barque, comment les disciples pouvaient-ils s'approcher de lui? A-t-il pensé à des compagnons dans la barque, comme viii, 23? Mais ils ne pouvaient être nombreux et ils étaient déjà groupés par le fait même. C'est donc une simple indication d'aparté, moins nette que celle de Mc., et que Mt. emploie très fréquemment de ceux qui viennent parler à Jésus (προσέρχομαι environ 53 fois, 6 fois dans Mc., 11 fois dans Lc.). — Mt. devant développer la réponse de Jésus, a rédigé la question en vue de cette réponse, se réservant d'amener autrement l'explication de la parabole aux disciples eux-mêmes. Comme ils ne prétendent pas avoir compris, ils auraient pu dire ἡμῖν au lieu de αὐτοῖς, mais ils comptent sans doute sur une explication. La parabole leur sera donc utile. Aussi ils demandent : pourquoi en proposer aux autres qui ne peuvent comprendre? Le pluriel s'imposait; ἐν παραβολαῖς puisque la question était devenue une question de principe.

11) La réponse avec ὅτι, qui fait mieux ressortir que c'est une réponse, est formulée par un contraste contradictoire, δέδοται, — οὐ δέδοται, beaucoup plus net que la formule de Mc. suivi par Lc. D'ailleurs le sens est le même. La tradition est donc très ferme sur ce point. Dans son enseignement, du moins en ce qui regarde les mystères du règne de Dieu, Jésus réserve la lumière à ses disciples. Les autres pourront donc savoir quelque chose du règne de Dieu, et c'est pour cela qu'il propose les paraboles, mais il ne leur est pas donné d'en connaître les mystères. Mt. comme toujours dit seul règne ou royaume « des cieux » et comme Lc. il met le pluriel τὰ μυστήρια au lieu du singulier, avec γνῶναι, tandis que dans Mc. le mystère lui-même est donné. Comme il s'agit, même dans Mc., d'un enseignement, il n'y a qu'une nuance. Le pluriel ne se trouve que dans I Cor. iv, 1; xiii, 2; xiv, 2. Il est donc très voulu ici, et le plus probable est que Lc. et Mt. ont une tradition commune qui pourrait bien être la plus authentique.

C'est le mode traditionnel chez les Juifs. Le mot רָז pl. רָזִין, qu'on dit d'origine persane, signifie un secret impénétrable, que Dieu seul peut révéler (Dan. ii, 28.29.47). C'est donc une chose qu'il est précieux de connaître, mais que les païens ne connaissent pas : οὐκ ἔγνωσαν μυστήρια αὐτοῦ (Sap. ii, 22). On pourrait concevoir qu'un secret une fois révélé soit transmis à un autre, confié. C'est le sens de Mc. Mais on ne le trouve dans l'A. T. qu'au sens de rite secret : παρέδωκεν... μυστήρια καὶ τελετάς (Sap. xiv, 15), où le père de famille confie à ceux qui dépendent de lui un rite particulier domestique. Tout en conservant au mot μυστήριον son sens de secret, Paul incline à le considérer comme un dessein de Dieu mis à exécution et qui a de la sorte une existence

soixante, et l'autre trente. [9]Que celui qui a des oreilles écoute. »

[10]Et les disciples s'étant approchés lui dirent : « Pourquoi leur parles-tu en paraboles » ? [11]Or il répondit et dit : « Parce qu'il vous a été donné de connaître les mystères du règne des cieux, mais à ceux-ci cela n'a pas été donné. [12]Car celui qui a, on lui donnera, et il sera dans la surabondance; mais celui qui n'a pas, même ce qu'il a lui sera enlevé. [13]Et donc je leur parle en paraboles, parce

objective (Eph. III, 9; Col. I, 26 s.). C'est, semble-t-il, dans ce sens que le prend Mc., sens mystique, si l'on peut dire, et plus théologique, donc dérivé. Je crois savoir bien expliqué le sens de Mc. dans le *Comm.* de IV, 11, mais il m'est impossible aujourd'hui de le regarder comme primitif. Le N. T. n'a pas fait allusion aux mystères païens dont parlait la Sagesse (XIV, 23). — L'influence de Paul sur Mc. pourrait se reconnaître aussi au mot ἔξω (I Cor. V, 12.13; Col. IV, 5; I Thess. IV, 12).

12) cf. Mt. XXV, 29, où le contexte est excellent. Dans les deux passages de Mt. la surabondance résultant du don est exprimée. A part cette nuance, l'idée est la même dans Mc. IV, 25 (Lc. VIII, 18), où le proverbe est placé plus loin. On pourrait donc soutenir qu'il s'explique mieux dans le contexte de Mc. et de Lc. Cela est même si certain que nous le regardons dans Mt. comme une sorte de parenthèse. La suite du v. 11 est au v. 13, exactement comme dans la suite de Mc. et de Lc. — Nous sommes très porté à croire que ce passage a été transporté ici par un copiste, qui l'a pris à XXV, 29. Mais si c'est Mt. lui-même qui a fait ce transfert, on supposera que ce v. 12 a pour but de faire pressentir une conséquence future de la pénurie constatée au v. 11 par οὐ δέδοται. Le proverbe exprime cette triste constatation : dans le monde, on donne au riche, alors qu'il a déjà bien assez; on arrache au pauvre le peu qu'il a. Rien de plus contraire à l'esprit de Jésus. Si donc il suppose l'application du proverbe dans l'ordre surnaturel, c'est, — ainsi que dans XXV, 29, — en suite d'une faute qui rend la pénurie volontaire et coupable. Le châtiment consistera à enlever à celui qui n'a rien le peu qu'il a; ce n'est donc pas une allusion à la proposition des paraboles, qui n'enlève rien. S'il faut prendre cette privation à la lettre, c'est plutôt (*Hilaire, Schanz, Kn.*) le retrait des anciennes faveurs. En rejetant le Christ, les Juifs perdront même l'avantage de la révélation faite à Abraham et à Moïse. — Mais on pourrait aussi penser (à cause de γάρ) que le proverbe vient ici surtout pour sa première partie : les disciples ayant éprouvé le désir de participer au royaume de Dieu recevront même la connaissance des mystères. La deuxième partie du proverbe, ne venant que comme le complément obligé de la première, n'aurait pas une application littérale de privation, et serait seulement représentée par οὐ δέδοται. Le caractère même de la formule indique qu'elle doit être entendue *cum grano salis*, car, à proprement parler, à qui n'a rien, on n'enlève rien, ou comme dit le proverbe arabe : Aucun cavalier ne peut dépouiller un homme nu. On cite Juvénal (III, 208 s.) : *Nil habuit Codrus, quis enim negat : et tamen illud Perdidit infelix totum nihil.*

13) Dans Mt. Jésus dit clairement qu'il emploie les paraboles non pas : *afin*

παραβολαῖς αὐτοῖς λαλῶ, ὅτι βλέποντες οὐ βλέπουσιν καὶ ἀκούοντες οὐκ ἀκούουσιν οὐδὲ συνίουσιν· 14 καὶ ἀναπληροῦται αὐτοῖς ἡ προφητεία Ἡσαίου ἡ λέγουσα

Ἀκοῇ ἀκούσετε καὶ οὐ μὴ συνῆτε,
καὶ βλέποντες βλέψετε καὶ οὐ μὴ ἴδητε.
15 ἐπαχύνθη γὰρ ἡ καρδία τοῦ λαοῦ τούτου,
καὶ τοῖς ὠσὶν βαρέως ἤκουσαν,
καὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτῶν ἐκάμμυσαν·
μή ποτε ἴδωσιν τοῖς ὀφθαλμοῖς
καὶ τοῖς ὠσὶν ἀκούσωσιν
καὶ τῇ καρδίᾳ συνῶσιν καὶ ἐπιστρέψωσιν,
καὶ ἰάσομαι αὐτούς.

16 ὑμῶν δὲ μακάριοι οἱ ὀφθαλμοὶ ὅτι βλέπουσιν, καὶ τὰ ὦτα ὑμῶν ὅτι ἀκουουσιν. 17 ἀμὴν γὰρ λέγω ὑμῖν ὅτι πολλοὶ προφῆται καὶ δίκαιοι ἐπεθύμησαν ἰδεῖν ἃ βλέπετε καὶ οὐκ εἶδον, καὶ ἀκοῦσαι ἃ ἀκούετε καὶ οὐκ ἤκουσαν.

que les gens ne voient pas, mais : *parce que* tout en écoutant ils ne comprennent pas. Et il ne faut pas oublier qu'il parle des mystères. Les paraboles seront encore très utiles pour comprendre les conditions du règne de Dieu.

— ὅτι après διὰ répond exactement à la question διὰ τί : Jésus parle en paraboles parce que les Juifs n'ont pas compris et ne comprendraient pas un enseignement plus clair, — dont ils se sont d'ailleurs rendus indignes. Les paroles font allusion à Is. VI, 14, qui va être cité textuellement. La forme est encore plus paradoxale que dans Mc. : « voyant ils ne voient pas », c'est-à-dire ils ne veulent pas voir, ils n'appliquent ni leurs yeux ni leurs oreilles.

14 s.) Mt. seul. Il n'y a pas ἵνα πληρωθῇ comme lorsque Mt. parle pour son compte, et qui pourrait s'entendre soit du présent, soit de la conduite de Jésus à l'avenir (cf. XII, 17), mais, dans la bouche de Jésus, ἀναπληροῦται : c'est dès maintenant que l'oracle est réalisé, et la prophétie est appliquée non à l'effet des paraboles, mais à la cause pour laquelle Jésus parle en paraboles. Le texte *in extenso* confirme ce qu'a dit le v. précédent qui en avait résumé la doctrine. Mt. est donc très conséquent dans son dessein de mettre en relief la faute des Juifs. Le texte est d'après les LXX, Is. VI, 9. 10; cf. Jo. XII, 39. 40.

D'après l'hébreu : « Écoutez bien, et ne comprenez pas; voyez bien, et ne connaissez pas! Endurcis le cœur de ce peuple, et bouche ses oreilles, et colle ses yeux; de peur qu'il ne voie de ses yeux, et n'entende de ses oreilles, que son cœur ne comprenne, qu'il se convertisse et soit guéri »! Il semble qu'en citant d'après les LXX Mt. ait adouci le sens de l'hébreu; le futur et le passé au lieu de l'impératif diminuent la causalité divine. Mais les Septante ne pouvaient guère procéder autrement en présentant cette harangue sémitique à des Grecs. Dieu fait choix d'Isaïe pour tenter un dernier effort auprès de son peuple. Mais sachant d'avance que tout sera inutile, il lui dit : Va les endurcir,

qu'ils voient sans voir et entendent sans entendre et sans comprendre; [14]et en eux s'accomplit la prophétie d'Isaïe qui dit :

> Vous entendrez bien, et vous ne comprendrez pas,
> et vous verrez bien, et vous ne saurez pas.
> [15]Car le cœur de ce peuple s'est épaissi,
> et ils ont fait la sourde oreille
> et ils ont à demi fermé les yeux;
> pour ne pas voir de leurs yeux
> et ne pas entendre de leurs oreilles,
> et ne pas comprendre par le cœur et se convertir,
> et [alors] je les aurais guéris.

[16]Quant à vous, heureux vos yeux, parce qu'ils voient, et vos oreilles, parce qu'elles entendent. [17]Car, en vérité je vous le dis, beaucoup de prophètes et de justes ont désiré voir les choses que vous voyez, et ils ne les ont pas vues, et entendre les choses que vous entendez, et ils ne les ont pas entendues.

va les perdre! et dis-le leur bien! C'est le langage de l'amour, un suprême appel de la miséricorde : voilà donc où vous allez! Vous m'obligez à renoncer à tout ce que je souhaite, vous guérir! Cette *deprecatio* passionnée étant présentée dans Mt. comme un fait type de l'avenir, le mode des LXX convenait beaucoup mieux et même seul. Même la version syriaque a rendu le v. 15 par le passé. Il est peu probable que N. S. ait cité les Septante. Si Mt. avait ajouté la citation comme une explication du v. 13, il n'aurait certes pas dépassé les limites permises alors à l'historien le plus consciencieux. — μή ποτε (LXX) est une traduction trop littérale de l'hébreu, et convient moins après les aoristes qu'après les impératifs de l'hébreu, car il est plus naturel de dire : « colle leurs yeux, de peur qu'*ils* ne voient ». — que de dire : « ils clignent des yeux de peur qu'*ils* ne voient » ; ἐκάμμυσαν a passé pour l'aor. avec syncope de καταμύω, mais l'existence de καμμύω est confirmée par le blâme de Phrynichus (*MM*).

16) Le contexte est excellent, avec le double contraste de voir et d'entendre. Dans Lc. x, 23. 24 il n'est question que de la vue et des choses présentes au v. 23, mais le v. 24 a aussi l'audition, qui devait être en parallèle dès le début. Mt. devait souligner par δέ l'opposition entre les Juifs et les disciples.

17) A peu près comme Lc., avec en plus ἀμήν qui est sûrement original, mot hébreu souvent évité par Lc., et δίκαιοι au lieu de βασιλεῖς. Harnack veut que βασιλεῖς soit le terme de Q, changé par Mt.; mais les justes sont associés aux prophètes dans x, 41, texte qui a bien l'air d'être sous sa forme primitive. Les rois n'étaient pas, comme les prophètes et les justes, qualifiés par leur titre même pour le désir de voir l'avènement du règne de Dieu. Probablement Lc. aura pensé aux psaumes après les prophètes (xxiv, 44) et à David leur auteur.

On prétend que Mt. a délibérément remplacé le reproche aux Apôtres (Mc. iv,

13) par un éloge. Mais son éloge fait partie du tissu de sa péricope, en harmonie avec le début de Mc. lui-même.

Note sur le but des Paraboles d'après Mt. et d'après Mc.

Il semble que dans Mt. le chapitre des paraboles sur le règne de Dieu est comme le pendant du discours sur la montagne. D'abord Jésus avait parlé aux foules ouvertement, leur expliquant ce qu'il était venu faire : donner à la Loi de Moïse sa perfection. Mais le peuple, du moins lorsqu'il subissait l'empire de ses chefs religieux, ne s'était pas soumis de bon cœur à sa doctrine. Le moment était venu de faire un choix, ou plutôt il était déjà fait, celui des Douze, auxquels se joindraient d'autres disciples. A ceux-là ils révélerait le secret du règne de Dieu; aux autres il le proposerait en paraboles. Ces derniers n'étaient donc pas exclus. Le choix des paraboles permettait de donner à tous un certain enseignement sur le règne de Dieu, qui pouvait devenir plus clair aussitôt qu'on entrait résolument dans le groupe des disciples. Cette distinction est si bien fondée sur les quatre évangélistes, spécialement sur ce que les synoptiques disent de ces paraboles, qu'on ne saurait sans un scepticisme de mauvais aloi révoquer en doute une intention de Jésus. Tout ce qu'on peut dire, c'est que le plan même de Mt., qui procédait par compartiments ou catégories, prête à la journée des paraboles une apparence un peu systématique dont on ne trouve pas trace dans Lc. Il serait contraire aussi au texte de Mc. de fixer un moment où les paraboles ont pris naissance, et dans un dessein déterminé. En fait le Sauveur a parlé en paraboles dès le début, et les paraboles postérieures de Lc. ne sont pas les moins claires, il s'en faut. Si la foule a montré d'abord plus d'enthousiasme, elle a eu des retours d'extrême attachement à la parole de Jésus. La vie dans ses manifestations concrètes, surtout des sentiments de la foule, ne procède pas avec une entière rigueur. Mais en groupant les faits pour les mettre à un moment donné dans une certaine perspective, on en éclaire mieux le sens. C'est ce qu'a fait Mt.; encore n'a-t-il exposé sa doctrine qu'à propos des paraboles sur le règne de Dieu. Le but est donc celui-ci : le peuple est trop mal disposé pour faire son profit d'un enseignement clair; il voit sans comprendre. Il faut donc réserver à quelques-uns ces clartés décisives, sans renoncer à une instruction générale qui aura encore son utilité.

Mais il pouvait arriver ceci, que le peuple qui avait fermé les yeux à la lumière prendrait encore moins de goût à l'enseignement des paraboles, destinées à l'éclairer, mais toujours obscures par quelque endroit, tant que l'application n'était pas déterminée. Si l'on considérait ce fâcheux résultat dans les desseins de Dieu, il fallait bien concéder qu'il avait été voulu de lui, puisque Jésus avait choisi ce genre des paraboles. On se trouve ici en présence de ses insondables desseins. C'est la pensée exprimée dans Mc. (IV, 11 s.). Elle n'est pas en contradiction avec celle de Mt. Elle s'arrête moins à la considération du libre arbitre qu'à celle de la souveraine volonté de Dieu.

De sorte que la manière dont les choses sont présentées dans Mt. met plus en relief la responsabilité humaine, mais ce n'est pas une raison de conclure que c'est la nuance la moins rapprochée des paroles de Jésus, ou la moins ancienne écrite dans la tradition.

La plupart des critiques prétendent, il est vrai, que Mt. a adouci et atténué de parti pris la rigueur de la finalité du texte de Mc. Jésus ne parle plus en

paraboles pour qu'on ne voie pas, mais parce qu'on ne voulait pas voir. La dépendance de Mt. leur paraît résulter aussi de quelques observations littéraires. Le κατὰ μόνας de Mc. IV, 10 a été remplacé par le banal προσελθόντες. Le verset 12 de Mt. ne convient pas au contexte, et n'est que le v. IV, 25 de Mc. déplacé. Le « mystère donné » est une forme plus originale que « connaître les mystères ».

Nous avons vu au contraire dans le commentaire que « le mystère » pourrait bien plutôt être une expression empruntée à Paul. — Le v. 12 de Mt. ne paraît hors du contexte que dans sa seconde partie. C'est un proverbe qui est pris tel quel, et qui ne s'applique pas à la situation par chacun de ses termes; mais le début du moins est en situation, et enfin, s'il est emprunté, il l'a été à Mt. XXV, 29, non à Mc. — προσελθόντες n'est point une expression très heureuse, mais c'est celle que Mt. a constamment sous la plume. Toute la péricope de Mt. avec son double but des paraboles est parfaitement équilibrée. Absolument parlant, elle eût pu être composée par quelqu'un qui aurait connu Mc., mais il n'y a aucun indice positif de dépendance.

Il y a plus, et il est beaucoup plus vraisemblable que Mc. a rédigé sous l'influence de la tradition de Mt. Son v. 10 conduisait seulement à l'explication de la parabole, au v. 13. Pour cela il y fallait παραβολήν, comme a compris Lc. On a sans doute raison de lire παραβολάς au pluriel avec Hort, Tisch., Hetz., Vogels, d'après ℵBCLΔ *syrsin. boh. sah.* le ms. *Amiatinus*. Mais Lachmann et Soden ont lu τὴν παραβολήν avec les autres mss. grecs, *vg. pes.*, avec des minusc. et les latins ont τίς αὕτη ἡ παραβολή. Ce sont peut-être des corrections. Mais si παραβολάς n'a pas été écrit par un copiste pour se rapprocher de Mt., on peut bien croire que Mc. lui-même n'a mis le pluriel que parce qu'il convenait mieux au but des paraboles, qu'il a inséré en interrompant un peu son fil. On ne peut nier en effet que le v. 11 de Mc. (et le v. 10 de Lc.) ne se comprenne mieux comme une réponse à la question posée dans Mt. qu'à celle posée dans Mc., qui ne peut avoir trait, comme a compris Lc., qu'à l'explication de la parabole du semeur.

D'autres critiques, plutôt conservateurs, de ce que Mt. accuse la responsabilité des Juifs, ont conclu que les paraboles étaient obscures par un parti pris de châtiment. C'est pousser sa pensée trop au noir. Son raisonnement est clair; il fait dire à Jésus : Je parle en paraboles au public, parce qu'il ne leur est pas donné de connaître les mystères; c'est-à-dire je n'expose devant eux que le dehors de la question du règne de Dieu, ce qui se fait opportunément au moyen de paraboles, lesquelles ne révèlent pas sa nature intime, mais le font connaître par des comparaisons avec les choses naturelles. Pourquoi les mystères ne leur sont-ils pas donnés? Parce qu'ils ne veulent pas les comprendre. Cela est-il synonyme de dire : Je choisis un genre obscur pour les punir de n'avoir pas voulu comprendre quand je parlais clairement? Jésus n'avait pas encore abordé *ex professo* le thème du règne de Dieu; il ne l'avait donc pas expliqué plus ouvertement. Il ne parlera pas désormais moins clairement à la foule ni aux Pharisiens, plus coupables qu'elle; rien n'est changé dans sa méthode, mais abordant un sujet particulièrement mystérieux, il inaugure un enseignement plus approfondi, réservé à ses disciples. Les paraboles ne sont pas un châtiment mais un genre inférieur, surtout par rapport à ce thème, et la foule n'a pas mérité davantage.

18 Ὑμεῖς οὖν ἀκούσατε τὴν παραβολὴν τοῦ σπείραντος. 19 Παντὸς ἀκούοντος
τὸν λόγον τῆς βασιλείας καὶ μὴ συνιέντος, ἔρχεται ὁ πονηρὸς καὶ ἁρπάζει τὸ
ἐσπαρμένον ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ· οὗτός ἐστιν ὁ παρὰ τὴν ὁδὸν σπαρείς. 20 ὁ δὲ
ἐπὶ τὰ πετρώδη σπαρείς, οὗτός ἐστιν ὁ τὸν λόγον ἀκούων καὶ εὐθὺς μετὰ χαρᾶς
λαμβάνων αὐτόν· 21 οὐκ ἔχει δὲ ῥίζαν ἐν ἑαυτῷ ἀλλὰ πρόσκαιρός ἐστιν, γενο-
μένης δὲ θλίψεως ἢ διωγμοῦ διὰ τὸν λόγον εὐθὺς σκανδαλίζεται. 22 ὁ δὲ εἰς

22. *om.* τουτου *p.* αιωνος (TH) plutôt que *add.* (SV).

Si nous revenons sur ce point, c'est que le R. P. Buzy après tant d'autres appuie surtout sur saint Matthieu (XIII, 11-15) sa thèse : « Les Paraboles étaient donc, en premier lieu, un châtiment. Mais qu'y avait-il en elles qui impliquât une pénalité? Disons-le résolument : c'est leur *obscurité*. » (*Introduction aux paraboles évangéliques*, p. 370.) Le plus étrange est que le R. P. Buzy sait très bien distinguer les paraboles du lac et celles qui ont suivi. Les premières ont un caractère de pénalité qui les rend obscures. Les autres veulent instruire : « Ainsi donc, ses Paraboles aux Pharisiens ne sont qu'une nouvelle tentative de miséricorde » (p. 409). Châtiment pour la foule, miséricorde envers les Pharisiens : qui ne voit là une conséquence intolérable du système? Aussi le R. P. conclut-il enfin : « Mais, au-dessus de tous ces changements, de toutes ces adaptations, un mot domine qui les régit et les explique tous : la *miséricorde* » (p. 413). C'est bien ce que nous avons toujours pensé.

18-23. Explication de la parabole du semeur (Mc. IV, 13-20; Lc. VIII, 11-15).

Mt. est le seul à nommer la parabole « du semeur ». Mais le semeur n'y joue pas un plus grand rôle. En revanche il s'abstient de dire dès le début que la semence est la parole, mais cela est supposé dans le premier cas (19). Selon les règles précises de la parabole, il faudrait dire : la semence, dans tel terrain, nous fait comprendre ce qu'est la parole dans telles circonstances. Et c'est ce qu'a fait Lc. dans les deux derniers cas. Mais au début il confirme en partie l'étrange tournure de Mc. qui introduit l'être humain à la place de la semence dans l'élément parabolique, c'est-à-dire que l'explication pénètre dans la parabole elle-même. Cette négligence est d'ailleurs dans la manière sémitique. Un exemple tout semblable dans IV Esd. VIII, 41 : *Sicut enim agricola serit super terram semina multa et plantationis multitudinem plantat, sed non in tempore omnia quae seminata sunt salvabuntur, sed nec omnia quae plantata sunt radicabunt, sic et* QUI IN SAECULO SEMINATI SUNT *non omnes salvabuntur* (cité par Fiebig, *Die Gleichnisreden*... p. 42).

Cela est d'ailleurs moins choquant dans l'explication que si c'eût été le cas dans l'exposé de la parabole. Seulement, tandis que Mc. emploie toujours le pluriel : οὗτοι.... etc., Mt. met toujours le singulier ὁ.... σπαρείς etc. — Dans les trois, le sens est le même, et parfaitement clair : de même que les destinées du grain dépendent de la nature du sol, de même les destinées de la parole dépendent des dispositions des auditeurs. Entendre est une condition nécessaire

18 Vous donc, écoutez la parabole du semeur.

19 Quiconque entend la parole du règne et ne comprend pas, le Malin vient et ravit ce qui a été semé dans son cœur : c'est celui qui a été semé le long de la route. 20 Celui qui a été semé sur les [endroits] pierreux, c'est celui qui entend la parole et aussitôt la reçoit avec joie; 21 mais il n'a pas de racine en lui-même, mais est mobile; s'il arrive une tribulation ou une persécution à cause de la parole, aussitôt il se scandalise. 22 Celui qui est semé dans les épines,

mais ne mène à rien sans les bonnes dispositions qui triomphent des obstacles. Le semeur a fait son devoir; aux auditeurs à faire le leur. Cette leçon générale eût pu suffire, mais il n'était pas sans intérêt pour les auditeurs de leur signaler la nature des obstacles. Et si Jésus n'avait voulu donner qu'une leçon générale, pourquoi distinguer les quatre cas? L'explication qu'il donne est si bien en harmonie avec les traits de la parabole qu'on peut dire qu'elle a été conçue dans ce dessein. Rien ne suggère qu'il faille aller plus loin, et supposer que les catégories d'auditeurs étaient des groupes sociaux distincts que Jésus eût pu désigner par leur nom. Les Pharisiens, d'après M. Bugge, seraient le premier groupe; mais les premiers auditeurs ne sont-ils pas des esprits légers, peu préoccupés des choses divines? Il n'est donc pas indiqué de poursuivre ces allégories prétendues.

18) Le contexte est excellent : « Vous donc, puisque cela vous a été donné ». Dans Mc. il n'y a pas un reproche, qui serait hors de saison, puisque les disciples avaient humblement demandé la lumière, mais une pointe agréable d'humour qui cependant n'avait pas sa place dans Mt. après la déclaration solennelle des vv. 16 et 17.

19) L'anacoluthe est un peu forte, et comme 19ª se termine par αὐτοῦ, on doit sans doute y reconnaître la tournure sémitique du *casus pendens* suivi du pronom possessif. Le traducteur grec a pensé améliorer en mettant le gén. qui fait figure de gén. absolu, d'ailleurs incorrect. — Mt. nomme ici la parole, comme objet de la parabole, et ajoute du règne, pour ranger le semeur dans la même catégorie que les autres paraboles du chapitre, et parce qu'il s'agit en effet des mystères du règne. Il ajoute aussi μὴ συνιέντος, ce qui rappelle la citation d'Isaïe au v. 14. — Le πονηρός ici est Satan, mais non au v. 38 ni VI, 13 (Lc. XI, 4). — Mc. et Lc. ont l'ordre naturel. D'abord l'objet à expliquer, puis l'explication. Mt. a débuté par la situation morale et finit par la figure. On s'explique ainsi, mieux que dans Mc., qu'il ait mis οὗτος — σπαρείς non pour désigner le grain, mais l'homme semé, c'est-à-dire l'homme comparé au grain semé. En effet οὗτος ne peut être ὁ σπόρος, nommé par Lc. mais non par Mt. Cette tournure adoptée, il ne s'en écartera plus.

20 s.) Comme Mc. sauf le singulier au lieu du pluriel, et l'emploi des participes; σπαρείς, plus élégant, pour σπειρόμενοι; tandis que ἀκούων est au présent à cause de ἐστιν.

22) Le rythme du sing. continue avec plus de ridigité (ὁ δέ) que les divers

τὰς ἀκάνθας σπαρείς, οὗτός ἐστιν ὁ τὸν λόγον ἀκούων καὶ ἡ μέριμνα τοῦ αἰῶνος καὶ ἡ ἀπάτη τοῦ πλούτου συνπνίγει τὸν λόγον, καὶ ἄκαρπος γίνεται. 23 ὁ δὲ ἐπὶ τὴν καλὴν γῆν σπαρείς, οὗτός ἐστιν ὁ τὸν λόγον ἀκούων καὶ συνιείς, ὃς δὴ καρποφορεῖ καὶ ποιεῖ ὃ μὲν ἑκατὸν ὃ δὲ ἑξήκοντα ὃ δὲ τριάκοντα.

24 Ἄλλην παραβολὴν παρέθηκεν αὐτοῖς λέγων Ὡμοιώθη ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ἀνθρώπῳ σπείραντι καλὸν σπέρμα ἐν τῷ ἀγρῷ αὐτοῦ. 25 ἐν δὲ τῷ καθεύδειν τοὺς ἀνθρώπους ἦλθεν αὐτοῦ ὁ ἐχθρὸς καὶ ἐπέσπειρεν ζιζάνια

23. συνιεις (TH) ou συνιων (SV).

---

pluriels de Mc. Après l'aor. σπαρείς (au lieu de σπειρόμενοι), Mt. a ἀκούων (au lieu de ἀκούσαντες) conservant ainsi son présent qui met en scène au moment même l'objet figuré. Il est plus court que Mc., mais ici il a comme lui καὶ ἄκαρπος γίνεται. Seulement tandis que dans Mc. le sujet est le λόγος, d'après le rythme de Mt. (cf. Lc.) c'est celui qui a été semé (contre *Klost.*). Est-ce un indice qu'il avait lu καὶ καρπὸν οὐκ ἔδωκεν dans Mc. IV, 7, ou bien Mc. a-t-il ajouté ce trait à la parabole d'après l'explication? De même que Mt., Lc. met ici l'équivalent de ce trait qu'il avait aussi omis dans la parabole.

23) Mt. ajoute συνιείς opposition à son μὴ συνιέντος (12). Son singulier semble aboutir à une impasse. Comment distinguera-t-il ceux qui produisent 30, 60, 100? Il faut donc que l'homme grain redevienne le grain, qui est naturellement multiple, et dont une partie ὃ μέν etc. rapporte 100 etc. Nous retombons ici dans la parabole, tandis qu'auparavant nous avions versé dans l'explication. ὃ δέ pourrait passer pour une correction de ἕν, mais il se trouve qu'en fait Mt. reproduit sa tournure du v. 8, comme Mc. sa tournure du v. 8, sans se préoccuper ni l'un ni l'autre de l'embarras de cette expression transposée, dans Mt. après un sing. masc., dans Mc. après un masc. pluriel. ὃς δή (« qui celui-là »; cf. οὗτος δὴ ὁ Σ., « oui, ce Socrate que voici », dans PLAT. Thaeet. 166 *a*), avant ὃ μέν, a paru si dur à D qu'il a mis τότε au lieu de ὃς δή, avec de nombreux latins, tandis que d'autres lisaient καί (aussi *Vg.*), et *syrsin.* les deux! Mt. est aussi demeuré fidèle à son ordre descendant. — Il va sans dire que tout indice de dépendance de Mt. s'évanouirait, si Mc. avait lu ἐν ou εἰς aux vv. 8 et 20.

24-30. LA PARABOLE DE L'IVRAIE DANS LES EMBLAVURES.

Propre à Mt. Sans le dire, Mt. nous met de nouveau en présence des foules (34), n'ayant rien ici de l'instruction sur le mystère de Mc. IV, 21-25 (Lc. VIII, 16-18). — Comme commentaire général, je reproduis ici ce qu'a dit le regretté P. Biever, très bon observateur, qui demeura longtemps au bord du lac de Tibériade (*Conférences de Saint-Étienne*, II (1910-1911), p. 279) : « On est aujourd'hui à peu près d'accord que cette ivraie est le *Lolium temulentum* des botanistes, le *zaouâne* ou *ziouâne* des Arabes, que les paysans de la Transjordane appellent aussi *hélimoun*. ... Avant que les épis ne se montrent, l'œil le plus exercé ne réussira qu'avec peine à distinguer ses feuilles de celles du

c'est celui qui entend la parole, et le souci du siècle, et les délices de la richesse étouffent la parole, et il ne peut faire de fruit. [23]Mais celui qui a été semé sur la bonne terre, c'est celui qui entend la parole et qui comprend, qui fait des fruits et produit l'un cent, l'autre soixante et l'autre trente ». [24]Il leur proposa une autre parabole, disant : « Le règne des cieux pourrait être comparé à un homme qui a semé de bonne semence dans son champ. [25]Or pendant que les hommes dormaient, son ennemi vint, et il sema par-

froment; mais après la formation des épis l'enfant le plus inexpérimenté apercevra aussitôt la différence entre les gros épis de froment et les touffes d'épis effilés de la zizanie. Mais si l'on essayait à ce moment d'arracher l'ivraie, on serait non seulement obligé d'entrer dans les champs et de piétiner sur les épis de froment, mais on risquerait aussi d'enlever une bonne quantité de froment avec l'ivraie dont les racines sont entrelacées avec celles du froment. On attend donc jusqu'à la moisson... Le froment atteignant ordinairement une hauteur plus haute que la zizanie, les paysans, avec leurs faucilles, coupent le blé au-dessus de la zizanie de sorte que les épis de celle-ci ne sont pas touchés. Souvent on entend à cette occasion le maître du champ dire aux moissonneurs : *Erfa'ou iadêkom* « levez vos mains plus haut », ce qui veut dire : ne baissez pas trop la faucille, afin de ne pas couper l'ivraie. De cette manière le froment pur est lié en gerbes. Ordinairement les moissonneurs arrachent déjà l'ivraie au fur et à mesure qu'ils coupent le blé et la jettent en petits tas derrière eux, où elle pourra être brûlée plus tard, ce qui se fait ordinairement, du moins au bord du lac, après que les aires ont été dépouillées et que la paille hachée et le blé sont rentrés. Ce sont les bergers et les gamins qui se chargent de cette besogne. » — C'est avec un jeu de mots, mais d'après une réalité, que *Ber. rab.* p. 28 fin. sur Gen. VI, 11 écrit : אף הארץ זונתה הוו זרעין לה חיטין והיא מפקא זונין C'est-à-dire qu'avant le déluge la terre elle-même forniquait : on y semait du blé, elle produisait de l'ivraie.

24) Une parabole dont l'objet est indiqué est déjà moins obscure; nous savons ici que la parabole aura trait au royaume des cieux. C'est quelque chose. D'ailleurs la formule (cf. *RB.*, 1909, 356), conçue selon l'usage des écoles, ne compare pas le royaume au seul geste du semeur. C'est tout le récit qui sera de nature à faire comprendre par une analogie sensible, comment se justifie la conduite du Seigneur du royaume. — παρέθηκεν comme Ex. XIX, 7; cf. Ex. XXI, 1; Dt. IV, 44. — αὐτοῖς est la foule, d'après le v. 34.

25) Dans les villages de Palestine, il n'est pas rare qu'un homme ait son ennemi particulier, et les vengeances agricoles sont très fréquentes, arbres coupés, moissons brûlées, etc. Le cas de l'évangile n'est pas invraisemblable. Il avait l'avantage de nuire sérieusement sans éveiller la clameur publique qui aurait aussitôt désigné l'ennemi. Durant longtemps on ne se doutera de rien. « Pendant que les hommes dormaient » dit en peu de mots que c'était la nuit, et que personne ne s'est aperçu de rien; ce n'est pas un blâme, car si l'on veille dans les vignes ou même dans les blés avant la vendange et la moisson,

ἀνὰ μέσον τοῦ σίτου καὶ ἀπῆλθεν. 26 ὅτε δὲ ἐβλάστησεν ὁ χόρτος καὶ καρπὸν ἐποίησεν, τότε ἐφάνη καὶ τὰ ζιζάνια. 27 προσελθόντες δὲ οἱ δοῦλοι τοῦ οἰκοδεσπότου εἶπον αὐτῷ Κύριε, οὐχὶ καλὸν σπέρμα ἔσπειρας ἐν τῷ σῷ ἀγρῷ; πόθεν οὖν ἔχει ζιζάνια; 28 ὁ δὲ ἔφη αὐτοῖς Ἐχθρὸς ἄνθρωπος τοῦτο ἐποίησεν. οἱ δὲ αὐτῷ λέγουσιν Θέλεις οὖν ἀπελθόντες συλλέξωμεν αὐτά; 29 ὁ δέ φησιν Οὔ, μή ποτε συλλέγοντες τὰ ζιζάνια ἐκριζώσητε ἅμα αὐτοῖς τὸν σῖτον. 30 ἄφετε συναυξάνεσθαι ἀμφότερα μέχρι τοῦ θερισμοῦ· καὶ ἐν καιρῷ τοῦ θερισμοῦ ἐρῶ τοῖς θερισταῖς Συλλέξατε πρῶτον τὰ ζιζάνια καὶ δήσατε αὐτὰ εἰς δέσμας πρὸς τὸ κατακαῦσαι αὐτά, τὸν δὲ σῖτον συναγάγετε εἰς τὴν ἀποθήκην μου.
31 Ἄλλην παραβολὴν παρέθηκεν αὐτοῖς λέγων Ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν κόκκῳ σινάπεως, ὃν λαβὼν ἄνθρωπος ἔσπειρεν ἐν τῷ ἀγρῷ αὐτοῦ·

30. μεχρι (TSV) plutôt que εως (H) — *om.* τω *a.* καιρω (THV) plutôt que *add.* (S). — συναγαγετε (TSV) et non συναγετε (H).

---

personne ne songe à surveiller des champs semés récemment. — ζιζάνιον vient probablement de l'héb. זוּן, aram. זִוְנָא, quoiqu'il soit difficile d'expliquer la duplication du ζ. Il serait superflu de chercher quelle espèce botanique Jésus a en vue, s'il n'avait désigné très simplement une plante très connue, redoutée des agriculteurs. La parabole prend ainsi son sens concret, sans aucune nuance d'érudition.

26) ἐφάνη, l'ivraie se manifeste pour ce qu'elle était.

27) Les serviteurs s'étonnent, parce que l'ivraie est en quantité extraordinaire. Leur première question ne prouve pas qu'eux-mêmes n'avaient pas été présents aux semailles, mais seulement que le maître y a présidé. Ils attendent une réponse positive, justement parce qu'ils ont été ou ont pu être témoins.

28) Le maître a reconnu l'action d'un homme, qui est donc un ennemi, mais il ne le désigne pas expressément. Sans insister, les serviteurs proposent de remédier au mal. La conversation se tenait dans la maison, où le semeur faisait spécialement figure de οἰκοδεσπότης. Ramasser l'ivraie ne pouvait se faire qu'en l'arrachant.

29) On voit ici que si le fruit avait paru (26), les épis n'étaient pas encore mûrs.

30) Les moissonneurs sont ici d'autres que les serviteurs (cf. Jac. v, 4). Les Bédouins de la Transjordane confient ce soin à des étrangers venus exprès; il est douteux que cet usage ait existé en Galilée; le trait a pu être choisi en vue de l'explication. — Il paraît superflu de faire des gerbes liées avec l'ivraie; peut-être est-ce à cause de son abondance exceptionnelle, ou parce que déjà le sens figuré pénètre dans la parabole : l'ivraie, soigneusement ligotée, ne pourra échapper au feu. — Au lieu de αὐτὰ εἰς δέσμας, Origène (*hom. in Jer.* I, 15 éd. Klost. p. 14) et Épiphane (LXVI, 63) ont lu δέσμας δέσμας, tournure plus sémitique; mais comme cette leçon ne se trouve nulle part, on peut supposer

dessus de l'ivraie au milieu du froment, et s'en alla. [26]Quand l'herbe eut poussé et que le fruit fut noué, alors apparut aussi l'ivraie. [27]Les serviteurs du maître de maison vinrent lui dire : Seigneur, n'as-tu pas semé de bonne semence dans ton champ? d'où vient donc qu'il a de l'ivraie? [28]Il leur dit : Un homme ennemi a fait cela. Les serviteurs lui disent : Alors veux-tu que nous allions la ramasser? [29]Il dit : Non! de peur qu'en ramassant l'ivraie vous ne déraciniez avec elle le froment. [30]Laissez-les croître ensemble jusqu'à la moisson; et au temps de la moisson je dirai aux moissonneurs : ramassez d'abord l'ivraie et attachez-la en bottes pour la brûler, et apportez le froment dans mon grenier. »

[31]Il leur proposa une autre parabole, disant : « Le règne des cieux est semblable à un grain de sénevé, qu'un homme a pris et semé

que c'est un vestige d'une traduction plus littérale de Ma., d'autant qu'Origène continue : καὶ παράδοτε αὐτὰ πυρί, ce qui ne peut passer pour le texte de Mt.

La parabole de l'ivraie occupe dans Mt. la même place que dans Mc. celle du grain qui pousse sans qu'on y mette la main. L'ancienne critique, depuis Strauss jusqu'à B. Weiss, en concluait que Mc. s'était servi de Mt. pour composer sa parabole, mais, depuis Holtzmann, on opinait plutôt que Mt. avait écrit librement d'après Mc. en vue de l'allégorie. Spécialement, B. Weiss prétendait que l'explication donnée par Mt. (36-43) convenait mal à la parabole, avait été tirée d'un ancien écrit apostolique dont Mt. n'aurait pas compris la pointe. Jülicher (II², p. 558 ss.) a parfaitement réfuté ces hypothèses; on peut trouver ses arguments en français dans Loisy (I, 777 ss.). Jülicher a prouvé aussi d'une façon positive que la parabole de l'ivraie (24-30) et son explication (36-43) sont en parfaite harmonie. Nous verrons à propos de l'explication sur quoi il se fonde pour nier l'authenticité de l'une et de l'autre. Depuis Jülicher, MM. Loisy, Klostermann, McNeile admettent que Mt. avait sa source particulière et l'influence de Mc. aurait seulement consisté à lui faire choisir cette place. Comme si elle n'avait pu être indiquée à tous deux par l'analogie avec la première parabole du semeur!

31-32. Le grain de sénevé (Lc. XIII, 18.19; Mt. IV, 30-32).

Lc. n'a pas suivi Mc. quant à la place donnée à cette parabole, et son texte se rapproche davantage de celui de Mt. Mais s'il ne dépend pas de Mc., on doit en dire autant de Mt. Tous deux placent ensuite le levain, absent de Mc. Les critiques inclinent donc (Harn. *Sprüche*, 99) à leur assigner pour source les *Logia* (Q). Nous constatons avec eux l'indépendance de Mt. par rapport à Mc., et nous disons que Mt. a trouvé le morceau dans Ma. Klost. hésite, parce que Mt. pourrait être le texte de Mc. abrégé et rendu plus coulant. Absolument parlant, oui, mais les raisons d'admettre un autre texte d'où dépend aussi Lc. nous offrent ici la preuve qu'un texte en apparence nettoyé peut être un premier jet, plus heureux pour la clarté, sinon pour l'intérêt concret des détails.

32 ὃ μικρότερον μέν ἐστιν πάντων τῶν σπερμάτων, ὅταν δὲ αὐξηθῇ μεῖζον τῶν λαχάνων ἐστὶν καὶ γίνεται δένδρον, ὥστε ἐλθεῖν τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ καὶ κατασκηνοῖν ἐν τοῖς κλάδοις αὐτοῦ. 33 Ἄλλην παραβολὴν ἐλάλησεν αὐτοῖς· Ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ζύμῃ, ἣν λαβοῦσα γυνὴ ἐνέκρυψεν εἰς ἀλεύρου σάτα τρία ἕως οὗ ἐζυμώθη ὅλον. 34 Ταῦτα πάντα ἐλάλησεν ὁ Ἰησοῦς ἐν παραβολαῖς τοῖς ὄχλοις, καὶ χωρὶς παραβολῆς οὐδὲν ἐλάλει αὐτοῖς· 35 ὅπως πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν διὰ τοῦ προφήτου λέγοντος

Ἀνοίξω ἐν παραβολαῖς τὸ στόμα μου,
ἐρεύξομαι κεκρυμμένα ἀπὸ καταβολῆς.

35. *om.* κοσμου *p.* καταβολης (TH) **plutôt que** *add.* **(SV).**

---

31) Formule stéréotypée, débutant exactement comme le v. 24, et continuant sur le même rythme, sans l'interrogation de Mc. et de Lc. On pouvait écrire de la sorte sans y être conduit par le dessein d'éviter une interrogation. Quant à la comparaison du grain de sénevé au règne, il faut l'entendre, comme au v. 24, de toute la comparaison. L'inconvénient est moindre dans Mc., où c'est toute l'histoire qui est comparée. S'il y avait correction de Mt. elle ne serait pas heureuse. Mais cela se trouve aussi dans Lc. avec λαβὼν ἄνθρωπος, et « son champ » (Lc. « son jardin »), qui fait pressentir le domaine de Dieu dans l'explication.

32) ὅ, le neutre, par attraction du neutre qui suit. La croissance est mieux indiquée dans Mc., mais Lc. et Mt. sont beaucoup plus naturels en faisant nicher les oiseaux dans les branches, que sous l'ombre (Mc.) ὑπὸ τὴν σκιὰν αὐτοῦ, trait emprunté à Ez. xvii, 23. — Le trait « plus grand que les légumes » (Mc. en plus « tous ») manque à Lc. qui a pu le juger inutile, mais il avait dû se conserver dans la tradition.

Sur le sens de la parabole, cf. *Comm. Lc.* et *Mc.* — ὅταν δὲ αὐξηθῇ met peut-être légèrement plus en relief la croissance que dans Mc., où elle est d'ailleurs décrite plus longuement. Cet élément de croissance se trouve dans les trois et marque la pointe de la parabole, laquelle n'est donc pas dans le simple contraste du petit au grand. Jésus semble dire : prenez patience, il y faut du temps !

33. Le levain (Lc. xiii, 20. 21).

Cette parabole, dans Lc. comme dans Mt., forme une paire avec la précédente. Lc. est demeuré fidèle à son schème d'interrogation, que cette fois du moins il n'a pas emprunté à Mc. Le texte authentique de Mt. a peut-être coupé très court à la manière rabbinique. *k* a simplement *alia similitudo*, de même *syrsin. cur.* (D om. ἐλάλησεν αὐτοῖς). Le texte court est d'autant plus vraisemblable que quelques-uns ont παρέθηκεν (C *sah.*, etc.) au lieu de ἐλάλησεν.

Le σάτον (dans les LXX seulement Aggée ii, 16 (*bis*), pour traduire סאתא) est la transcription de l'araméen סאתא, mesure qui était le tiers de l'épha, et, d'après Jérôme : *iuxta morem provinciae Palestinae, unum et dimidium modium*

dans son champ; [32]c'est la plus petite de toutes les graines, mais lorsque [le sénevé] a crû, il est plus grand que les légumes et devient un arbre, de sorte que les oiseaux du ciel viennent et font leur nid dans ses branches. »

[33]Il leur dit une autre parabole : « Le règne des cieux est semblable à du levain, qu'une femme a pris et caché dans trois mesures de farine, jusqu'à ce que tout ait fermenté. »

[34]Jésus dit tout cela aux foules en paraboles, et il ne leur disait rien qu'en parabole, [35]afin que fût accompli ce qui avait été dit par le prophète :

> J'ouvrirai ma bouche en paraboles,
> je dirai à haute voix des choses cachées depuis la création.

capiens. Le *modius* égalant 8 litres 754, cela fait une quantité de farine qui dépasse de beaucoup l'ordinaire des ménagères. C'était cependant le cas lorsqu'on voulait bien faire les choses; cf. Gen. XVIII, 6; et pour l'épha ou triple séah, cf. Jud. VI, 19; I Sam. I, 24. Une grande quantité était ici en situation.

Sur le sens cf. *Comm. Lc.*

34-35. L'ENSEIGNEMENT EN PARABOLES POUR LA FOULE (cf. Mc. IV, 33. 34).

La conclusion de Mc. achève ici ce qui était relatif à l'enseignement en paraboles. Elle distingue donc un enseignement public, où chacun prenait ce qu'il pouvait, et les explications données aux disciples. Dans Mt. le v. 34 ne doit s'entendre expressément que des paraboles proposées aux foules, car Jésus en proposait d'autres aux disciples seuls. La clause de Mc. καθὼς ἠδύναντο ἀκούειν (Mc.) aurait donc été en situation, mais on n'a pas le droit de dire qu'elle déplaisait à Mt. (*Klost.*). Son but n'était pas de distinguer une fois de plus un double enseignement, mais de montrer que l'enseignement par les paraboles avait été prédit. Or le texte ancien devant s'entendre d'une prédication publique, c'est bien ici qu'il fallait le placer et non tout à fait la fin, après l'entretien réservé aux disciples.

34) ἐλάλησεν à l'aor. s'entend de la circonstance particulière marquée par ταῦτα πάντα. L'imparf. ἐλάλει indique la manière constante de Jésus. Il employait avec les foules le mode qui leur convenait, comme a compris Jérôme : *et usque hodie turbae in parabolis audiunt.*

35) Les paroles sont tirées du ps. LXXVII (LXXVIII), 2, dont le titre est *Maskîl* pour Asaph, συνέσεως τῷ Ἀσάφ. Quel que soit le sens exact de *Maskîl*, ce doit être un appel à l'intelligence, et Asaph désigne l'auteur. Comme cet Asaph est nommé « le prophète » dans II Paral. XXIX, 30 (τοῦ προφήτου, en hébr. le voyant), Mt. a pu lui donner ce titre au lieu de dire « dans les psaumes ».

Plusieurs mss., d'après Jérôme (*Com.* et *Analecta Maredsolana* III, II, p. 59 s.) et Eusèbe (*in hunc ps. P. G.* XXIII, 901), ajoutaient Ἡσαΐου et Porphyre en avait pris occasion de se gausser de l'ignorance de l'évangéliste. Il est plus sage d'attribuer de l'ignorance non à un écrivain soigneux, qui a su consulter l'hébreu,

36 Τότε ἀφεὶς τοὺς ὄχλους ἦλθεν εἰς τὴν οἰκίαν. Καὶ προσῆλθον αὐτῷ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ λέγοντες Διασάφησον ἡμῖν τὴν παραβολὴν τῶν ζιζανίων

mais à des copistes, habitués à lire Ἡσαΐου dans Mt., III, 3; IV, 14; VIII, 17; XII, 17; XIII, 14 et XV, 7. Il est vraisemblable qu'ils ont suppléé, mais qui aurait pu songer à changer Asaph en Isaïe? Jérôme dans son Com. ne le présente que comme une conjecture : *sed mihi videtur in principio ita editum : Quod scriptum est per Asaph prophetam.* Si donc on lit dans le *Tractatus in psalmos* : *in Asaph propheta, sic invenitur in omnibus veteribus codicibus*, il faut laisser la responsabilité de cette assertion au rédacteur des *Tractatus*. La leçon Asaph n'a été trouvée nulle part, celle d'Isaïe se trouve dans א Θ quelques cursifs, le Ps.-Clém., mais non dans aucune version.

La citation est pour le premier hémistiche conforme aux LXX, avec παραβολαῖς (héb. singulier); ils ont ensuite : φθέγξομαι προβλήματα ἀπ' ἀρχῆς — ἐρεύγομαι « vomir avec bruit » a pu paraître une traduction plus littérale de נבע « faire sourdre » comme au ps. XVIII (XIX) 4, avec le sens de proférer hautement (rugir Os. XI. 10 etc.), Mais προβλήματα ἀπ' ἀρχῆς rendait bien חידות מני קדם, « des énigmes d'autrefois ». En mettant κεκρύμμενα après un verbe qui signifiait dire très haut, Mt. a insisté sur le caractère révélateur des choses cachées qu'avaient les paraboles pour qui les comprenait, et ἀπὸ καταβολῆς, c'est-à-dire κόσμου (cf. XXV, 34) fixait le passé à la création du monde, ce qui mettait dans un haut relief l'enseignement de Jésus. Pour le psalmiste חידה ne voulait pas dire seulement enseignement (*Lehrgedicht*, Gesenius), mais énigme comme Jud. XIV, 12-19; Num. XII, 8, en parlant d'un exposé des voies de Dieu sur Israël. Toujours Israël péchait, Dieu le punissait et savait le mettre de nouveau sur le chemin du salut. De même Jésus exposait les mystères du règne de Dieu, caché jusqu'à présent, révélés aux seuls disciples, jusqu'au jour d'une révélation plus étendue (Eph. III, 4 ss.).

Au sens littéral, le psalmiste ne songeait qu'à lui, et non pas au Messie. Aussi Maldonat n'a pas hésité à voir là une application un peu éloignée de ce qui avait été dit jadis. Cependant Mt. considérant la pratique de Jésus comme l'accomplissement d'une prophétie, sa pensée était sans doute que le programme que se traçait le psalmiste n'était qu'une esquisse de ce que le Messie devait faire beaucoup mieux selon les desseins de Dieu. C'est ce qu'on est convenu de nommer le sens typique.

36-43. Explication de la parabole de l'ivraie.

La parabole, à elle seule, n'était point tellement obscure. On en comprenait le but : expliquer pourquoi dans le royaume de Dieu il y a des personnages indignes. Si Dieu le tolère, c'est qu'il se réserve de juger à la fin chacun selon ses œuvres. B. Weiss a prétendu que dans l'explication le jugement absorbe tout, de sorte qu'on perd de vue la pointe de la parabole. Il a donc vu dans l'explication l'œuvre non authentique de Mt. Mais Jülicher a bien montré que les deux parties se correspondent et sortent d'une même pensée. Il a même exagéré en représentant la parabole comme conçue en vue de l'explication, au détriment de la vraisemblance, et Loisy a pesé sur les traits de ce dénigrement. En somme, lorsque la parabole prend la forme d'une petite histoire

[36] Ayant alors quitté les foules, il vint à la maison. Et ses disciples s'approchèrent de lui, disant : « Explique-nous bien la para-

il importe peu que tous les traits en soient pleinement habituels, car elle a moins pour but de prouver que d'éclairer un point obscur de l'économie divine d'après ce qu'il pourrait arriver aux hommes de faire dans un cas analogue D'ailleurs nous avons vu que, sauf peut-être le fait de lier l'ivraie en gerbes, qui ne revient pas dans l'explication, tous les traits sont vraisemblables. Et rien n'empêche qu'une parabole sémitique permette de tirer une double leçon, celle de la confiance en Dieu d'abord et ensuite la crainte de ses jugements.

Nous concédons que l'explication est allégorique. Ce n'est plus comme dans la parabole du semeur une nuance allégorique dans l'application des quatre situations; chacun des éléments principaux figure quelque chose, le semeur le champ, l'ennemi etc. Mais il serait puéril de prétendre que Jésus n'a pu proposer d'allégories. La raison principale contre l'authenticité, c'est que l'auteur vise « une situation qui n'est pas celle de l'Évangile au temps de Jésus, mais celle des premières communautés chrétiennes après un assez long temps de prédication apostolique » (*Loisy*, I, 782).

Nous pourrions répondre en alléguant une science spéciale du Christ, mais comme il ne parle pas ici en prophète, et pour nous placer sur le terrain des critiques, nous recourons seulement à la prescience que nous révèlent tant d'autres endroits de l'évangile. D'autre part il n'est pas permis, dans le but de prouver que les circonstances supposent une époque avancée de l'histoire de l'Église, de changer le sens des termes. On comprend très bien que les Pères l'aient fait, en cherchant dans l'évangile un enseignement pratique pour leur temps. C'est ainsi que Jérôme a pu parler des Pasteurs de l'Église qui dorment, de *Zizania, Haereticorum dogmata* etc. Mais J. Weiss n'a pas le droit de parler de l'Église fondée, ni Loisy d'entendre le sens de la parabole : « s'il y a de mauvais chrétiens, il ne faut pas avoir souci de les exterminer » (I, 780).

Il faudrait d'abord savoir ce que représente le champ.

Les uns disent que le champ est en somme le royaume de Dieu, « le champ du Christ », comme dit Loisy ; l'ivraie représente alors les mauvais chrétiens au sein de l'Église (*Holtz., Schanz, Jülicher, Loisy, Klost.*). Pour les autres, le champ est le monde, et le mélange celui qui se trouve en effet parmi les hommes, le froment représentant les disciples du Christ (plus ou moins nettement *Allen., Kn., McNeile*). La première explication insiste trop sur le dessin d'une Église fermée, la seconde tient suffisamment compte de ce que le Fils de l'homme a déjà commencé son œuvre, qui est le règne de Dieu. La question est : Comment se fait-il que, le règne de Dieu étant commencé, il y ait encore tant de désordres, comment se fait-il même que Satan puisse enlever la semence de la parole, que les soucis du monde l'étouffent etc., de sorte que, même parmi les disciples, il y ait des scandales? Comment expliquer l'attitude de Dieu? Les disciples pouvaient être tentés d'appeler le feu du ciel (Lc. IX, 54 s.). — Réponse : Ici-bas le discernement est impossible, mais au dernier jour il se fera, avec des conséquences redoutables pour les mauvais, tandis que les bons seront récompensés. Naturellement une solution théorique est la source de

τοῦ ἀγροῦ. 37 ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν Ὁ σπείρων τὸ καλὸν σπέρμα ἐστὶν ὁ
υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου· 38 ὁ δὲ ἀγρός ἐστιν ὁ κόσμος· τὸ δὲ καλὸν σπέρμα, οὗτοί
εἰσιν οἱ υἱοὶ τῆς βασιλείας· τὰ δὲ ζιζάνιά εἰσιν οἱ υἱοὶ τοῦ πονηροῦ, 39 ὁ δὲ
ἐχθρὸς ὁ σπείρας αὐτά ἐστιν ὁ διάβολος· ὁ δὲ θερισμὸς συντέλεια αἰῶνός ἐστιν,
οἱ δὲ θερισταὶ ἄγγελοί εἰσιν. 40 ὥσπερ οὖν συλλέγεται τὰ ζιζάνια καὶ πυρὶ
κατακαίεται, οὕτως ἔσται ἐν τῇ συντελείᾳ τοῦ αἰῶνος· 41 ἀποστελεῖ ὁ υἱὸς τοῦ
ἀνθρώπου τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ, καὶ συλλέξουσιν ἐκ τῆς βασιλείας αὐτοῦ

décisions pratiques. Elles varieront selon les temps. Pour les disciples et pour les premiers chrétiens, cela signifiait avant tout : calme, confiance et espérance. Quand ils devinrent les maîtres du pouvoir, ils purent en déduire une leçon de patience et d'indulgence. Mais personne ne songea apparemment à y voir une interdiction d'excommunier (I Cor. v, 2) précisément parce que Jésus n'avait pas légiféré en vue d'une société fermée et distincte. Les objections contre l'authenticité ont donc été grossies par une exégèse qui les préparait.

36) Très caractéristique pour le style de Mt. : τότε, προσῆλθον, et cette οἰκία dont il a été question au v. 1. Cette fois ce sont les disciples qui demandent ; ils savent qu'ils seront exaucés. Mt. donne un nom à la parabole, comme pour le semeur (18). Ce qui attire l'attention, c'est l'ivraie. — διασαφέω encore XVIII, 31 † N. T. Ce verbe commun dans les anciens papyrus cessa d'être en usage au temps du N. T. (*MM*).

37) On s'étonne (même *McNeile*) de trouver « le Fils de l'homme » à une époque si peu avancée de la prédication. Mais Mt. l'a déjà employé sept fois, et Mc. deux fois (II, 10. 28), avant ce moment.

38) Le champ est le monde ; il n'est pas dit « *son* champ » comme au v. 24, trait nécessaire à l'exposé, mais qui n'est pas relevé comme allégorique. Loisy objecte : « Jésus n'a semé la parole qu'en Palestine. » Mais il vient de dire que le monde, ce sont les hommes, « sans distinction de Juifs et de Gentils » (I, 778). Jésus n'avait-il pas dit à ses apôtres : « Vous êtes la lumière du monde » (V, 14), et Satan lui-même ne savait-il pas que le monde était l'enjeu de leur lutte (IV, 8) ? D'ailleurs le moindre coin de terre est le théâtre de la parabole. La bonne semence n'est pas la parole, ce sont ceux qui ont reçu la parole dans de bonnes dispositions. Ils sont fils du royaume, non qu'ils soient déjà entrés dans le royaume céleste, mais parce qu'ils y sont appelés (VIII, 12). Comme l'œuvre du Fils de l'homme est déjà commencée, et le règne de Dieu inauguré par son action (XII, 28), on peut même dire qu'ils en font partie, mais cela n'autorise pas à les considérer déjà comme une société fermée, ayant ses chefs. Par opposition, l'ivraie, ce sont les fils du mal, τοῦ πονηροῦ au neutre, puisque le démon va être nommé. Il les a semés, non pas dans l'Église, mais dans le champ qui est le monde, où se rencontrent ceux qui servent le règne de Dieu, et ceux qui sont adonnés au mal ; mais comme ils ont été semés parmi le froment, il semble bien (*Loisy* etc.) que ce sont plutôt de faux frères parmi les disciples que les juifs et les païens incrédules, ou simplement des hommes qui,

bole de l'ivraie du champ. » [37]Il répondit en ces termes : « Celui qui sème le bon grain est le Fils de l'homme; [38]le champ est le monde; le bon grain, ce sont les fils du règne; l'ivraie, ce sont les fils du mal; [39]l'ennemi qui l'a semée, c'est le diable; la moisson, c'est la consommation du siècle; les moissonneurs sont les anges. [40]De même donc que l'ivraie est ramassée et brûlée au feu, ainsi en sera-t-il dans la consommation du siècle; [41]le Fils de l'homme enverra ses anges, et ils enlèveront de son royaume tous les scan-

séduits par la doctrine du Christ, ne prennent pas soin d'éviter le péché, et donnent ainsi le scandale (41). Jésus avait déjà mis en garde contre les faux prophètes (VII, 15). Comme précédemment Jésus parlait de bons et de mauvais arbres, il parle ici de fils du royaume et de fils du mal. Le libre arbitre n'était pas en question; il est toujours supposé.

39) L'allégorie néglige le temps intermédiaire entre les semailles et la moisson. C'est sur quoi s'appuie B. Weiss pour dire que l'explication perd de vue la vraie pointe de la parabole. — Ce serait exact si la parabole fixait à des chefs de communauté leur devoir prochain : alors il eût fallu les figurer par les serviteurs etc. Mais si le but de la parabole était de justifier la conduite de Dieu, on pouvait passer sur la période intermédiaire; le problème était suffisamment posé par la coexistence des deux catégories d'hommes. — La moisson était déjà une expression figurée d'un jugement de Dieu (Jer. LI, 3 etc.). La συντέλεια (τοῦ) αἰῶνος, seulement dans Mt. 40. 49; XXIV, 3; XXVIII, 20; cf. Heb. IX, 26; pour le terme araméen cf. Intr. p. CVIII s. Les anges sont les moissonneurs, distincts des serviteurs, lesquels n'ont aucun rôle actif. Les apôtres ne sont pas encore des pasteurs.

40) Le détail de lier les gerbes d'ivraie, le seul qui nous ait paru moins naturel, n'a pas été écrit pour l'allégorie, puisqu'il n'en est plus question.

41) Le Fils de l'homme, qui sera sans doute alors auprès de son Père (XI, 27), enverra ses anges (XVI, 27) pour préparer la manifestation suprême. συλλέξουσιν ἐκ ne peut être qu'une construction prégnante : ramasser pour faire disparaître. Le royaume du Fils de l'homme n'est pas celui qui vient s'installer, le même que celui du Père (*McNeile*), mais plutôt le royaume sur la terre, en attendant celui du Père (43); cf. I Cor. XV, 24, ὅταν παραδιδῷ τὴν βασιλείαν τῷ θεῷ καὶ πατρί.

D'ailleurs tout cela doit s'entendre d'après les paraboles du sénevé et du levain : Jésus sait que son royaume, à peine inauguré, deviendra très grand, et il sait qu'il se développera selon les conditions actuelles de mélange, qui n'ont pas dû changer beaucoup entre le temps de son ministère et les premières générations chrétiennes. — τὰ σκάνδαλα ne signifie pas les hommes scandaleux (ce n'est pas le cas même XVI, 23), mais les actes qui sont pour d'autres des occasions de chute, et qui sont le fléau inséparable du monde (XVIII, 7). — ἀνομία, comme VII, 23, où Jésus avait condamné d'avance ceux qui prétendraient l'invoquer sans mettre en pratique ses enseignements.

πάντα τὰ σκάνδαλα καὶ τοὺς ποιοῦντας τὴν ἀνομίαν, 42 καὶ βαλοῦσιν αὐτοὺς
εἰς τὴν κάμινον τοῦ πυρός· ἐκεῖ ἔσται ὁ κλαυθμὸς καὶ ὁ βρυγμὸς τῶν ὀδόν-
των. 43 Τότε οἱ δίκαιοι ἐκλάμψουσιν ὡς ὁ ἥλιος ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ πατρὸς
αὐτῶν. Ὁ ἔχων ὦτα ἀκουέτω. 44 Ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν
οὐρανῶν θησαυρῷ κεκρυμμένῳ ἐν τῷ ἀγρῷ, ὃν εὑρὼν ἄνθρωπος ἔκρυψεν, καὶ
ἀπὸ τῆς χαρᾶς αὐτοῦ ὑπάγει καὶ πωλεῖ πάντα ὅσα ἔχει καὶ ἀγοράζει τὸν ἀγρὸν
ἐκεῖνον. 45 Πάλιν ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ἀνθρώπῳ
ἐμπόρῳ ζητοῦντι καλοὺς μαργαρίτας· 46 εὑρὼν δὲ ἕνα πολύτιμον μαργαρίτην

44. παντα (TSV) plutôt que *om.* (H)
45. ανθρωπω (TSV) plutôt que *om.* (H).

---

42) κάμινος τοῦ πυρός, seulement encore 50 et Apoc. I, 15; IX, 2 pour désigner le séjour des réprouvés, indiqué autrement par les ténèbres extérieures (VIII, 12; XXII, 13; XXV, 30); leur douleur est toujours exprimée dans Mt. de la même façon.

43) Ce qui regarde l'ivraie est terminé. Mais une fois le jugement en scène, il fallait animer l'espérance. Tandis que les pécheurs étaient les fils du mal, les justes passent du royaume du Fils au royaume de leur Père. — Il est étrange que McNeile, après avoir donné de bonnes raisons pour l'authenticité de la parabole, se scandalise des expressions stéréotypées, d'un caractère populaire et conventionnel. Jésus n'a point affecté de changer les termes reçus; il suffisait que le nom de Père donné au Juge leur communiquât un esprit nouveau. — Sur la comparaison de la lumière, cf. Dan. XII, 3; du soleil, cf. XVII, 2; Eccli. L, 7.

44-46. Le Trésor et la Perle.

Ces deux paraboles, propres à Mt., forment très spécialement une paire. Elles ne sont pas expliquées, peut-être parce qu'elles étaient faciles à comprendre. Elles sont rangées parmi celles que Jésus n'a proposées qu'à ses disciples, ce qui sans doute n'équivaut pas à dire qu'elles n'auraient pu être proposées à tous. Leur trait commun, c'est qu'elles traitent de la valeur suprême du royaume de Dieu. C'est une excellente affaire que de renoncer à tout pour se mettre en état d'y être admis, pour s'en emparer quand Jésus le propose. Plummer a insisté sur cette différence que l'homme au trésor ne cherchait pas, tandis que le marchand était en quête de perles. Ainsi celui que la proposition de la vérité vient surprendre dans des pensées mondaines, tandis qu'un autre lui aura consacré de longues veilles. Cette exégèse est peut-être trop subtile. Il était dans la nature des choses qu'un trésor fût trouvé par hasard, et aussi qu'un marchand se donnât la peine d'acheter pour revendre. Dans les deux cas l'acte n'est pas très délicat, car si l'acheteur avait payé le prix, il n'aurait pas fait une bonne affaire. Les propriétaires ne connaissent donc ni le prix du champ avec le trésor, ni celui de la perle. Ce cas doit être jugé comme celui de l'économe infidèle. Si les enfants du siècle savent si bien faire leurs affaires, au risque d'un châtiment futur, quel zèle ne doit-on pas avoir quand il s'agit de

dales et ceux qui commettent l'iniquité [42]et ils les jetteront dans la fournaise du feu : c'est là qu'il y aura des pleurs et des grincements de dents. [43]Alors les justes seront brillants comme le soleil dans le royaume de leur père. Que celui qui a des oreilles entende.

[44]Le règne des cieux est semblable à un trésor caché dans un champ : l'homme qui l'a trouvé l'a caché, et dans sa joie il va et vend tout ce qu'il a et achète ce champ-là. [45]Le royaume des cieux est encore semblable à un homme marchand cherchant de belles perles : [46]ayant trouvé une perle précieuse, il s'en alla, vendit tout ce qu'il avait et l'acheta.

pratiquer la justice, de tout quitter pour le bien souverain du royaume de Dieu!

44) Jésus suppose qu'un travailleur à gages en creusant le sol plus qu'on ne fait d'ordinaire, peut-être pour planter un arbre, a trouvé un trésor. Le cas du trésor n'était pas rare, dans un temps où les guerres et les invasions étaient fréquentes. On cacha encore bien des choses à Jérusalem en août 1914. L'inventeur, selon la loi romaine, avait droit à la moitié, mais celui-ci préfère avoir le tout, et plein de joie il achète le champ, abandonnant tout ce qu'il a pour avoir le trésor en entier.

C'est exactement le cas d'Horace (Sat. II, VI, 10 s.) expliqué par Porphyrion : *quo effosso* (*thesauro*) *ille eundem agrum in quo operam mercenariam faciebat comparavit*, mais ici la pointe du conte, c'est que l'inventeur continue à travailler, trait qui ne convenait pas au règne de Dieu. Dans la parabole de *Mekilta* reproduite par Fiebig (*Altjüdische Gleichnisse*... p. 25), c'est après coup que l'acheteur trouve un trésor; son rôle est nul, aussi l'homme en scène est le vendeur, désolé d'avoir vendu à bon marché, comme le Pharaon fut désolé d'avoir laissé partir ce trésor qu'étaient les Israélites. Ni la parabole de Jésus, ni celle de Siméon ben Iokaï (vers 150 ap. J.-C.) ne se préoccupent des revendications du vendeur, qui pouvaient se produire (*Vita Apollon.* II, 39). — Dans ἐν τῷ ἀγρῷ, l'article est une faute en grec, aussi a-t-il été effacé par D, mais il s'entend assez bien en hébreu : le champ en question (cf. *Kautzsch*, § 126, 4, qui constate un phénomène analogue en araméen, Dan. II, 14; III, 2).

— ἔκρυψεν, précaution toute naturelle pour ne pas éveiller l'attention du propriétaire. ἀπό (classique ὑπό) est hellénistique, ou rend le sémitique *min*. — αὐτοῦ est inutile en grec comme gén. subjectif, aussi quelques-uns entendent « la joie du trésor » (gen. obj.), mais c'est probablement un reflet de l'araméen, où le pronom suffixe s'entend de l'homme. — Les deux verbes ὑπάγω et πωλέω avec ὅσα ἔχει comme Mc. X, 21, tandis que Mt. XIX, 21 a σου τὰ ὑπάρχοντα. — ἐκεῖνον et non τοῦτον, à cause de l'intervalle depuis ἀγρῷ (*Deb.* § 291).

45 s.) Lire ἀνθρώπῳ avant ἐμπόρῳ (*Sod.* crochets, *Ti. Hetz. Vogels*) plutôt que om. (H. d'après BN, trois minusc.). Le marchand s'adresse sans doute aux pêcheurs de perles, qui n'en connaissent pas la valeur marchande. Il est encore très difficile aujourd'hui de faire comprendre aux Orientaux que les choses ont

ἀπελθὼν πέπρακεν πάντα ὅσα εἶχεν καὶ ἠγόρασεν αὐτόν. 47 Πάλιν
ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν σαγήνῃ βληθείσῃ εἰς τὴν θάλασσαν καὶ ἐκ
παντὸς γένους συναγαγούσῃ· 48 ἣν ὅτε ἐπληρώθη ἀναβιβάσαντες ἐπὶ τὸν
αἰγιαλὸν καὶ καθίσαντες συνέλεξαν τὰ καλὰ εἰς ἄγγη, τὰ δὲ σαπρὰ ἔξω ἔβαλον
49 οὕτως ἔσται ἐν τῇ συντελείᾳ τοῦ αἰῶνος· ἐξελεύσονται οἱ ἄγγελοι καὶ
ἀφοριοῦσιν τοὺς πονηροὺς ἐκ μέσου τῶν δικαίων 50 καὶ βαλοῦσιν αὐτοὺς εἰς

un prix que le vendeur ne doit pas trop dépasser, ni l'acheteur diminuer. D'ailleurs la règle est moins précise pour des objets précieux qui ont souvent des prix de fantaisie. Au surplus, peu importe; ce qu'il faut imiter c'est la décision du marchand qui abandonne tous ses biens pour une seule perle. C'est par cette unité que cette parabole se distingue de la précédente, et qu'elle tournerait aisément à l'allégorie. Dans une poésie gnostique, la perle représente la justice nécessaire pour régner avec Dieu (*Zwei Hymnen der Thomasakten*, par G. Hoffmann, dans *ZnTW.*, 1903, p. 273 ss.). Les anciens faisaient le plus grand cas des perles, et de nouveau on semble les préférer même aux diamants. Au v. 46 πέπρακεν pourrait être au sens de l'aoriste (D ἐπώλησεν); mais ayant mis ensuite un aoriste, Mt. a dû avoir ses raisons. Ou bien il a cru que c'était une forme d'aoriste (*Deb.* 344), ou bien a-t-il pensé que l'acte de vendre s'est prolongé tandis qu'il n'a fallu qu'un instant pour acquérir la perle.

47-50. Le filet.

Propre à Mt. D'après Holtzmann, la parabole aurait été composée librement par Mt. d'après la pêche de la vocation (IV, 18. 19 = Mc. 1, 16. 17). Loisy a montré que rien ne s'oppose à l'authenticité de la parabole, mais il attribue l'explication au seul Mt., parce qu'elle aurait manqué le sens. Afin de sauvegarder le système eschatologique, le sens vrai serait : « Jésus ne place pas le royaume dans l'Évangile, et il ne décrit pas d'avance le jugement dernier; il définit, à l'aide de la parabole, le rapport de l'Évangile avec le royaume, rapport d'un moyen à une fin; et c'est la fin seule qui donnera perfection à l'œuvre. » (I, 787). C'est omettre l'élément essentiel de la parabole, la distinction des bons et des mauvais (poissons). Par ailleurs nous reconnaissons volontiers qu'il n'y a ici « nulle place pour l'idée d'un développement long et progressif » (I, 787). C'était (du moins pour le progrès) l'idée des paraboles du sénevé et du levain. Ici le sens est bien celui qu'a marqué Jülicher : « de même que...; ainsi dans le royaume de Dieu, l'état de la perfection où les mauvais éléments sont déjà séparés, ne vient pas avant la consommation finale » (II, 567). La parabole exclut donc nettement le règne purement eschatologique, suppose au contraire qu'il est commencé, et qu'on s'étonne de ne pas le voir plus parfait. C'est le même sens général que pour l'allégorie de l'ivraie, mais cette fois on n'est même pas tenté de se demander ce qu'il y a à faire actuellement des méchants, puisqu'on ne peut même songer à extraire du filet les mauvais poissons pendant la pêche.

47 s.) Comme au v. 44, il semble que la comparaison porte selon la rigueur des termes sur le royaume qui réellement ressemble à un filet par la prédication (cf. Lc. v, 10). Alors le trait serait allégorique. Mais c'est peut-être sans une

47 Le règne des cieux est encore semblable à un grand filet jeté dans la mer et qui ramène [des poissons] de toute espèce; 48 lorsqu'il fut rempli, ils le tirèrent sur le rivage, et s'étant assis, ils ramassèrent les bons dans des vases, et jetèrent dehors les mauvais. 49 Ainsi en sera-t-il à la consommation du siècle; les anges sortiront et sépareront les méchants du milieu des justes, 50 et ils les

intention spéciale que Jésus a dit « semblable à un filet » au lieu de dire « semblable à des pêcheurs », comme dans le v. 45, où la comparaison porte sur toute la situation (24. 31. 33). — σαγήνη, *hapax* dans le N. T. est probablement un filet spécial, distinct des filets de Lc. v, 2, car il n'y a aucune raison de ne pas prendre à la lettre « le faisant remonter vers le rivage », au lieu de sous-entendre : « après l'avoir mis dans le bateau pour revenir au rivage » (contre *Jülicher* suivi par *Loisy*). Ce filet serait le *djarf* arabe, dont le maniement a été décrit par le P. Biever (*Conférences de Saint-Etienne*, II, 303). Cette espèce de filet « ressemble, étendue, à une longue bande de 4 à 500 mètres de long et de 2 à 3 mètres de large. La partie supérieure est munie de gros morceaux de liège ou de bois léger... la partie inférieure, qui doit descendre sous l'eau, porte des poids de plomb... Arrivé à l'endroit prévu, une partie de l'équipage, composé ordinairement de six hommes, descend à terre, saisit le bout d'une des deux longues cordes attachées aux deux extrémités du filet, et la barque s'éloigne du rivage de la longueur de la corde. Alors un des hommes de l'équipage fait descendre peu à peu le filet dans l'eau pendant que la barque décrit un vaste demi-cercle. Dès que celle-ci s'est rapprochée du rivage, les hommes demeurés dans la barque descendent dans l'eau, entraînant avec eux la seconde corde attachée à l'autre extrémité du filet, et, une fois qu'ils ont touché la terre, tous s'attellent aux deux cordes et tirent d'une manière égale et sans discontinuer jusqu'à ce que le filet s'approche de la plage ». ἀναβιβάζω d'un bateau qu'on ramène au rivage (*Xén. Hell.* I, 1, 2). — καθίσαντες est un trait de la vie réelle qui n'a pas de portée dans la parabole: ce serait d'une allégorie trop recherchée que d'y voir une allusion aux juges assesseurs du Christ au dernier jugement. La pêche a été pénible, les pêcheurs se mettent à leur aise sur le sable. Jülicher a noté que le texte n'a pas le mot « poissons », et Loisy a pensé que c'était en vue de l'application. Mt. a sans doute pensé que le plur. neutre était suffisamment clair, et peut-être aussi que parmi les choses ramenées par le filet il y avait des bêtes qui n'étaient pas des poissons. La cause du discernement, c'est d'abord que les uns sont bons; les autres sont mauvais, peut-être d'après la Loi, comme le *clarias macracanthus* qui n'a pas d'écailles. Peu importe de savoir si les Galiléens étaient fidèles à ces règles. — La leçon κάλλιστα, un peu janséniste avant la lettre, ne semble pas se trouver dans Tatien ni dans *syrcur.-sin.*, quoi qu'en dise Soden. — ἄγγη (et non ἀγγεῖα), des vases pour conserver le poisson vivant dans l'eau, plutôt que des corbeilles.

49 s.) Comme au v. 42, mais sans en venir au bonheur des justes qui est supposé, non décrit.

τὴν κάμινον τοῦ πυρός· ἐκεῖ ἔσται ὁ κλαυθμὸς καὶ ὁ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων. 51 Συνήκατε ταῦτα πάντα; λέγουσιν αὐτῷ Ναί. 52 ὁ δὲ εἶπεν αὐτοῖς Διὰ τοῦτο πᾶς γραμματεὺς μαθητευθεὶς τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν ὁμοιός ἐστιν ἀνθρώπῳ οἰκοδεσπότῃ ὅστις ἐκβάλλει ἐκ τοῦ θησαυροῦ αὐτοῦ καινὰ καὶ παλαιά

Cette septième parabole ferait bien la paire pour le sens avec celle de l'ivraie : mais celle-ci allait bien avec le semeur pour l'exposé parabolique. Mt. qui a probablement visé le nombre sept devait donc laisser celle-ci isolée à la fin.

51-52. Le bon maître de maison.

Propre à Mt. C'est la conclusion de l'enseignement en paraboles, et c'est encore une parabole, quoique à peine distincte d'une simple comparaison (*Jül.*). Ces quelques lignes ont été très diversement interprétées. Saint Jérôme a dit des apôtres, prédicateurs de l'évangile, *ut quidquid in Evangelio praedicabant legis et prophetarum vocibus comprobarent.* Et d'autres Pères, après Irénée (IV, IX, 1), ont vu dans les *Nova et vetera* l'Ancien et le Nouveau Testament. Maldonat avait très bien compris que c'était une accommodation du sens de l'évangile. Mais des critiques récents (*Volkmar*, *Pfleiderer* cités par Jülicher) ont voulu que ce soit le sens propre et que Matthieu ait ainsi voulu recommander sa propre méthode. Sans aller jusqu'à dire que Mt. se soit donné lui-même comme type du docteur chrétien, Loisy (I, 791) suppose du moins qu'il a décrit son propre idéal, et composé de toutes pièces cette conclusion, alléguant que « tous les éléments de la comparaison prêtent à objection contre son authenticité ». C'est ce que n'avait pas vu Jülicher, lequel en a fait une étude très soignée et en général exacte (II, 128-133). On pourra juger par l'étude du texte que s'il y a des difficultés sur certains points de détail, il n'y a aucune raison pour affirmer que ce morceau ne convient ni à la manière de Jésus, ni à la situation dans laquelle il était placé.

51) ταῦτα πάντα, dans la pensée de Mt. toutes les paraboles de cette section. Jésus ne les a pas expliquées toutes, mais quelques-unes étaient aisées à comprendre, et les disciples avaient reçu un don spécial pour les entendre. On voit que Mt. n'évite pas toujours de faire poser des questions par Jésus. D'ailleurs ici il est spécialement évident qu'il ne questionne pas pour se renseigner, mais pour obtenir l'adhésion des apôtres, afin d'en tirer une conclusion pratique. — συνήκατε, aoriste.

52) διὰ τοῦτο est difficile. Euthymius l'a entendu dans un sens vague : οὐκ ἔστι νῦν αἰτιολογικόν, ἀλλὰ βεβαιωτικόν, ἀντὶ τοῦ· Ἀληθῶς. De même Jülicher, mais il en conclut que la petite parabole a été détachée de son contexte (cf. *McNeile*). La plupart (*Chrys.*, *Schanz*, *Kn.*, *Holtz.*, *Loisy*) : « puisque vous avez compris », vous êtes donc semblables, vous êtes les bons docteurs etc. Il est vrai que l'intelligence des disciples ne justifie pas l'exactitude de la parabole qui tient par elle-même, mais il faut sous-entendre l'idée d'avenir contenue dans le terme du règne de Dieu, commencé, mais qui ne fait que commencer : « Eh bien donc! désormais » etc.

Le plus simple est de regarder ce διὰ τοῦτο comme une liaison araméenne : « c'est pour toutes ces raisons », cf. עַל דְּנָה, Esd. IV, 15. — γραμματεύς étonne

jetteront dans la fournaise du feu; c'est là qu'il y aura des pleurs et des grincements de dents.

51 Avez-vous compris tout cela? » Ils lui disent. « Oui. » 52 Il leur dit : « C'est ainsi que tout scribe initié à la doctrine du règne des cieux est semblable à un homme maître de maison, qui tire de son trésor des choses nouvelles et des choses anciennes. »

Loisy parce que l'idée représentée par le mot de scribe est peu sympathique à l'esprit de Jésus. — Mais aussi cette idée va-t-elle être corrigée. Jésus désapprouvait le scribe pharisien, qui ergote sur la lettre de la Loi sans tenir compte de la loi de la charité, mais s'il se donnait tant de peine pour former ses apôtres, s'il leur révélait ses secrets, c'était pour former des instructeurs qu'on pouvait bien nommer scribes (XXIII, 34) selon le principe qu'il ne fallait pas détruire mais améliorer. — μαθητεύω, intransitif, « être disciple », seul sens connu en dehors du N. T., et des Pères. Mais ici, au passif, il doit signifier instruit (cf. XXVIII, 19). Le datif τῇ βασιλείᾳ indique le maître qui a instruit, c'est-à-dire le royaume personnifié, d'après Jül., Schanz, Kn., Klost.; mais ils devraient citer des exemples analogues pour une construction si bizarre. Le datif est donc plutôt *commodi*, non pas « en vue d'entrer dans le royaume » (*Holtz.*), mais, comme l'exige l'idée d'enseignement et le souvenir des mystères du royaume (11), instruit dans les vérités du royaume. Origène l'entend toujours de cette façon (M. XIII, 808); cf. JUSTIN, *Apol.* I, 15, 6 οἱ ἐκ παίδων ἐμαθητεύθησαν τῷ χριστῷ presque synonyme de μαθητευθῆναι εἰς τὰ θεῖα διδάγματα (*Apol.* II, 3, 3) (*McNeile*). — « Quel que soit le sens que l'on préfère, l'idée de la catéchèse apostolique est au fond, non le message de Jésus » dit Loisy (I, 789). Mais Jésus qui avait déjà envoyé ses disciples prêcher ne les regardait-il pas comme chargés de son message?

Aussi bien nous ne pensons pas que Jésus lui-même soit ce scribe (les Pères), ni qu'il soit ici confondu avec ses apôtres (*Jül.* etc.). Mt. ne pouvait oublier que le Fils n'est pas enseigné; il connaît le Père, il est le révélateur (XI, 25 ss.). πᾶς doit donc s'entendre de l'un quelconque des disciples qui sera dans les dispositions requises. — ἄνθρωπος οἰκοδεσπότης, sur cette redondance cf. *Introduction*, p. CXI — ἐκβάλλει, cf. XII, 35, où il a été question du trésor. Les choses vieilles et nouvelles ne sont pas des aliments, par réminiscence de Lev. XXVI, 10, mais les objets ordinairement contenus dans les coffres, surtout des habits ou des parures. Jésus aurait pu dire « des choses accommodées aux besoins de chacun » etc., le terme de vieux et de neuf a été choisi en vue de la comparaison. Quel en est donc le sens? Si le Maître a voulu parler du mode de l'enseignement, c'est-à-dire du mode parabolique, il faudra dire avec B. Weiss, Plummer, après Sylvius, que les choses anciennes sont les vieilles leçons de l'expérience humaine, qui servent de véhicule à la parole nouvelle de l'Évangile. Ce serait une réponse de plus à la question : pourquoi les paraboles? Elles ont l'avantage de tabler sur une sagesse antique pour initier à la révélation. Mais la comparaison du trésor suggère plutôt qu'il s'agit du contenu de la parole (les Pères, *Schanz*, *Jül.*). D'une certaine façon le neuf ne pouvait s'allier au vieux (Mt. IX,

53 Καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς τὰς παραβολὰς ταύτας, μετῆρεν
ἐκεῖθεν· 54 καὶ ἐλθὼν εἰς τὴν πατρίδα αὐτοῦ ἐδίδασκεν αὐτοὺς ἐν τῇ συνα-
γωγῇ αὐτῶν, ὥστε ἐκπλήσσεσθαι αὐτοὺς καὶ λέγειν Πόθεν τούτῳ ἡ σοφία
αὕτη καὶ αἱ δυνάμεις; 55 οὐχ οὗτός ἐστιν ὁ τοῦ τέκτονος υἱός; οὐχ ἡ μήτηρ
αὐτοῦ λέγεται Μαριὰμ καὶ οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ Ἰάκωβος καὶ Ἰωσὴφ καὶ Σίμων
καὶ Ἰούδας; 56 καὶ αἱ ἀδελφαὶ αὐτοῦ οὐχὶ πᾶσαι πρὸς ἡμᾶς εἰσίν; πόθεν οὖν
τούτῳ ταῦτα πάντα; 57 καὶ ἐσκανδαλίζοντο ἐν αὐτῷ. ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν
αὐτοῖς Οὐκ ἔστιν προφήτης ἄτιμος εἰ μὴ ἐν τῇ πατρίδι καὶ ἐν τῇ οἰκίᾳ
αὐτοῦ. 58 Καὶ οὐκ ἐποίησεν ἐκεῖ δυνάμεις πολλὰς διὰ τὴν ἀπιστίαν αὐτῶν.

57. *om.* ιδια *a.* πατριδι (H) **plutôt que** *add.* **(TSV), et non** πατριδι αυτου.

---

16 ss. et par.), mais d'autre part Jésus était venu non détruire, mais perfectionner (v, 17). Le docteur du règne de Dieu devra dans son enseignement concilier le respect dû à l'antique loi morale et l'esprit de l'évangile. Les scribes des Pharisiens n'admettaient que la tradition des anciens, et réglaient tout par leur autorité. Le scribe du règne de Dieu mettra en avant la révélation nouvelle. On peut même lire sans subtilité dans cette parole que le prédicateur devra adapter la prédication des dogmes anciens aux besoins des âmes, mais sans les changer (cf. I Jo. II, 7 s.). Préciser l'Ancien et le Nouveau Testament serait dépasser l'horizon de Jésus au moment où il parlait. Loisy le fait sans difficulté. Le docteur chrétien « prêche l'Évangile de Jésus en exploitant en sa faveur les prophéties de l'Ancien Testament » etc. (I, 791), après quoi il lui est loisible de conclure contre l'authenticité.

53-58. Jésus repoussé a Nazareth (Mc. VI, 1-6ª : cf. Lc. IV, 16-30).

Sur le rapport de Lc. avec Mc. et Mt., cf. *Comm. Lc.*

On ne peut pas dire que Mt. rejoigne le fil de Mc., puisqu'il n'est en contact avec lui que pour ce seul fait; il est placé dans Mc. après les paraboles, mais séparé par le voyage en Pérée, et Jaïre avec l'hémorroïsse (v), dont Mt. a déjà parlé (VIII, 28-34; IX, 18-26).

Cette fois, à la différence de Lc., Mt. et Mc. ont conçu les faits de la même manière. Les nuances de Mt. sont : l'omission des disciples, du sabbat, de quelques expressions qui pouvaient paraître superflues, de l'impuissance de Jésus en présence du manque de foi. Il a ajouté au v. 56 quelques mots qui paraissaient nécessaires, laissé nommer Jésus fils du charpentier, composé les paroles des gens sur le thème uniforme du nominatif, etc. On comprendrait très bien que Mt. soit un Mc. présenté d'une façon plus élégante et plus coulante; la dépendance de Mt. pourrait être le fait du traducteur qui aurait ajouté ces détails. Celle de Mc. n'est pas probable. Le recours à une même tradition n'est pas impossible.

53) Nous reconnaissons la formule qui marque la fin d'un discours considérable (VII, 28; XI, 1), et qui reviendra encore deux fois (XIX, 1; XXVI, 1). Le point

53 Et lorsque Jésus eut terminé ces paraboles, il s'éloigna de là. 54 Et étant venu dans sa patrie, il les enseignait dans leur synagogue, de façon qu'ils étaient frappés d'étonnement et disaient : « D'où lui vient cette sagesse, et ces miracles? 55 N'est-ce pas le fils du charpentier? Sa mère n'a-t-elle pas nom Marie, et ses frères Jacques et Joseph et Simon et Judas? 56 Et ses sœurs ne sont-elles pas toutes auprès de nous? D'où lui vient donc tout cela? » 57 Et ils se scandalisaient à son sujet. Jésus leur dit : « Un prophète n'est méprisé que dans sa patrie et dans sa maison. » 58 Et il ne fit pas là beaucoup de miracles, à cause de leur incrédulité.

de départ est le bord du lac dans Mt. comme dans Mc. Loisy prétend que Mt. dépend de Mc. même pour l'ordre des faits; car s'il ne raconte pas ici les faits intermédiaires dans Mc., c'est qu'il les a racontés auparavant (I, 832). Sans doute, mais c'est la preuve qu'il ne s'est pas cru obligé de suivre Mc. — μεταίρω, ici et XIX, 1 († N. T.) dans un contexte semblable. — Les disciples (Mc) ne sont pas nommés; peut-être sont-ils désormais censés présents.

54) La patrie c'est Nazareth. Cela s'entend suffisamment dans Mc. (I, 9), mais mieux encore dans Mt. qui a insisté davantage sur l'habitation de Jésus dans cette bourgade (II, 23; IV, 13 et ensuite XXI, 11). Mt. ne dit pas que c'était un jour de sabbat (Mc.), circonstance de fait intéressante et vraisemblable, d'autant que l'auditoire était tout groupé ce jour-là. Mais si cette note était indispensable dans certains cas de miracles, elle n'ajoutait rien au dessein de Mt., qui est de nous montrer Jésus portant la bonne parole aussi dans son pays. « La synagogue » suffisait à indiquer le concours du peuple, aussi n'a-t-il pas écrit καὶ οἱ πολλοὶ ἀκουόντες. — L'étonnement comme dans Mc., le reste est plus concis.

La réponse sur l'origine de la sagesse et des miracles résoudrait la question de leur nature, divine ou diabolique, car une sagesse purement humaine était exclue par l'éducation de Jésus. Ce qui n'empêche pas les paroles de Mc. d'être très naturelles.

55) Le terme de charpentier, appliqué à Jésus (Mc.), était beaucoup plus décisif quant à la doctrine que celui de fils du charpentier, puisque le fils d'un artisan aurait pu suivre les écoles rabbiniques. Mais les miracles? Le fait d'avoir eu des parents connus était défavorable aux prétentions messianiques, puisque le Messie, dans l'opinion commune, devait être révélé inopinément (*Le Messianisme*... p. 221 ss.). Mt., qui a dit la conception virginale, pouvait sans inconvénient se faire l'écho de l'erreur de ceux de Nazareth.

— Il écrit Ἰωσήφ au lieu de Ἰωσῆς, la forme hébraïque correcte au lieu de la prononciation des Galiléens, et met Ἰάκωβος le premier, ce qui est sans conséquence. Les frères nommés par leur nom, les sœurs elles-mêmes, tout confirme l'identité vulgaire de celui qu'on serait tenté de reconnaître comme un personnage extraordinaire, peut-être le Messie. Mt. dit *toutes* les sœurs, ce qui assurément indique un grand nombre. Décidément elles sont trop, avec ces

quatre garçons, pour être de vraies sœurs de Jésus, d'autant qu'il n'en est jamais question ailleurs. Sur ce point, cf. *Comm. Mc.* p. 72 ss.

56) Les interjections ébahies des assistants ont pu demeurer en l'air (Mc.). Mt. leur donne une conclusion logique qui ramène la première question (*inclusio*). Puis donc que l'éducation n'explique pas la sagesse, qu'une origine notoirement humaine paraît incompatible avec l'auréole du Messie, peut-être même du Prophète, — Jean avait grandi dans le désert (Lc. I, 80) — alors que penser? Les compatriotes de Jésus ne sont pas loin de conclure comme les Pharisiens (XII, 24 par.).

57) En tout cas, ils se scandalisaient (comme Mc.). La réponse de Jésus comme dans Mc., sans καὶ ἐν τοῖς συγγενεῦσιν αὐτοῦ qui faisait double emploi avec οἰκίᾳ αὐτοῦ, à moins qu'on ne distingue les parents éloignés et les parents rapprochés. C'était peut-être l'intention de Mc., qui avait montré les dispositions douteuses des proches (III, 21), mais Mt. n'a pas cet épisode. La tournure οὐκ ἔστιν προφήτης ἄτιμος εἰ μή (Mc. et Mt.) suggère une dépendance, surtout comparée à la tournure plus directe de Lc. IV, 24 et de Jo. IV, 44.

58) Mc. avait exprimé une sorte de résistance opposée par le mauvais esprit des gens de Nazareth, et l'étonnement que causa à Jésus cette incrédulité qui dépassait les limites. Mt. a omis οὐκ ἐδύνατο et ἐθαύμασεν, tout en relatant le peu de miracles, ce qui était une sorte de châtiment de leur incrédulité. Il a pu concevoir les choses ainsi de premier jet, mais l'omission intentionnelle s'expliquerait très bien pour ne pas faire naître dans l'esprit du lecteur une difficulté qui a préoccupé Augustin (cf. *Comm. Mc.*). ἀπιστία est à la fois incrédulité et défiance.

QUATRIÈME PARTIE : PRÉAMBULES A LA FONDATION DE L'ÉGLISE A LA PÉRIPHÉRIE DE LA GALILÉE (XIV, 1-XX, 16).

Dans cette section, l'ordre de Mt. et de Mc. est le même, sauf au début. Les péricopes sont les mêmes, si ce n'est que Mt. n'a pas l'aveugle de Bethsaïda (Mc. VIII, 22-26) et qu'il a en plus : Pierre sur les eaux (XIV, 28-31), la promesse faite à Pierre (XVI, 17-19), l'impôt payé pour Jésus et pour Pierre (XVII, 24-27), une série d'enseignements (XVIII, 10-35), les ouvriers à la vigne (XX, 1-16).

On verra par le détail si cet accord doit s'expliquer par une dépendance de Mt., comme le disent les critiques, ou par la tradition, ayant conservé l'ordre réel des faits.

Dans les deux évangélistes, le thème principal est le même, c'est la formation des disciples, et dans Mt., spécialement de Pierre, la prédication de Jésus à la foule (cf. *Introd.* p. LXII) cessant presque complètement, et les dernières vagues des controverses avec les Pharisiens.

Lc. IX, 4-48 suit l'ordre de Mc. même au début, mais a omis beaucoup de péricopes.

CHAPITRE XIV

[1] Ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ ἤκουσεν Ἡρῴδης ὁ τετραάρχης τὴν ἀκοὴν Ἰησοῦ, [2] καὶ εἶπεν τοῖς παισὶν αὐτοῦ Οὗτός ἐστιν Ἰωάννης ὁ βαπτιστής· αὐτὸς

[1] En ce temps-là, Hérode le Tétrarque entendit parler de Jésus, [2] et il dit à ses serviteurs : « C'est Jean le Baptiste ; c'est lui qui est res-

1-12. Opinion d'Hérode sur Jésus et mort du Baptiste (Mc. vi, 14-29; Lc. ix, 7-9; iii, 19-20).

Dans Mt. les deux faits sont coordonnés et le second semble même être celui qui décide Jésus à s'éloigner. Dans Mc. la mort du Baptiste est une sorte de parenthèse, les deux faits étant encadrés par le départ des apôtres et leur retour qui cause la retraite de Jésus. Luc ne parle pas de la mort du Baptiste; il est donc hors de cause. Ce qu'il y a d'étrange dans le système des « critiques », c'est qu'ils prétendent unir une divergence de Mt. qui irait jusqu'à la contradiction historique formelle, et une dépendance vis-à-vis de Mc. dans les mots qui irait jusqu'à la plus plate servitude, c'est-à-dire que Mt. aurait abouti à des incohérences sans s'en douter (surtout *Klost.*). Ils donnent donc la préférence à Mc., comme plus voisin de l'histoire. Cependant Wellhausen, qui nie la mission des Apôtres, estime que le récit de Mt. répond mieux à la réalité des faits. Zahn aussi l'a soutenu, mais au détriment de Mc.

Au premier abord, le récit de Mt. étant notablement plus court, pourrait passer pour l'abrégé de Mc., mais quelques ressemblances textuelles ne sauraient prévaloir sur les différences réelles qui établissent son indépendance. Quant à la conciliation des aspects, elle résulte de la composition de l'ensemble dans chaque auteur. Au surplus nous ne refusons pas d'admettre une influence de Mc. sur le traducteur de Ma.

1) Dans Mc. le bruit de la prédication des Apôtres ne paraît pas étranger aux informations reçues par Hérode. Mais Mt. ne peut en dire autant de l'insuccès de Jésus à Nazareth, avec peu de miracles. Aussi commence-t-il à nouveau, ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ. La formule n'est pas d'une chronologie précise, mais l'ensemble indique une nouvelle période, en dehors du rayon de Capharnaüm, où Jésus ne fera plus guère que passer. — ἀκούειν ἀκοήν, au sens de bruit fait par quelqu'un, de réputation, avec le gén. de la personne, est un indice sérieux d'un original sémitique; cf. Jer. vi, 24 xxvii (héb. l), 43 etc. — ὁ τετραάρχης est le terme exact, au lieu de βασιλεύς (Mc.) qui cependant apparaîtra au v. 9.

2) Dans Mc. vi, 14, la leçon ἔλεγεν est assez probable, quoique moins bonne

ἠγέρθη ἀπὸ τῶν νεκρῶν, καὶ διὰ τοῦτο αἱ δυνάμεις ἐνεργοῦσιν ἐν αὐτῷ. 3 Ὁ γὰρ Ἡρῴδης τότε κρατήσας τὸν Ἰωάννην ἔδησεν αὐτὸν καὶ ἐν φυλακῇ ἀπέθετο διὰ Ἡρῳδιάδα τὴν γυναῖκα Φιλίππου τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ· 4 ἔλεγεν γὰρ αὐτῷ ὁ Ἰωάννης Οὐκ ἔξεστίν σοι ἔχειν αὐτήν. 5 καὶ θέλων αὐτὸν ἀποκτεῖναι ἐφοβήθη τὸν ὄχλον, ὅτι ὡς προφήτην αὐτὸν εἶχον. 6 γενεσίοις δὲ τοῦ Ἡρῴδου ὠρχήσατο ἡ θυγάτηρ τῆς Ἡρῳδιάδος ἐν τῷ μέσῳ καὶ ἤρεσεν τῷ Ἡρῴδῃ, 7 ὅθεν

3. τοτε (S) plutôt que *om.* (THV). — αυτον *p.* εδησεν (SV) plutôt que *om.* (TH). — *om.* τη *a.* φυλακη (THV) et non *add.* (S).
4. αυτω ο Ιωαννης (SV.) plutôt que ο Ιωαννης αυτω (HT) *om.* ο).
6. *om.* γενομενοις plutôt que γενεσιοις δε γενομενοις (THV), et non γενεσιων δε γενομενων (S).

---

que ἔλεγον. D'ailleurs Mt. eût pu écrire εἶπεν d'après le v. 16 de Mc. Mais, du moment que Mt. n'émettait qu'une seule hypothèse, il devait la mettre dans la bouche d'Hérode. Cette hypothèse, la résurrection de Jean, est aussi de nature à amener le récit de sa mort. L'indépendance de Mt. est ici aussi claire que la dépendance de Lc. qui ramène Jean deux fois, une fois dans la bouche des gens, une fois dans celle d'Hérode, comme Mc. Dans Mt. Hérode s'adresse à ses serviteurs, c'est-à-dire à ses courtisans; terme convenable pour une petite cour, mais seulement en supposant le sémitique עבד qui signifie aussi les grands officiers, Gen. XL, 20 etc. Encore s'abstient-il de dire devant d'autres personnes : « Jean que j'ai décapité. » Dans Mc. et dans Lc. ce peut être un *aparté*. — ἐνεργοῦσιν ἐν αὐτῷ est une tournure trop particulière pour se rencontrer par hasard dans Mc. et dans Mt.; la *pes.* l'a comprise comme s'il y avait « des miracles ont été faits par lui » (בה); ce qui est peut-être plus voisin de l'araméen primitif que le grec (DALMAN, *Worte...* 165). Le mot δύναμις est fréquent dans la dévotion païenne, mais pour le pluriel je ne vois qu'une dédicace lydienne à une déesse : εὐλογῶν σου τὰς δυνάμις (*MM*).

3) Comme Mc., plus court et plus coulant. Sur Philippe frère d'Hérode, cf. *Comm. Mc.*

4) Mt. ne parle pas d'un mariage, qui serait nul. Jean dit tout en cinq mots, d'une formule lapidaire.

5) Tandis que Mc. a exprimé dans une phrase sinueuse les dédales de la psychologie d'Hérode, rejetant la faute principale sur Hérodiade, Mt. le présente seulement comme décidé à se débarrasser du Baptiste s'il ne craignait le peuple.

Il y a quelque difficulté à concilier ce θέλων avec le λυπηθείς du v. 9, mais si Mt. s'est créé cette difficulté, c'est parce qu'il n'a pas suivi Mc. De prétendre (*Klost.*) qu'il s'y est jeté imprudemment pour avoir attribué à Hérode le ἤθελεν d'Hérodiade (Mc. VI, 19), c'est en faire un goujat littéraire. Sans mettre en œuvre la fine psychologie de Mc., il a indiqué à sa manière, trop sobrement, le désir d'Hérode de se débarrasser du Baptiste, mais sans éclat. Josèphe (*Ant.*

suscité des morts, et c'est pour cela que le pouvoir des miracles opère en lui. » [3]Car Hérode avait alors fait arrêter Jean, et l'avait enchaîné et mis en prison, à cause d'Hérodiade, la femme de Philippe son frère; [4]car Jean lui disait : « Il ne t'est pas permis de l'avoir. » [5]Et voulant le tuer, il craignit la foule, parce qu'on le tenait pour un prophète. [6]A l'anniversaire de la naissance d'Hérode, la fille d'Hérodiade dansa en public et plut à Hérode; [7]aussi lui promit-il avec serment de lui donner ce qu'elle deman-

XVIII, v, 2) : « Hérode... jugea préférable de le prévenir en le faisant disparaître avant qu'il n'ait fait quelque révolution, plutôt que d'avoir à se repentir après que le changement serait arrivé. Jean donc ayant été envoyé enchaîné à Machéronte par suite de la défiance d'Hérode, y fut mis à mort. » Chacune de ces interprétations de la pensée d'Hérode a sa vraisemblance, et peut se justifier par l'incohérence des sentiments dans une âme faible comme celle du tétrarque. L'enlèvement et l'emprisonnement dans une forteresse au delà de la mer Morte montre bien qu'il craignait le peuple. D'autre part, le soupçon qui avait dicté cette mesure avait peut-être fait place à des sentiments moins hostiles quand Hérode avait connu son prisonnier de près. La haine d'Hérodiade fit le reste.

6) Pour les γενέσια cf. *Comm. Mc.* Dans II Macch. VI, 7, on trouve l'expression classique γενέθλιος ἡμέρα. Les princes syriens et égyptiens célébraient ces anniversaires chaque année et même chaque mois (cf. Schürer, *Zu Macc.* 6, 7 Monatliche Geburtstagsfeier, *ZnTW.* 1901 p. 48 ss.) comme le prouvent le décret de Canope (Ditt. *Or. gr.* **56**) et l'inscription d'Antiochus de Commagène (Ditt. *Or. gr.* **383**). Ces fêtes supposaient l'origine divine du roi, mais pouvaient avoir un caractère profane; les princes hérodiens l'entendaient sûrement ainsi. Dans les pays protestants, en haine du culte des saints, on souhaite le jour de la naissance, ce qui est en contradiction évidente avec les théories de Luther sur le péché originel, et un retour aux usages païens.

On a expliqué le datif γενεσίοις γενομένοις comme une cote mal taillée du génitif abs. et du datif dans Mc. — Il est plus juste de voir dans cette incorrection trop forte l'œuvre d'un copiste que celle d'un écrivain soigneux. Les mss. ont γενεσίοις δὲ γενομένοις (ℵBDLZ) ou γενεσίων δὲ ἀγομένων (Antioche, W, la masse) ou γενεσίων δὲ γενομένων (C Θ etc.), préféré par Soden. Dans cette situation, le texte primitif doit être γενεσίοις δέ, sans participe. La leçon de Soden et celle d'Antioche sont des corrections, mais aussi la première qui ayant gardé le datif y a conformé le participe; γενεσίοις tout court est une excellente tournure (*Deb.* § 200, 3), cf. γεσεσίοις *Pap. Berl.* I, 1, 9. 24 etc. (*MM*). — ἐν τῷ μέσῳ, tournure très grecque : « en public »; entre autres Lucien, *Peregr.* 8... où l'on voit des vieillards μονονουχὶ κυδιστώντας (faisant la culbute) ἐν τῷ μέσῳ.

7) Pour ὁμολογέω au sens de promettre, on peut citer Act. VII, 17 (Antioche ὤμοσεν), d'un style très sémitisant, et Jer. LI (héb. XLIV), 25; I Macch. VI, 62 (ms. ℵ *prima manu*). La formule est donc indépendante de Mc., quoique beaucoup plus courte.

μετὰ ὅρκου ὡμολόγησεν αὐτῇ δοῦναι ὃ ἐὰν αἰτήσηται. 8 ἡ δὲ προβιβασθεῖσα
ὑπὸ τῆς μητρὸς αὐτῆς Δός μοι, φησίν, ὧδε ἐπὶ πίνακι τὴν κεφαλὴν Ἰωάννου
τοῦ βαπτιστοῦ. 9 καὶ λυπηθεὶς ὁ βασιλεὺς διὰ τοὺς ὅρκους καὶ τοὺς συνανακει-
μένους ἐκέλευσεν δοθῆναι, 10 καὶ πέμψας ἀπεκεφάλισεν τὸν Ἰωάννην ἐν τῇ
φυλακῇ· 11 καὶ ἠνέχθη ἡ κεφαλὴ αὐτοῦ ἐπὶ πίνακι καὶ ἐδόθη τῷ κορασίῳ, καὶ
ἤνεγκεν τῇ μητρὶ αὐτῆς. 12 Καὶ προσελθόντες οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ἦραν τὸ πτῶμα
καὶ ἔθαψαν αὐτόν, καὶ ἐλθόντες ἀπήγγειλαν τῷ Ἰησοῦ. 13 Ἀκούσας
δὲ ὁ Ἰησοῦς ἀνεχώρησεν ἐκεῖθεν ἐν πλοίῳ εἰς ἔρημον τόπον κατ' ἰδίαν· καὶ

9. λυπηθεις (TH) plutôt que ελυπηθη (SV) — *om.* δε *p.* δια (TH) plutôt que *add.* (SV).
10. τον *a.* Ιωαννην (SV) ou *om.* (TH).
ff. επι (THV) et non εν (S). — *om.* τω *a.* πινακι (THV) et non *add.* (S).

---

8) προβιβασθεῖσα « instruite », cf. Dt. VI, 7, mais non d'avance (Vg. *praemonita*), ou plutôt, selon le sens normal du mot (Act. XIX, 33), mise en avant, poussée par sa mère.

— ὧδε circonstance de lieu, et non du temps (Mc.); assez souvent avec « donner » dans les LXX (héb. נָתַן) Gen. XLV, 5 etc.

9) Ici il y a quelque apparence d'une dépendance de Mc., car λυπηθείς (ou ἐλυπήθη), ὁ βασιλεύς, les convives qui n'avaient pas été nommés : tout cela paraît emprunté à Mc. d'autant plus que la tristesse d'Hérode se comprend moins bien dans Mt., après le v. 5.

Encore est-il que λυπέω peut signifier moins la tristesse que le déplaisir ; cf. Dan. VI, 14 τότε ὁ βασιλεὺς σφόδρα ἐλυπήθη (aram. בְּאַשׁ), qui est tout à fait semblable. Aussi bien ces traits peuvent avoir été ajoutés par le traducteur. Jérôme a cru que la tristesse du roi était feinte, et que Mt. s'était fait l'écho de l'impression que cette feinte avait produite; mais l'évangéliste a sûrement pris la responsabilité de cette expression. Même s'il avait résolu la mort du Baptiste, Hérode a pu penser que ces circonstances étaient odieuses et compromettantes. — Les serments et les convives, c'est-à-dire des serments prononcés devant des témoins d'un rang distingué, qui n'auraient pas manqué de reprocher au tétrarque un parjure, sans renoncer pour cela à incriminer sa cruauté.

10) πέμψας, cf. πέμψασα ἐκάλεσεν Gen. XXVII, 42, tournure sémitique.

11) Sans le réalisme de Mc., mais avec le κοράσιον qui indique l'âge de la fille d'Hérodiade.

12) Ce sont bien comme dans Mc. les disciples de Jean, mais avec cette circonstance qu'ils viennent annoncer le triste événement à Jésus qu'ils savaient sympathique. On prétend que Mt. est en contradiction non seulement avec Mc., mais avec lui-même, parce que la réflexion d'Hérode (2) suppose que Jean est mort depuis longtemps (*Klost.*).

Cela n'est pas du tout nécessaire. D'après Josèphe, Jean a été tué à Machéronte, et d'après Mc. et Mt., Hérode se trouvait tout près de sa prison, sans

derait. [8]Elle, poussée par sa mère : « Donne-moi », dit-elle, « ici sur un plat la tête de Jean le Baptiste; » [9]et le roi, contristé, [cependant] à cause de ses serments et des convives, ordonna qu'elle fût donnée, [10]et il envoya décapiter Jean dans la prison. [11]Et sa tête fut apportée sur un plat, et donnée à la jeune fille, et elle la porta à sa mère. [12]Et ses disciples s'étant présentés prirent le cadavre, et l'ensevelirent, et ils vinrent informer Jésus.

[13]A cette nouvelle, Jésus s'éloigna de ce lieu en barque se retirant dans un lieu désert à l'écart; et les foules l'ayant appris le suivirent

doute dans le palais, pourvu d'une prison. Il n'y a rien là d'invraisemblable, puisque Hérode était probablement dès lors engagé dans la guerre avec Arétas, roi des Nabatéens, et c'est même cette circonstance qui explique le mieux comment il n'avait pas d'abord entendu parler de Jésus. C'est à son retour que ce bruit vient l'inquiéter de nouveau, et il pense d'autant plus au Baptiste que le meurtre récent pèse encore sur sa mémoire si ce n'est sur sa conscience. Après lui, retardés par leur pieuse tâche, arrivent les disciples de Jean. Sur le côté historique de la question, cf. *Comm. Mc.* En faveur de l'historicité, on lira avec intérêt l'article de M. Windisch, *Kleine Beiträge zur ev. Ueberlieferung* (*ZnTW*, 1917, p. 73 ss.) qui montre la vraisemblance du récit surtout d'après l'épisode d'Hérodote (IX, 108-113). Klostermann objecte à Schürer que le peuple n'aurait pas expliqué la défaite d'Hérode comme un châtiment divin pour un fait antérieur de quelques années. Qu'en sait-il? En France on a bien regardé la chute de Napoléon en 1814 comme la punition de l'enlèvement de Pie VII (juillet 1809). Et les royalistes ne remontaient-ils pas à l'assassinat du duc d'Enghien (1804)? On peut donc placer la mort de Jean en l'an 29 ou 30 et la défaite d'Hérode en 36 — à supposer que Josèphe ait écrit avec précision!

13-21. PREMIÈRE MULTIPLICATION DES PAINS (Mc. VI, 31-44; Lc. IX, 10b-17; Jo. VI, 1-15).

Le récit de Mt. est moins long que celui de Lc. qui cependant a abrégé Mc. Avec des différences assez notables, il y a quelques expressions qu'on ne peut guère expliquer sans dépendance littéraire. La principale divergence est dans le motif du voyage.

13) Tandis que, dans Mc., Jésus qui vient de recevoir ses apôtres au retour de leur mission les invite à se reposer dans la solitude, Mt. semble dire que Jésus s'y est retiré à cause de ce qu'il vient d'apprendre. Mt. ayant placé la mission auparavant (ch. X), les disciples sont censés présents depuis longtemps. On peut préférer l'ordre de Mc. sur la mission, à cause du caractère systématique des arrangements de Mt., et le motif de la retraite paraît bien avoir été celui qu'il a donné. Mais Mt. n'y contredit pas. Le désir d'éviter ce qu'Hérode eût pu considérer comme une provocation a pu se joindre au motif principal. — ἀκούσας ne peut s'entendre que de la nouvelle relatée au v. 12, et non du v. 2. Mais la mort de Jean ne rendait Hérode redoutable pour Jésus qu'à cause de l'ombrage qu'il en avait pris comme d'un nouveau Jean, ou comme

ἀκούσαντες οἱ ὄχλοι ἠκολούθησαν αὐτῷ πεζῇ ἀπὸ τῶν πόλεων. 14 Καὶ ἐξελθὼν
εἶδεν πολὺν ὄχλον, καὶ ἐσπλαγχνίσθη ἐπ' αὐτοῖς καὶ ἐθεράπευσεν τοὺς ἀρρώ-
στους αὐτῶν. 15 Ὀψίας δὲ γενομένης προσῆλθον αὐτῷ οἱ μαθηταὶ λέγοντες
Ἔρημός ἐστιν ὁ τόπος καὶ ἡ ὥρα ἤδη παρῆλθεν· ἀπόλυσον τοὺς ὄχλους, ἵνα
ἀπελθόντες εἰς τὰς κώμας ἀγοράσωσιν ἑαυτοῖς βρώματα. 16 ὁ δὲ Ἰησοῦς
εἶπεν αὐτοῖς Οὐ χρείαν ἔχουσιν ἀπελθεῖν· δότε αὐτοῖς ὑμεῖς φαγεῖν. 17 Οἱ
δὲ λέγουσιν αὐτῷ Οὐκ ἔχομεν ὧδε εἰ μὴ πέντε ἄρτους καὶ δύο ἰχθύας.
18 ὁ δὲ εἶπεν Φέρετέ μοι ὧδε αὐτούς. 19 καὶ κελεύσας τοὺς ὄχλους ἀνακλιθῆναι
ἐπὶ τοῦ χόρτου, λαβὼν τοὺς πέντε ἄρτους καὶ τοὺς δύο ἰχθύας, ἀναβλέψας
εἰς τὸν οὐρανὸν εὐλόγησεν καὶ κλάσας ἔδωκεν τοῖς μαθηταῖς τοὺς ἄρτους

15. *om.* ουν *p.* απολυσον (H) plutôt que *add.* (TSV).

---

de Jean lui-même. C'est sans doute ce qu'a voulu dire Euthymius : que les deux bruits étaient parvenus en même temps à Jésus et qu'il s'était retiré à cause de tous deux. — ἀνεχώρησεν dans Mt. signifie le plus souvent (II, 12.14. 22 ; XII, 15) se retirer pour ne pas éveiller l'attention. Ce n'est pas ici une fuite pour se dérober aux recherches, puisque Jésus reviendra sur la rive ouest (34-36), mais une mesure de prudence à un moment où les foules étaient très pressées et peut-être excitées, si bien qu'elles ne veulent pas l'abandonner.

Le texte de Mt. n'est pas sans difficulté. Dans Mc. ceux qui ont vu Jésus monter en barque étaient peut-être sur la rive orientale; en tous cas cette foule va si vite à pied qu'elle arrive avant Jésus qui la trouve en sortant de la barque (ἐξελθών). Dans Lc. et dans Jo. la foule *suit* Jésus, ce qui s'entend bien si elle s'est groupée autour de lui sur l'autre rive. Dans Mt. la foule ayant appris le départ de Jésus en barque, le *suit* à pied. Il est clair que ἠκολούθησαν est un mot impropre, pour dire que la foule s'arrange pour se trouver de nouveau à la suite de Jésus. L'étonnant est que ἠκολούθησαν, impropre dans Mt., est précisément le mot employé avec précision par Lc. et par Jo. Ce n'est donc pas Mt. qui dépend des deux autres, mais sa tradition qui a été exprimée par Lc. et par Jo. en omettant le détail qui la rendait moins appropriée : Jésus en barque et les autres à pied.

14) Dans Mc., ἐξελθών s'entend du débarquement, parce qu'il a montré la foule s'apercevant du départ et courant. Elle a donc pu arriver la première, si la barque avait longé le bord avec un vent contraire, et non pas traversé droit à l'est. On a insisté sur ce que dans Mt. la foule suit; elle n'est donc pas arrivée la première, et Jésus « sort » de son désert (cf. XIII, 3.49) pour la recevoir (Lc. ἀποδεξάμενος). Il y aurait plus de ressemblance dans la forme que dans le fond avec Mc., et Mt. ferait partie de la tradition représentée par Lc. et surtout par Jo. VI, 3 (*Schanz*).

Mais tout s'explique plus naturellement si ἀκολουθέω signifie au v. 13 « s'attacher à quelqu'un », s'arranger pour le retrouver, même au prix d'un détour. Seulement il faut avouer que dans Mt. la foule qui suit est celle de la rive

à pied, [venant] des villes. [14]Et lorsqu'il sortit, il vit une foule nombreuse, et il en eut pitié, et il guérit leurs infirmes. [15]Le soir étant venu, les disciples s'approchèrent de lui, disant : « Le lieu est désert, et l'heure est déjà passée; renvoie donc les foules, afin qu'ils aillent dans les bourgs, s'acheter des aliments. »[16] Jésus leur dit : « Ils n'ont pas besoin de s'en aller; donnez-leur vous-même à manger. » [17]Ils lui disent : « Nous n'avons ici que cinq pains et deux poissons. » [18]Il dit : « Apportez-les moi ici. » [19]Et ayant donné l'ordre de faire coucher les foules sur l'herbe, et pris les cinq pains et les deux poissons, regardant vers le ciel, il dit la bénédiction, et après [les] avoir rompus, il donna les pains aux disciples, et les disciples

occidentale, et qu'il est plus étonnant qu'elle soit arrivée là première, surtout puisqu'il n'est pas dit qu'elle ait couru. Mais Mt. ne s'intéresse pas à ces détails; il y a Jésus qui cherche la retraite et une foule qui le « suit », si bien qu'il la trouve en débarquant. ἐξελθών a donc le même sens que dans Mc., et nous sommes dispensés d'attribuer deux sens différents au même mot, à la même place, dans les mêmes circonstances.

C'est sans doute pour éviter toute difficulté que ἐν πλοίῳ a été omis par Γ *syrsin.* et *cur.*, et ἐξελθών par *syrsin. cur. a b ff*[2].

— ἐσπλαγχνίσθη comme Mc., mais sans la réflexion sur les brebis sans pasteur, déjà placée (Mt. IX, 36), et, au lieu d'instruire, Jésus guérit, tandis que Lc. a les deux. N'est-ce pas un indice que Ma. — les critiques diraient Q — avait déjà l'épisode?

15) Comme Mc., plus coulant, sans la répétition de ὥρα, et, au lieu de ἤδη ὥρα πολλή, ἡ ὥρα (l'heure habituelle du repas) ἤδη παρῆλθεν. Mt. om. τοὺς κύκλῳ ἀγρούς, (retenu par Lc.).

16) Mt. a en plus : « ils n'ont pas besoin d'aller », qui donne à la réponse un tour plus vif. Les Apôtres n'avaient pas à dire à Jésus ce qu'il avait à faire.

17) Comme Lc., Mt. réduit la conversation à l'exposé fait par les disciples, encore plus court que dans Lc. Jean a conservé le souvenir d'une question posée par Jésus, comme dans Mc. Si Lc. et Mt. l'ont évitée, on ne saurait prouver que c'est pour ne pas compromettre sa science, car ils pouvaient s'exprimer comme Jo. ou laisser voir que la question n'impliquait pas l'ignorance. En tout cas Mt. est ici fidèle à sa manière rapide de ne dire que les choses essentielles.

18) Cependant il est seul à faire donner cet ordre, qui était vraiment en situation.

19) Omettant la façon dont les gens étaient couchés (Mc. et Lc.) mais non l'herbe (Mc. Jo.), Mt. néglige le sort ultérieur des poissons. Tandis que Lc. ne distingue pas entre les pains et les poissons, Mc. et Jo. font deux distributions : les pains puis les poissons. Dans Mt. Jésus qui a béni en même temps comme dans Mc. les pains et les poissons, donne les pains aux disciples, sans plus parler des poissons. — κλάσας ne doit s'appliquer qu'aux pains comme κατέκλασεν

οἱ δὲ μαθηταὶ τοῖς ὄχλοις. [20]καὶ ἔφαγον πάντες καὶ ἐχορτάσθησαν, καὶ ἦραν τὸ περισσεῦον τῶν κλασμάτων δώδεκα κοφίνους πλήρεις. [21]οἱ δὲ ἐσθίοντες ἦσαν ἄνδρες ὡσεὶ πεντακισχίλιοι χωρὶς γυναικῶν καὶ παιδίων. [22]Καὶ εὐθέως ἠνάγκασεν τοὺς μαθητὰς ἐμβῆναι εἰς πλοῖον καὶ προάγειν αὐτὸν εἰς τὸ πέραν, ἕως οὗ ἀπολύσῃ τοὺς ὄχλους· [23]καὶ ἀπολύσας τοὺς ὄχλους ἀνέβη εἰς τὸ ὄρος κατ' ἰδίαν προσεύξασθαι. ὀψίας δὲ γενομένης μόνος ἦν ἐκεῖ. [24]Τὸ δὲ πλοῖον ἤδη μέσον τῆς θαλάσσης ἦν, βασανιζόμενον ὑπὸ

22. *om.* το *a.* πλοιον (HS) **plutôt que** *add.* (TV).
24. μεσον της θαλασσης ην (TSV) **plutôt que** σταδιους πολλους απο της γης απειχε (H).

---

dans Mc. Cette fraction était importante comme une première esquisse de la *fractio panis* ou Eucharistie. Mt. n'a pas entendu nier la multiplication des poissons, mais ce fait l'intéressait moins; il va comme toujours au plus vite. C'est plutôt une négligence qu'une correction.

20) Comme Mc., sans les poissons, et au lieu d'écrire κοφίνων πληρώματα, M'. écrit plus naturellement, comme Lc., avec une expression semblable qui est aussi dans Jo. (τὸ περισσεῦον, τὸ περισσεῦσαν, ἃ ἐπερίσσευσαν) et qu'il faut sans doute attribuer à la tradition. Mt. s'y appuyait donc.

21) Presque comme Mc., en ajoutant, lui seul, « *sans* les femmes et les enfants ». — χωρὶς ne peut signifier ni leur absence (*Origène*), ni qu'ils étaient compris, mais simplement : « sans les compter ». Femmes et enfants devaient être beaucoup moins nombreux que les hommes; Mt., dit-on, a voulu grossir le miracle. Vraiment, quand il y a pour cinq mille il y a pour six mille et plus.

L'intention de Mt. est assurément de raconter un miracle, mais ce serait exagéré que de dire avec Schweitzer, renouvelant une opinion de Renan (*Vie de Jésus*, p. 518), que c'était déjà l'institution d'un sacrement, en vue du prochain jugement.

Klost. rappelle le texte de Pomponius Méla (III, 9) : *Est locus apparatis epulis semper refertus; et quia, utlibet vesci volentibus licet,* ἡλίου τράπεζαν *appellant; et quae passim apposita sunt, affirmant innasci subinde divinitus.* Ce miracle perpétuel qui se serait passé en Éthiopie, on voit bien que le narrateur n'y croyait pas.

22-33. Jésus marche sur le lac et Pierre avec lui (Mc. vi, 45-52; Jo. vi, 16-21). A partir de cet endroit, Lc. abandonne le fil de Mc., qu'il ne rejoindra qu'à la confession de Pierre. Mais Jo. a le même fait après la multiplication des pains, et l'on conçoit que le souvenir de cette suite soit demeuré gravé dans les mémoires. Mt. a en plus (om. Mc. et Jo.) l'épisode relatif à Pierre, 28-31. Tandis que le récit de Jo. a son allure propre, Mc. et Mt. se ressemblent beaucoup, avec des divergences, mais telles qu'on concevrait très bien pourquoi Mt. se serait écarté de Mc. Il n'a pas imaginé l'épisode de Pierre, mais il aurait pu le trouver ailleurs. Cette page est une de celles qui suggèrent le plus fortement la dépendance de Mt., par où nous entendons le traducteur grec de Ma., lequel était peut-être plus concis.

[les donnèrent] aux foules. 20 Et ils mangèrent tous et furent rassasiés, et l'on prit ce qui était resté des morceaux, douze paniers pleins. 21 Or ceux qui avaient mangé étaient environ cinq mille, sans [compter] les femmes et les enfants.

22 Et aussitôt il contraignit les disciples à monter dans la barque et à le précéder de l'autre côté, jusqu'à ce qu'il eût congédié les foules; 23 et ayant congédié les foules, il monta sur la montagne à l'écart pour prier. Le soir étant venu, il était seul en cet endroit. 24 Or la barque était déjà au milieu de la mer, tourmentée par les

22) εὐθέως, très probablement authentique dans Mt., a d'ailleurs sa raison d'être. Il se faisait très tard, le temps pressait. Nous avons expliqué (*Comm. Mc.*) pourquoi Jésus renvoie d'abord ses disciples avant de congédier la foule, et cela d'après Jo. VI, 14 s. relatant une excitation messianique qui eût pu gagner les disciples. Mais il est étonnant que dans Mt. XV, 39 la présence des disciples soit admise dans une circonstance semblable. Probablement le lieu et les dispositions de la foule n'exigeaient-ils pas les mêmes précautions. — J'omets τό a. πλοῖον avec H. S. contre Ti. Vog. Hetz., parce que l'article était beaucoup plus naturel et suggéré par le texte de Mc. Ce serait une indication que ἐν πλοίῳ au v. 13 n'est pas authentique. Pourtant on peut penser que Mt. veut parler d'une barque quelconque, et peut-être en vue du v. 33. Il ne dit pas que la direction était Bethsaïda, soit parce qu'il est indifférent à ce détail, soit parce qu'on a abordé ailleurs à cause du vent. Jo. indique dès le début le point d'arrivée, Capharnaüm. L'addition de αὐτόν et l'omission de αὐτός (inutile) améliorent le style. Le subj. avec ἕως (ἄν étant omis suivant l'usage) paraît indiquer une nuance : « jusqu'à ce qu'il eût renvoyé » et non plus : « pendant qu'il renverrait ».

23) Ici Mc. est plus élégant avec son ἀποταξάμενος, tandis que Mt. répète ἀπολύω, indice de la pauvreté araméenne, car *pes.* aussi bien que *syrsin.* répète le même mot dans Mc. — Mt. a de plus κατ' ἰδίαν quoique Mc. affectionne encore plus cette expression. Lc., qui n'a pas cette petite section, a placé une prière avant la confession de Pierre, au verset qui suit la multiplication des pains (IX, 18). D'ailleurs il relate plusieurs cas où Jésus s'est isolé pour prier. Dans Mc. et Mt. c'est le seul cas, avec celui de Gethsémani, mais Jésus priait souvent, moins longuement, devant ses disciples (Mt. XI, 25 s.; XIV, 19; XV, 36; XIX, 13; XXVI, 26 s.). Dans cette occasion n'est-il pas à croire que le miracle des pains étant une figure de l'Eucharistie, Jésus a prié son Père d'accorder cette grâce à son Église, d'avance le remerciant en notre nom pour ce bienfait? — Mt. écrit ὀψίας δὲ γενομένης, comme il a déjà fait au v. 15. Serait-ce d'après Mc., ou encore un indice de la pauvreté araméenne (*Syrsin.* écrit de même à Mc. VI, 35)? — Après κατ'ἰδίαν, μόνος fait presque l'effet d'une répétition; cependant cette solitude dans la nuit impressionne plus que le μόνος de Mc., à la place où il le met, pour opposer plus fortement Jésus, seul à terre, aux disciples sur l'eau.

24) Nous lisons μέσον τῆς θαλάσσης ἦν avec Ti. Het. S. Vog., plutôt que σταδίους

τῶν κυμάτων, ἦν γὰρ ἐναντίος ὁ ἄνεμος. [25] Τετάρτῃ δὲ φυλακῇ τῆς νυκτὸς
ἦλθεν πρὸς αὐτοὺς περιπατῶν ἐπὶ τὴν θάλασσαν. [26] καὶ ἰδόντες αὐτὸν
ἐπὶ τῆς θαλάσσης περιπατοῦντα ἐταράχθησαν λέγοντες ὅτι Φάντασμά
ἐστιν, καὶ ἀπὸ τοῦ φόβου ἔκραξαν. [27] εὐθὺς δὲ ἐλάλησεν αὐτοῖς λέγων
Θαρσεῖτε, ἐγώ εἰμι· μὴ φοβεῖσθε. [28] ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Πέτρος εἶπεν Κύριε,
εἰ σὺ εἶ, κέλευσόν με ἐλθεῖν πρὸς σὲ ἐπὶ τὰ ὕδατα. [29] ὁ δὲ εἶπεν Ἐλθέ. καὶ
καταβὰς ἀπὸ τοῦ πλοίου Πέτρος περιεπάτησεν ἐπὶ τὰ ὕδατα καὶ ἦλθεν

25. ηλθεν (TH) et non απηλθεν (SV).
26. και ιδοντες αυτον sans plus, plutôt que *add.* οι μαθηται (SV) ou ιδοντες δε αυτον (T) ou οι δε μαθηται ιδοντες αυταν (H).
27. *om.* ο Ιησους (T) et non *add. p.* αυτοις (SV) ou *a.* αυτοις (H).
28. *om.* αυτω (T) plutôt que *add. p.* δε (SV) ou *p.* ειπεν (H). — ελθειν προς σε (THV) et non π. σ. ε. (S).
29. *om.* ο *a.* Πετρος (TH) plutôt que *add.* (SV).

πολλοὺς ἀπὸ τῆς γῆς ἀπεῖχε (H) d'après l'autorité de B Θ quelques min. *sah. boh. syrr.*, Θ(ικανους l. πολλους) et *boh.* (cinq stades), cette dernière leçon étant probablement une harmonisation avec Jo. VI, 19, peut-être par l'intermédiaire de Tatien.

Dans Mc. il semble que nous puissions suivre les sentiments de Jésus. De loin il les voit, les siens, torturés par le maniement de la rame, d'autant plus dur que le vent était contraire, et c'est sans doute par compassion qu'il vient, sur la mer, puisqu'il n'y avait pas d'autre voie. Mt. ne dit pas que Jésus ait vu ses disciples. Cependant on dirait bien qu'il a emprunté à Mc. son βασανιζόμενον, beaucoup plus juste en parlant des rameurs que pour un bateau. Il était naturel d'ajouter « par les vagues » pour remplacer « en ramant ». Un écrivain grec eût écrit simplement κυματιζόμενον.

25) Comme Mc. avec plus de précision sur l'heure, et en omettant un autre trait de Mc. : « il voulait les passer », sorte d'épreuve, qui devait être suivie de l'entrée de Jésus dans la barque, et qui eût mal préparé l'épisode de Pierre. — Mt. met ici ἐπί avec l'accus. parce que Jésus est en mouvement; au v. 26, avec le gén., on le voit (marchant) sur la mer. Mc. a mis le gén. les deux fois, ce qui est moins fin (cf. Job IX, 8).

26) Mt. explique le cri par la crainte, et ramène le trouble à sa place naturelle en synthétisant les deux phrases de Mc. En grec classique ὑπό et non ἀπό, hellénistique ou sémitisant; cf. XIII, 44.

27) Comme Mc. y compris son εὐθύς favori, d'ailleurs très justifié.

28-31. L'ÉPISODE DE PIERRE. Cet épisode met en relief l'importance de Pierre, et l'on peut expliquer de cette façon le silence de Mc., qui ne l'avait pas entendu dans la catéchèse de l'Apôtre. On ne saurait dire cependant qu'il a été écrit pour glorifier la personne de Pierre, dont le courage fléchit un moment, et auquel Jésus reproche ce doute, sans plus. Spontané, plein d'initiative et d'entrain, mais facilement découragé, confiant malgré tout dans celui qu'il aime,

vagues, car le vent était contraire. [25] A la quatrième veille de la nuit, il vint vers eux, en marchant sur la mer. [26] Et le voyant marchant sur la mer ils furent troublés, disant : « C'est un fantôme ! » et de peur ils poussèrent des cris. [27] Mais aussitôt il leur parla, disant : « Courage, c'est moi ; n'ayez pas peur. » [28] Pierre, prenant la parole, dit : « Seigneur, si c'est toi, ordonne-moi d'aller vers toi sur les eaux. » [29] Il dit : « Viens. » Et Pierre, descendu de la

Pierre apparaît ici avec les mêmes traits que dans son épreuve à la Passion. Il n'y a vraiment aucune bonne raison de mettre en doute ce fait miraculeux, car ce n'est pas une bonne raison que de nier tous les miracles. La leçon en est admirable. En marchant sur les eaux, Jésus marquait son pouvoir souverain sur la nature, c'est l'enseignement principal relativement à sa personne divine. Mais combien il nous est utile de savoir que nous pouvons être associés par lui à des actes surnaturels ! La foi opère ce prodige. Le doute risque de tout perdre. Le recours à la prière sauve tout.

Au lieu de conclure à l'authenticité à cause de l'harmonie entre ces lignes et le caractère de Pierre tel qu'il est tracé ailleurs, M. Loisy (I, 943) imagine qu'elles ont été prises un peu partout : le demi-naufrage de Pierre figure son reniement... Pierre allant de la barque à Jésus est pris du récit de la pêche miraculeuse (Jo. XXI, 7, où Jésus est sur le rivage et où Pierre se jette à l'eau)... le mot sur le peu de foi vient de la tempête apaisée (cf. Mt. VIII, 26), mais l'idée du doute est prise de l'attitude des apôtres... devant la résurrection (Mt. XXVIII, 17 ἐδίστασαν). — On ne voit pas pourquoi le reniement de Pierre, fait très connu, aurait été mis en figure, et la mosaïque livresque de Loisy n'avait guère de chances d'aboutir à un récit si bien lié. Il serait plus plausible de chercher dans le paganisme des motifs plus ou moins semblables : ARISTIDE, *Discours sur Esculape* (II, p. 337, 10) : πλέουσι καὶ θορυβουμένοις ὁ θεὸς χεῖρα ὤρεξεν ; VIRGILE, *Enéide* (VI, 370) : *da dextram misero et tecum me tolle per undas* (cités par *Klost.*). La solidité de la tradition chrétienne et le sérieux des évangélistes nous obligent bien plutôt à conclure que le Fils de Dieu incarné a voulu faire, afin de nous donner une excellente leçon, ce que la Fable ne disait même pas des dieux, car dans Virgile il s'agit de passer les eaux du Styx en bateau, et dans Aristide de personnes qui naviguent. Aucun mortel n'était admis à monter sur le char de Neptune (*Enéide*, I, 147).

28) Hier : *Eodem igitur fidei ardore quo semper, nunc quoque, caeteris tacentibus, credit se posse facere per voluntatem magistri, quod ille poterat per naturam.* — ἀποκριθείς peut signifier une réponse, et n'est donc pas l'équivalent de l'araméen ענה. — εἰ dans le sens de « si donc » ; cf. VI, 30. Pierre n'entend pas s'assurer que c'est le Maître ; mais, puisque c'est lui, comme il vient de le dire, qu'il daigne l'appeler. Noter que Pierre lui-même, tout plein d'initiative qu'il soit, ne veut pas se lancer dans une entreprise aussi périlleuse sans un ordre. *Syrsin.* et *cur.* ont « permets-moi ».

29) ἐλθεῖν (*Hetz. Vog.*) paraît être une correction de copiste, parce que Pierre

πρὸς τὸν Ἰησοῦν. 30 βλέπων δὲ τὸν ἄνεμον ἰσχυρὸν ἐφοβήθη, καὶ ἀρξάμενος καταποντίζεσθαι ἔκραξεν λέγων Κύριε, σῶσόν με. 31 εὐθέως δὲ ὁ Ἰησοῦς ἐκτείνας τὴν χεῖρα ἀπελάβετο αὐτοῦ καὶ λέγει αὐτῷ Ὀλιγόπιστε, εἰς τί ἐδίστασας; 32 καὶ ἀναβάντων αὐτῶν εἰς τὸ πλοῖον ἐκόπασεν ὁ ἄνεμος. 33 οἱ δὲ ἐν τῷ πλοίῳ προσεκύνησαν αὐτῷ λέγοντες Ἀληθῶς θεοῦ υἱὸς εἶ.
34 Καὶ διαπεράσαντες ἦλθον ἐπὶ τὴν γῆν εἰς Γεννησαρέτ. 35 καὶ ἐπιγνόντες αὐτὸν οἱ ἄνδρες τοῦ τόπου ἐκείνου ἀπέστειλαν εἰς ὅλην τὴν περίχωρον ἐκείνην, καὶ προσήνεγκαν αὐτῷ πάντας τοὺς κακῶς ἔχοντας, 36 καὶ παρεκάλουν αὐτὸν ἵνα μόνον ἅψωνται τοῦ κρασπέδου τοῦ ἱματίου αὐτοῦ· καὶ ὅσοι ἥψαντο διεσώθησαν.

30. ισχυρον (SV) plutôt que *om.* (TH).
34. επι την γην εις Γεννησαρετ (THV) et non εις την γην Γεννησαρετ (S).

---

n'arriva pas à ce moment, comme semblait le dire καὶ ἦλθεν (H. Ti. S). Cette dernière leçon est suffisamment attestée (B, C, quelques minusc., *syrsin.*, *cur.*, *sa.*). ℵ a ἐλθεῖν· ἦλθεν οὖν.

30) Hier. *Ardebat animi fides, sed humana fragilitas in profundum trahebat : paululum ergo relinquitur tentationi, ut augeatur fides.* — Nous lisons ἰσχυρόν (*S. Hetz. Vog.*), om. par H. Ti sur l'autorité de ℵ B 33 *sah. boh.* trop exclusivement égyptienne. On dirait bien cette circonstance ajoutée pour l'effet, mais si le vent n'avait redoublé de violence, pourquoi Pierre aurait-il eu plus peur? — σῶσον comme VIII, 25. Il n'est pas étonnant que Mt. emploie la même expression dans deux circonstances semblables.

31) De même pour ὀλιγόπιστος, cf. VIII, 26. Les deux expressions étaient propres à Mt. dans la tempête apaisée. Elles prouvent l'unité d'auteur, non pas que Mt. ait inventé un nouvel épisode pour avoir le plaisir de reproduire ses propres expressions.

εἰς τί est naturellement l'araméen לְמָה, « pourquoi »? cf. XXVI, 8, et Mc. XV, 34 (traduit), et Eccli. XXXIX, 21 en hébreu לְמָה זֶּה = εἰς τί τοῦτο. En grec on disait bien εἰς τί (Soph. *O. C.* 524; *Trach.* 403), mais autant que je vois « pourquoi » a alors le sens de « dans quel but », comme dans Mc. XIV, 4. Ici un Grec se serait contenté de τί, et il est difficile de croire qu'il ait consenti à écrire εἰς τί pour dire « d'où vient que », qui est le sens ici comme dans XXVI, 8.

— διστάζω, XXVIII, 17 † N. T. Même raisonnement. Mt. se ressemble plus à lui-même dans la péricope qui manque à Mc.

32) Le pluriel au lieu du sing. de Mc. ἀνέβη, parce que Jésus entre dans la barque avec Pierre.

33) οἱ δὲ ἐν τῷ πλοίῳ sans addition (H. Ti. S.), quoique l'attestation soit réduite à ℵ, B, une dizaine de min., *sah.*, *boh.*, Origène, parce que l'addition varie, ἐλθόντες (Hetz.), προσελθόντες, ὄντες. On a probablement voulu mieux marquer que ces personnes n'étaient pas les disciples en écrivant ἐλθόντες : ceux qui étaient venus, pour leur compte.

barque, marcha sur les eaux pour aller vers Jésus. [30]Mais voyant le vent violent, il eut peur, et comme il commençait à enfoncer, il fit un cri, disant : « Seigneur, sauve-moi ! » [31]Aussitôt Jésus, ayant étendu la main, le saisit et lui dit : « Homme de peu de foi, pourquoi as-tu douté ? » [32]Et lorsqu'ils furent montés dans la barque, le vent s'abattit. [33]Or ceux qui étaient dans la barque se prosternèrent devant lui en disant : « Vraiment, tu es fils de Dieu ! »

[34]Et ayant fait la traversée, ils vinrent à terre à Gennésareth. [35]Et les hommes de cet endroit, l'ayant reconnu, envoyèrent dans toute cette région, et ils lui apportèrent tous ceux qui étaient malades, [36] et on le priait de leur laisser toucher seulement la houppe de son vêtement, et tous ceux qui touchèrent furent bien guéris.

Sans l'addition, on croirait plutôt que ce sont les disciples, restés dans la barque (*Orig.*); l'omission de l'article au v. 22 n'insinue pas que la barque pouvait servir à tout le monde, car, à ce même verset, on n'y voit monter que les disciples, et ils paraissent encore seuls au v. 26. Il faut donc reconnaître que Mt. en parlant d'eux ici suit un but différent de celui de Mc., qui marque bien l'étonnement, mais aussi l'inintelligence des disciples, attribuée à une sorte d'insensibilité de leur cœur. Cette disposition plaît davantage aux modernes, qui tiennent Mc. pour primitif. Cependant, les deux évangélistes racontant le même fait, l'indifférence est moins naturelle que le cri arraché par l'admiration. Mc. tenait beaucoup à mettre en relief la lenteur des disciples à comprendre le mystère de Jésus; Mt. montrait comment les miracles l'avaient fait pénétrer. D'ailleurs lui-même ayant regardé la confession de Pierre comme due à une révélation spéciale (XVI, 17), il ne faut point exagérer la portée de la confession présente. Notez que Mt. a omis ici l'art. devant υἱός. Ce n'est pas pour indiquer une reconnaissance purement messianique, qui aurait exigé l'article en prenant υἱός dans le sens du roi théocratique par excellence. C'est plutôt pour laisser les choses dans un certain vague. S. Thomas, sur XVI, 17 : *Numquid alii non confessi sunt Filium Dei? Immo legitur de Nathanaele... item illi qui in navi... Quare ergo hic beatificatur Petrus et non alii? Quia alii filium adoptivum confessi sunt, hic autem filium naturalem; ideo hic prae ceteris beatificatur, quia primus confessus est divinitatem.*

34-36. Jésus a Gennésareth. Guérisons (Mc. VI, 53-56).

La ressemblance avec Mc. est très étroite au début et à la fin, mais tandis que Mt. décrit une marche de Jésus assez longue à travers villes et bourgs, où on lui amenait les malades, Mt. dit seulement qu'on fit venir des malades de tout le pays pour qu'ils fussent guéris à Gennésareth. Sur ce lieu, qui devait être au sud de Capharnaüm, cf. *Comm. Mc.* Dans le contexte de Mt., on s'étonne que Jésus, qui semblait avoir voulu éviter l'attention d'Hérode, revienne si près de sa résidence principale. Aussi n'y demeura-t-il pas longtemps (XV, 21).

34) Comme Mc., avec une légère transposition, et l'omission de καὶ προσωρμίσθησαν, superflu.

35) On dirait que Jésus était bien connu dans « ce lieu »; du moins les gens font profiter tout le pays de la bonne aubaine. On apporte de partout les malades. « Les hommes de cet endroit », propre à Mt., rappelle Gen. XXIX, 22 : « cet endroit » inutile ici revient très souvent dans l'A. T.

36) Comme Mc., mais le κράσπεδον était déjà dans Mt. IX, 20 (Lc. VIII, 44); cf. Zach. VIII, 23 καὶ ἐπιλάβωνται τοῦ κρασπέδου ἀνδρὸς Ἰουδαίου. Dans Mc. ἥψαντο] αὐτοῦ après τοῦ ἱματίου αὐτοῦ étonne, et a été traduit *eum* (Jésus) par la *Vg*. Il semble que le texte serait plus clair si l'on supprimait καὶ παρεκάλουν — ἄψωνται, qui pourrait avoir été emprunté à Mt. par un copiste très ancien. Cela noté, on se dit qu'il pourrait bien en être de même de Gennésareth dans Mc., puisque cet endroit (à la différence de Mt.) n'y joue aucun rôle, et qu'il est mal placé devant καὶ προσωρμίσθησαν (omis par *it*. etc.).

CHAPITRE XV

[1] Τότε προσέρχονται τῷ Ἰησοῦ ἀπὸ Ἱεροσολύμων Φαρισαῖοι καὶ γραμματεῖς

1. Φαρισαιοι και γραμματεις (THV) plutôt que γ. κ. φ. (S).

---

[1] Alors s'approchent de Jésus des Pharisiens et des scribes de

1-20. Enseignement sur la loi et la tradition des anciens, sur la pureté extérieure et intérieure. Tout cet ensemble procède dans Mt. comme dans Mc. A une observation des Pharisiens et des scribes sur la pureté des mains que négligeaient les disciples, Jésus refuse de répondre directement, mais il montre par un exemple concret qu'il arrive à la tradition de pervertir le sens de la Loi. Après quoi il donne à la foule la solution dans une parabole, qu'il explique en particulier à ses disciples.

Il y a cependant des différences dans la composition elle-même. Mt. n'a pas la circonstance de fait qui a donné lieu à l'attaque, ni les renseignements sur les usages des Pharisiens, mais il a en plus trois versets (12-14) sur leur scandale. La réponse de Jésus a plus nettement le caractère d'une riposte, suivie et non précédée d'une citation d'Isaïe, en un discours bien lié, tandis que Mc. a une reprise (VII, 9). La parabole est moins énigmatique. Le lieu de l'explication n'est pas indiqué, mais Pierre est mis en scène, et l'explication, plus concise, est cependant moins bien balancée. La solution finale est plus explicite (20), mais restreinte au cas posé.

Il ne peut être question d'une dépendance de la part de Mc., qui n'aurait pas changé le bel ordre de Mt. On concevrait très bien que Mt. ait écrit d'après Mc., dans un style plus régulier et avec des termes plus coulants, surtout pour la première partie. Mais si l'on admet ce critère, on ne voit pas pourquoi Mt. se serait rendu la tâche plus difficile en ramenant à la bouche seule la pureté ou l'impureté.

Il est évident dans Mc. qu'en proposant sa parabole à la foule, le Sauveur a agrandi et élevé la question des mains impures. L'opposition est entre le contact de l'homme avec le dehors, qui ne peut le rendre impur, parce que cela n'atteint pas son cœur, et ce qui vient du cœur, siège de la pureté et de l'impureté.

Que ce trait admirable soit venu de Jésus, c'est ce dont Mt. lui-même a conservé la trace en parlant (v. 19 s.) de ce qui sort du cœur; mais il a ramené

λέγοντες [2] Διὰ τί οἱ μαθηταί σου παραβαίνουσιν τὴν παράδοσιν τῶν πρεσβυτέρων; οὐ γὰρ νίπτονται τὰς χεῖρας αὐτῶν ὅταν ἄρτον ἐσθίωσιν. [3] ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν αὐτοῖς Διὰ τί καὶ ὑμεῖς παραβαίνετε τὴν ἐντολὴν τοῦ θεοῦ διὰ τὴν παράδοσιν ὑμῶν; [4] ὁ γὰρ θεὸς εἶπεν Τίμα τὸν πατέρα καὶ τὴν μητέρα, καί Ὁ κακολογῶν πατέρα ἢ μητέρα θανάτῳ τελευτάτω· [5] ὑμεῖς δὲ λέγετε Ὃς ἂν εἴπῃ τῷ πατρὶ ἢ τῇ μητρί Δῶρον ὃ ἐὰν ἐξ ἐμοῦ ὠφεληθῇς, [6] οὐ μὴ

2. αυτων *p.* χειρας (SV) plutôt que *om.* (TH).
4. ειπεν (H) plutôt que ενετειλατο λεγων (TSV).
6. *om.* η την μητερα αυτου *p.* αυτου (H) plutôt que *add.* (TSV). — λογον (H) plutôt que νομον (TSV).

---

quand même ce qui sort du cœur à l'opposition initiale en le faisant sortir par la bouche (v. 18).

Son schema est donc beaucoup plus rigide et tout à fait selon le procédé sémitique. L'*inclusio* du v. 20 termine la discussion comme elle a commencé au v. 2. La parabole (v. 11) roule exactement sur le même thème. Dans la première partie il y a *inclusio* au v. 6 sur la tradition au v. 2. Il était assurément plus aisé de concevoir cet ordre très logique sans avoir lu Mc. que pour le mettre en œuvre. En tout cas ce n'eût pas été une amélioration dans le sens chrétien que de restreindre la portée plus vaste de Mc. dans la seconde partie.

L'indépendance de Mt. serait plus évidente et son schema encore plus rigoureux si l'on regardait comme ajoutés dans le v. 19 les vices qui ne sont pas des péchés de la langue. Il était assez naturel de compléter ces catalogues. Celui de Mc. est beaucoup plus complet, peut-être sous l'influence de Paul (cf. *RB.* 1911 p. 543).

Quant au passage 12-14, si concret, si bien en situation, quoi qu'en disent les critiques, et tout à fait dans le style de Mt., c'est une nouvelle preuve de l'indépendance de Mt. par rapport à Mc. La présence de Pierre est notée dans le v. 15 parallèle à Mc.

Enfin on ne saurait oublier que le thème des discussions sur la Loi a plus d'importance dans Mt. et le caractérise, surtout quand le Sauveur donne sa propre pensée à l'encontre d'une tradition pharisienne. On devra tenir compte pour la solution de la question synoptique de ce passage où le ton de Mc. est manifestement plus « chrétien » que celui de Mt.

1-9. Controverse sur la tradition rabbinique (Mc. vii, 1-13).

1) Τότε προσέρχονται, style de Mt. Pharisiens et scribes viennent également de Jérusalem. C'était bien le foyer de leurs doctrines, et la nuance de Mc., qui n'amène que les scribes de Jérusalem, n'importait pas à la question.

2) Sans parler ni du fait qui provoque l'attaque, ni des usages qui expliquaient le mécontentement des Pharisiens, Mt. exprime clairement leur grief. Majeure : Pourquoi transgresser la tradition? Mineure : Car c'est une transgression de manger sans se laver les mains. Mt. a conservé l'expression sémi-

Jérusalem, disant : [2]« Pourquoi tes disciples transgressent-ils la tradition des anciens? car ils ne se lavent pas les mains lorsqu'ils mangent du pain. » [3]Il répondit et leur dit : « Pourquoi vous-mêmes transgressez-vous le commandement de Dieu par votre tradition? [4]Car Dieu a dit : Honore ton père et ta mère, et : Celui qui maudit son père ou sa mère, qu'il soit mis à mort; [5]tandis que vous dites : Quiconque aura dit à son père ou à sa mère : Soit consacré l'avantage que tu pourrais retirer de moi! [6]celui-là n'aura pas à

tique « manger du pain » pour « prendre un repas ». Mais « ne pas marcher selon », tournure sémitique (הלך), ordinairement rendu πορεύομαι, cf. Sap. VI, 4, et reproche plus doux, presque patelin, est remplacé par le tranchant παραβαίνω. En se servant de ce mot, les Pharisiens assimilent leur tradition à la loi du Seigneur : Dt. I, 43 etc. Dan. IX, 5 (LXX); IX, 11 (Théod.). Leur prétention est donc moins justifiée, ils sont plus évidemment dans leur tort, ce qui est bien dans l'esprit de Mt. Mais la phrase de Mc. paraît plus conforme à leur génie. Mc. reproduit plus exactement leurs paroles; Mt. n'exagère pas leur pensée, car ils devaient regarder la pratique des apôtres comme une transgression positive, tout à fait illicite. D'ailleurs ce παραβαίνω préparait la réplique du v. 3. La vraie transgression c'est celle des commandements. On ne doit donc pas regarder ce mot comme une correction voulue de Mc. mais comme une chaine nécessaire dans l'argumentation de Mt. De même au v. 5 s. les Pharisiens se prononcent plus carrément. C'est la controverse avec ses termes nets et précis.

Sur la tradition des Pharisiens, rejetée par les Sadducéens, on connaît le texte de Josèphe (*Ant.* XIII, X, 6) : νόμιμά τινα παρέδοσαν τῷ δήμῳ οἱ Φαρισαῖοι ἐκ πατέρων διαδοχῆς, ἅπερ οὐκ ἀναγέγραπται ἐν τοῖς Μωυσέος νόμοις, καὶ διὰ τοῦτο ταῦτα τὸ Σαδδουκαίων γένος ἐκβάλλει, λέγον ἐκεῖνα δεῖν ἡγεῖσθαι νόμιμα τὰ γεγραμμένα, τὰ δ' ἐκ παραδόσεως τῶν πατέρων μὴ τηρεῖν. — « Les mains communes », terme technique de l'ordre religieux (cf. *Comm. Mc.*), expliqué par des mains non lavées.

3) La citation est amenée dans Mc. par καλῶς et la riposte débute par le même mot, avec une sorte de parallélisme dans la discussion. Tandis que dans Mt. la riposte vient d'abord et la prophétie sera comme une confirmation selon sa manière ordinaire. La réponse est du tac au tac. διὰ τί... διὰ τί — οἱ μαθηταί σου... καὶ ὑμεῖς — transgression de la tradition des anciens... transgression du commandement de Dieu — et précisément par cette même tradition. C'est parfait comme argument, mais moins ingénu que Mc. VII, 9.

4) Le même commandement attribué par Mc. à Moïse (Ex. XX, 12), selon l'histoire, est une parole de Dieu (Mt.) selon l'origine dernière de la Loi.

5 s.) Lorsqu'on lisait καί au v. 6 devant οὐ μή, la phrase précédente demeurait suspendue, et la suivante était une conséquence tirée par Jésus. Mais ce καί devant être supprimé (même Hetz.), toute la phrase depuis ὃς jusqu'à καὶ ἠκυρώσατε appartient au discours attribué aux Pharisiens. Schanz reconnaît ouvertement et Kn. laisse entendre que, du moins d'ordinaire, ils ne s'exprimaient pas aussi

τιμήσει τὸν πατέρα αὐτοῦ· καὶ ἠκυρώσατε τὸν λόγον τοῦ θεοῦ διὰ τὴν παράδοσιν ὑμῶν. 7 ὑποκριταί, καλῶς ἐπροφήτευσεν περὶ ὑμῶν Ἡσαΐας, λέγων

8 Ὁ λαὸς οὗτος τοῖς χείλεσίν με τιμᾷ,
ἡ δὲ καρδία αὐτῶν πόρρω ἀπέχει ἀπ' ἐμοῦ·
9 Μάτην δὲ σέβονταί με,
διδάσκοντες διδασκαλίας ἐντάλματα ἀνθρώπων.

crûment et même impudemment. Jésus met dans leur bouche la conséquence qui résulte de leur casuistique : voilà un fils qui outrage son père et sa mère sous prétexte qu'il doit observer son vœu (Dt. XXIII, 22)! Noter cependant que ἀτιμάζω est précisément l'expression classique, Dt. XXVII, 16; Prov. XIX, 26 etc. La langue sémitique manque de termes atténués. — Origène, dont Jérôme a reproduit les termes, prétend qu'un Juif lui a expliqué ce point, mais il est clair que tous deux ont fait dire au Juif des choses qu'il n'a pas dû avancer, et que le texte évangélique ne dit pas non plus. D'après Origène, les Pharisiens, sans doute d'accord avec les prêtres, poussaient les Juifs à consacrer au trésor (Corban), dont les prêtres savaient profiter, ce qu'ils auraient dû donner à leurs parents, se proposant de parti pris, non seulement de s'enrichir, mais de détruire la Loi. On comprend que les savants juifs voient là une erreur et une injustice envers les Pharisiens.

C'est l'avarice des mauvais fils et non des Pharisiens, qui suggérait l'artifice. Les biens qu'ils auraient dû donner à leurs parents étaient consacrés par un vœu ou une sorte d'interdit, qui ne profitait ni au trésor sacré, ni aux prêtres, mais faisait échapper les fils aux prétentions des parents. La faute des Pharisiens, guides spirituels responsables du peuple, était de regarder comme valables ces prétendus vœux. Et cette jurisprudence constituait bien une tradition. Jésus pouvait donc reprocher aux Pharisiens non seulement de mettre le formalisme au-dessus de l'humanité, mais encore de tenir en échec un commandement de la Loi par leur tradition.

Cette jurisprudence a été contestée. D'après M. Montefiore (*The synoptic Gospels*, p. 164 ss.), les rabbins ont précisément prononcé comme Jésus. La loi ne prévoyait pas l'annulation des vœux; c'est la jurisprudence qui a trouvé le moyen d'annuler les vœux imprudents par l'avis des sages. Ce dernier principe est exact, quoique Rabbi Éliézer ben Hyrcanos ait essayé de trouver dans Lév. XXVII, 2 et Num. VI, 2 le principe de l'annulation des vœux par un sage (Bacher, *Die Agada der Tannaiten*, I, p. 117, 2e éd.). Mais il semble que cette indulgence ou plutôt cette sagesse ait progressé beaucoup, surtout sous l'influence de R. Éliézer (début du IIe siècle), très ennemi des chrétiens, mais qui les connaissait assez pour qu'on l'ait pris pour l'un d'entre eux. Philon prononçait encore le principe : ἐὰν ἐπιφημίσῃ τροφὴν γυναικὸς ἀνήρ, ἱερὰν εἶναι, τροφῆς ἀνέχειν. ἐὰν πατὴρ υἱῷ, ἐὰν ἄρχων τῷ ὑπηκόῳ, ταυτόν (Fragments dans la *Praep. ev.* d'Eusèbe; *P. G.* XXI, 604). De même évidemment pour les enfants par rapport à leurs parents. Il est déjà exhorbitant que pour une pareille supercherie sacrée qui est une injure à Dieu on ait dû consulter un sage. Enfin on s'aperçut de

honorer son père; et vous avez annulé la parole de Dieu par votre tradition. 7 Hypocrites! il a bien prophétisé de vous Isaïe quand il a dit :

8 Ce peuple m'honore des lèvres, mais leur cœur est loin de moi;
9 ils me rendent un culte vain, enseignant des doctrines [qui sont] des préceptes humains. »

ce qu'elle avait de choquant et d'après la Michna (*Nedarim* IX, 1) les sages concédèrent à R. Éliézer que lorsque l'intérêt des parents était en jeu, on pouvait, en l'honneur du père et de la mère, déclarer la porte ouverte, c'est-à-dire déclarer le vœu nul, sans qu'il soit clair qu'on ne dût pas encore recourir à un sage. La controverse, postérieure à Jésus, et où les sages semblent se ranger à un avis ouvert pour la première fois par R. Éliézer, prouve à tout le moins que le Sauveur a pu rencontrer des rabbins tenant pour le vœu. Le Talmud de Jérusalem (sur *Nedarim* IX, 1) ne voulut pas aller plus loin et déclarer nuls les vœux par lesquels on s'interdit d'observer tel point de la Loi, sous prétexte que cette inobservance ne nuit pas à Dieu mais à l'homme! D'après M. Hart (*Jewish Quart. Rev.* XIX, 615-650), Jésus aurait fait allusion au vœu du nazaréen qui se sépare de ses parents; cela est tout à fait étranger au texte.

Le sens de Mt. est bien le même que celui de Mc., mais il a omis le mot hébreu et araméen *Corban;* et la formule de Mc. οὐκέτι ἀφίετε... au lieu du discours direct du Pharisien est plus conforme aux vraisemblances.

La fin du v. 6 dans Mt. tire la même conclusion que Mc., mais avec l'aoriste ἠκυρώσατε (en donnant cette décision vous avez réduit à rien) au lieu du participe ἀκυροῦντες, plus naturel, et en omettant ἵνα παρεδώκατε, qui était redondant, et : καὶ παρόμοια τοιαῦτα πολλὰ ποιεῖτε qui ressemble à une réflexion d'écrivain, et qui était inutile avant le texte d'Isaïe (XXIX, 13).

7) Mt. en vient au texte d'Isaïe, présenté comme une confirmation de ce qui précède, avec le même καλῶς et la qualification d'hypocrites, mais dans un ordre inverse. En effet, il ne reviendra pas sur καλῶς comme a fait Mc. — L'ordre de Mt. est littérairement beaucoup plus satisfaisant, car on ne voit pas d'abord dans Mc. comment le texte d'Isaïe s'applique aux mains non lavées. Et ce n'est que par une reprise, καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς, que Mc. (9) en fait l'application aux vœux. Dans Mt. tout est limpide. Le vœu est un honneur rendu par les lèvres, et c'est un vain honneur s'il ne tient que par une jurisprudence humaine.

8 s.) Le texte exactement comme dans Mc. VII, 6, sauf la place de οὗτος au début, laquelle n'est pas absolument certaine; cf. *Comm. Mc.* Le début s'écarte dans la même mesure de l'hébreu et des LXX, qui ont transcrit l'hébreu, sauf la coordination de la phrase avec ce qui précède; en héb. : « Parce que ce peuple ». — ἡ δὲ... ἐμοῦ est littéralement d'après les LXX, qui rendent bien l'hébreu, mais il aurait pu être rendu en d'autres termes. μάτην δὲ σέβονταί με est emprunté aux LXX qui ont probablement mal lu l'hébreu; à la fin au lieu de διδάσκοντες ἐντάλματα ἀνθρώπων καὶ διδασκαλίας, Mt. et Mc. ont supprimé καί, et déplacé διδασκαλίας, ce qui permettait d'appuyer davantage sur le caractère des

10 Καὶ προσκαλεσάμενος τὸν ὄχλον εἶπεν αὐτοῖς Ἀκούετε καὶ συνίετε· 11 οὐ
τὸ εἰσερχόμενον εἰς τὸ στόμα κοινοῖ τὸν ἄνθρωπον, ἀλλὰ τὸ ἐκπορευόμενον ἐκ
τοῦ στόματος τοῦτο κοινοῖ τὸν ἄνθρωπον. 12 Τότε προσελθόντες οἱ
μαθηταὶ λέγουσιν αὐτῷ Οἶδας ὅτι οἱ Φαρισαῖοι ἀκούσαντες τὸν λόγον ἐσκαν-
δαλίσθησαν; 13 ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν Πᾶσα φυτεία ἣν οὐκ ἐφύτευσεν ὁ πατήρ
μου ὁ οὐράνιος ἐκριζωθήσεται. 14 ἄφετε αὐτούς· τυφλοί εἰσιν ὁδηγοί· τυφλὸς

14. *om.* τυφλων *p.* οδηγοι (H) **plutôt que** *add.* (ŠV) **ou** οδηγοι εισιν τυφλοι τυφλων (T) — εις βοθυνον πεσουνται (THV) **et non** π. ε. β. (S).

---

enseignements pharisaïques ; ce sont des commandements imposés par des hommes. S'il était vrai, comme le dit Zahn (*Einl.* II, 317) qu'en même temps Mt. se rapprochait de l'hébreu, il faudrait conclure que c'est Mc. qui dépend de lui, puisque c'est Mt. et non Mc. qui sait recourir au texte primitif. Mais ce n'est pas le cas. L'hébreu, en étroite cohésion avec ce qui précède, signifie : le culte qu'ils me rendent est une consigne apprise par cœur, enseignée, cela va de soi, par des hommes; elle n'est donc pas une religion du cœur, mais une routine imposée par la coutume. On ne saurait donc dire que l'expression évangélique est plus près de l'hébreu que des LXX qui mettaient déjà en relief le caractère humain — et non divin — des choses enseignées comme obligatoires.

Mt. ayant placé le texte d'Isaïe à la fin, comme une confirmation, n'avait pas à dire comme Mc. à son v. 8 que tel était bien le sens d'Isaïe en l'appliquant au peuple. Il faut avouer que dans Mc. le v. 8 fait un peu double emploi avec le v. 9.

10-11. Parabole sur la pureté de l'homme (Mc. VII, 14-15).

Dans Mt. comme dans Mc., les Pharisiens ne répliquent pas, et Jésus les laisse là sans répondre à leur question. Mais il veut donner la solution à ceux du peuple qui voudraient la connaître. Ces paroles sont quelque peu énigmatiques, mais l'invitation à écouter et à comprendre est expresse. Ceux qui ne comprenaient pas n'avaient donc qu'à interroger, et c'est ce que feront les disciples. Mt. ne se distingue de Mc. que par l'addition « dans la bouche », « hors de la bouche », termes qui reviendront dans l'explication, mais dont Mc. n'a pas fait usage. Chez lui, c'est uniquement le cœur qui est l'homme : ce qui ne va pas au cœur ne l'atteint pas, ce qui en sort peut le souiller. La question est ainsi tranchée plus à fond, et il est bien sûr que le Sauveur avait conscience de la portée de sa décision. Mais peut-être cette netteté des termes suppose-t-elle une perception rendue plus claire avec le temps. L'indécision de Mt. qui d'abord ne parle que de la bouche et qui ensuite sera bien obligé de tenir compte du cœur, répond sans doute mieux à la situation de Jésus par rapport à la Loi et s'en tient mieux au problème posé dans la circonstance. Ce clair-obscur paraît moins un effet de l'art que la notation plus exacte de ce qui s'est dit et de ce qu'on concluait des deux parts d'une solution concrète.

10) Comme Mc. sauf l'omission de son πάλιν, et les impératifs sont au présent (non à l'aoriste), ce qui marque plus de durée.

10 Et ayant appelé la foule, il leur dit : « Écoutez et comprenez ! 11 Ce n'est pas ce qui entre dans la bouche qui souille l'homme ; mais ce qui sort de la bouche, voilà ce qui souille l'homme. » 12 Alors les disciples s'approchant lui disent : « Tu sais que les Pharisiens entendant cette parole ont été scandalisés? » 13 Répondant, il dit : « Toute plantation que mon père céleste n'a pas plantée sera arrachée. 14 Laissez-les ; ce sont des guides aveugles ; or si un aveugle conduit

11) Comme Mc. avec les deux additions εἰς τὸ στόμα — ἐκ τοῦ στόματος et plus de symétrie (deux fois le singulier) et de concision. Mt. ne donne aucune explication sur ces mains communes, c'est-à-dire impures. Il suppose donc qu'on comprend.

12-14. Le scandale des Pharisiens, guides aveugles (cf. Lc. VI, 39).

Propre à Mt., sauf l'emploi du proverbe final par Lc. dans un contexte tout différent. Les partisans *per fas et nefas* de la dépendance de Mt. prétendent que ce passage rompt le contexte. Il faut reconnaître au contraire qu'il reproduit une note très vivante, d'ailleurs parfaitement conforme à son but de poursuivre l'esprit pharisaïque partout.

12) τότε προσελθόντες style de Mt. Le fait correspond à l'entrée dans une maison de Mc. (17). Mais au lieu d'interroger d'abord sur la parabole, les disciples font remarquer que les Pharisiens se sont scandalisés, non pas de ses discours antérieurs (3-9), mais de la parole (τὸν λόγον) qu'il vient de prononcer et qu'ils ont cru comprendre. Et en effet, elle ne portait plus seulement contre leurs traditions, mais semblait battre en brèche la loi mosaïque elle-même, car de dire que ce qui entre dans la bouche ne rend pas impur, c'était rejeter la condamnation de certains aliments comme impurs. Et celui qui prononçait cette parole subversive leur reprochait de ne pas respecter la Loi dans leurs traditions!

C'est que, d'après Jésus, la loi de Dieu, c'est la loi morale, la seule qui compte désormais, celle qu'il est venu conduire à sa perfection, précisément en la dégageant d'observances qui avaient pu avoir leur utilité dans un temps de cultes superstitieux (Gal. IV, 9), mais qui devaient disparaître dans le règne de Dieu. Pourtant le Sauveur ne leur donnera pas cette explication qu'ils ne lui demandent pas.

13) φυτεία, d'abord action de planter, puis plant, probablement pour désigner un certain nombre de plantes, comme φύτευμα (son synonyme dans les Septante). Ce ne sont pas les doctrines des Pharisiens, mais leurs personnes, comparées à cette ivraie que le père de famille n'a pas semée et qui sera enfin arrachée (XIII, 29). Comme ils sont pris en groupe, il s'agit moins de leurs destinées individuelles que de leur rôle social et politique qui va finir. Ils seront vraiment déracinés, surtout lorsqu'ils se seront exilés eux-mêmes de la Terre Sainte. Que si leur autorité sur les Juifs dispersés n'en fut que plus grande, ils seront regardés par les chrétiens comme en dehors de la plantation glorieuse du Seigneur (Is. LXI, 3).

14) Les disciples n'ont plus à se soucier de leurs leçons ; ce sont des aveugles

δὲ τυφλὸν ἐὰν ὁδηγῇ, ἀμφότεροι εἰς βόθυνον πεσοῦνται. 15 Ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Πέτρος εἶπεν αὐτῷ Φράσον ἡμῖν τὴν παραβολὴν ταύτην. 16 ὁ δὲ εἶπεν Ἀκμὴν καὶ ὑμεῖς ἀσύνετοί ἐστε; 17 οὐ νοεῖτε ὅτι πᾶν τὸ εἰσπορευόμενον εἰς τὸ στόμα εἰς τὴν κοιλίαν χωρεῖ καὶ εἰς ἀφεδρῶνα ἐκβάλλεται; 18 τὰ δὲ ἐκπορευόμενα ἐκ τοῦ στόματος ἐκ τῆς καρδίας ἐξέρχεται, κἀκεῖνα κοινοῖ τὸν ἄνθρωπον. 19 ἐκ γὰρ τῆς καρδίας ἐξέρχονται διαλογισμοὶ πονηροί, φόνοι, μοιχεῖαι, πορνεῖαι, κλοπαί, ψευδομαρτυρίαι, βλασφημίαι. 20 ταῦτά ἐστιν τὰ κοινοῦντα τὸν ἄνθρωπον· τὸ δὲ ἀνίπτοις χερσὶν φαγεῖν οὐ κοινοῖ τὸν ἄνθρωπον. 21 Καὶ ἐξελθὼν ἐκεῖθεν ὁ Ἰησοῦς ἀνεχώρησεν εἰς τὰ μέρη Τύρου καὶ Σιδῶ-

15. ταυτην (SV) plutôt que *om.* (TH).
17. ου (TH) et non ουπω (SV).

---

qui entraîneront à la ruine ceux qui sont assez aveugles pour se laisser guider par eux. Le proverbe de Lc. a le même sens; ceux qu'on cite chez les anciens disent seulement le ridicule de se faire conduire par un aveugle (Plat. Rép. 554 *B*; Hor. Ep. I, 17, 3 s. etc.).

15-20. Principes sur la pureté et l'impureté (Mc. VII, 17-23).

15) La réflexion sur le scandale des Pharisiens étant le fait des disciples, ce ne sont pas eux qui demandent l'explication de la parabole (Mc.), mais Pierre seul.

— ἀποκριθείς, dans le sens de prendre la parole, car ce n'est pas précisément une réponse. Pierre prend la parole au nom de tous; aussi Jésus répondra-t-il au pluriel. Son intervention n'est pas une invention de Mt., peu curieux de détails concrets. Le silence de Mc. s'explique comme dans les autres cas; dans sa catéchèse, Pierre ne se mettait pas en avant. — « faire comprendre » est le sens primitif et constant de φράζω.

16) ἀκμή, « pointe » avait été employé à l'acc. adverb. par les Attiques, et ensuite au sens de « encore maintenant » (*Strabon*, I, 56; *Phalaris*, ep. CXXXVII etc.), qu'il a ici. Il fut interdit dans ce sens par Phrynichus (*Lobeck*, 123). Les équivalents aram. sont nombreux עד כען etc.

17) Mt. a en plus la bouche, ce qui n'a pas d'inconvénient, car tout ce qui entre de matériel dans l'homme entre par la bouche. Mais il croit inutile de dire que cela ne souille pas l'homme, parce que cela ne pénètre pas vers le cœur. Cela ne fait pour ainsi dire qu'entrer et sortir. — ἐκβάλλεται, plus énergique que ἐκπορεύεται confirme bien le sens de « lieux d'aisance » pour ἀφεδρών, mot qui se trouve dans OGIS **483**, 220 s. (IIe s. av. J.-C.). — Ayant omis l'incise καθαρίζων — βρώματα, Mt. n'est pas obligé de reprendre le fil du discours par un ἔλεγεν δέ, et cela même est un indice que l'incise était une réflexion de Mc. non de Jésus.

18) Cette fois Mt. passe du singulier au pluriel, τὰ ἐκπορευόμενα, sans doute à cause de l'énumération qui va suivre. Comme dans la parabole, selon un

un aveugle, tout deux tomberont dans la fosse. » [15]Pierre, prenant la parole, lui dit : « Explique-nous cette parabole. » [16]Il dit : « Êtes-vous encore, vous aussi, sans intelligence? [17]Ne comprenez-vous pas que tout ce qui entre dans la bouche va dans le ventre et est rejeté aux lieux? [18] Mais les choses qui sortent de la bouche viennent du cœur, et celles-là souillent l'homme. [19]Car du cœur sortent les mauvais propos, les meurtres, les adultères, les débauches, les vols, les faux témoignages, les blasphèmes. [20]Voilà les choses qui souillent l'homme; mais de manger sans se laver les mains ne souille pas l'homme. »

[21]Et sorti de là, Jésus se retira dans la région de Tyr et de Sidon.

schéma un peu rigide, il ne dit pas en général « de l'homme », mais « de la bouche », ce qui serait trop étroit dans l'explication, car quelques-uns des vices dont l'homme est responsable, parce qu'ils sortent du cœur, ne sortent pas de la bouche.

19) Aussi est-ce au cœur qu'il faut en venir comme principe de l'impureté humaine. La liste commence par les διαλογισμοί, qui s'entendent aisément de pensées (censées venues du cœur) extériorisées par la parole, et se termine par les faux témoignages, et les blasphèmes, péchés de parole, le premier manquant dans Mc., dont cependant la liste comprend sept noms en plus. Mt. a au centre les mêmes fautes graves qui viennent dans Mc. après les διαλογισμοί.

20) Le début comme Mc., mais plus concis. Mt. a en plus la seconde clause qui rappelle le sujet de la controverse et en donne la solution (*inclusio*). Prêter à Mt. l'intention de restreindre la portée des paroles précédentes, de façon à montrer que Jésus n'attaquait que la tradition, non la Loi, c'est oublier sur quoi roulait dès le début toute cette controverse.

21-28. La Cananéenne (Mc. VII, 24-30). Ceux qui ne veulent voir dans Mt. que l'emploi des *Logia* et de Mc. sont assez embarrassés de ce passage. Les uns songent aux *Logia* (**B.** Weiss), mais d'autres, comme Klostermann et moins nettement McNeile imaginent un développement de Mc. par Mt. — Ainsi Mt. qui d'ordinaire ferait d'assez secs résumés de Mc. l'aurait cette fois surpassé en lui ajoutant des traits d'un « caractère hautement artistique et dramatique » (*McN.*). Mieux vaudrait avouer avec J. Weiss que si Mt. a des traits secondaires, il en a qui ont mieux conservé la forme primitive. Mais n'est-ce pas reconnaître la valeur de l'hypothèse : un Ma. primitif retouché par le traducteur grec? Sans prétendre faire un départ exact, nous interprétons Mt. dans ce sens.

Manifestement, et conformément à son but, Mt. insiste plus que Mc. sur la résistance de Jésus, supposant une instance plus prolongée de la femme. Il voulait montrer que le Sauveur, méconnu par les Juifs dominants, avait cependant rigoureusement observé son programme de ne pas prêcher aux gentils, mais seulement aux enfants d'Israël. Au temps où Mt. écrivait, et cela sera d'autant plus vrai qu'on reculera la date de son évangile, les gentils entraient

νος. 22 Καὶ ἰδοὺ γυνὴ Χαναναία ἀπὸ τῶν ὁρίων ἐκείνων ἐξελθοῦσα ἔκραζεν λέγουσα Ἐλέησόν με, κύριε υἱὸς Δαυίδ· ἡ θυγάτηρ μου κακῶς δαιμονίζεται. 23 ὁ δὲ οὐκ ἀπεκρίθη αὐτῇ λόγον. καὶ προσελθόντες οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ἠρώτουν αὐτὸν λέγοντες Ἀπόλυσον αὐτήν, ὅτι κράζει ὄπισθεν ἡμῶν. 24 ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν Οὐκ ἀπεστάλην εἰ μὴ εἰς τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραήλ. 25 ἡ δὲ ἐλθοῦσα προσεκύνει αὐτῷ λέγουσα Κύριε, βοήθει μοι. 26 ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν Οὐκ ἔστιν καλὸν λαβεῖν τὸν ἄρτον τῶν τέκνων καὶ βαλεῖν τοῖς κυναρίοις. 27 ἡ δὲ εἶπεν Ναί, κύριε, καὶ γὰρ τὰ κυνάρια ἐσθίει ἀπὸ τῶν ψιχίων τῶν πιπτόντων ἀπὸ τῆς τραπέζης τῶν κυρίων αὐτῶν.

22. εκραζεν (H) plutôt que εκραξεν (T) ou εκραυγασεν (SV). — υιος (H) plutôt que υιε (TSV).
23. ηρωτουν (TH) plutôt que ηρωτων (SV).

---

dans l'Église. Quelle tentation pour l'évangéliste de montrer ce fait esquissé dans la prédication de Jésus! S'il avait cédé à la tentation de transformer sa catéchèse pour la mettre d'accord avec le fait chrétien, c'eût été dans ce cas. Cet épisode — qui n'est pas sans difficulté pour des universalistes comme fut Paul — est donc une des preuves les plus certaines de la fixité de la tradition et de la bonne foi des évangélistes qui la mirent en œuvre. On a prétendu, il est vrai, que Mt. a altéré Mc. dans le sens judéo-chrétien. Alors il faudrait conclure que, lorsqu'il écrivait son évangile, — vers l'an 80 d'après ces critiques, — Mt. n'admettait pas que les gentils fussent reçus dans l'Église! L'absurdité de cette conclusion montre la fausseté du principe.

21) Si l'on n'avait que le texte de Mt. on croirait que Jésus n'est pas sorti du territoire d'Israël, tandis que Mc. semble dire le contraire; peut-être n'ont-ils pas tout à fait la même perspective. Mc. avec sa syro-phénicienne est plus sur le terrain concret des divisions territoriales politiques; Mt. avec sa Cananéenne se rattache à l'antique opposition entre Israël et Canaan, qui habitaient dans les mêmes régions, dont les frontières s'étendaient très loin, du moins en droit. Peu importe que Jésus soit sorti du domaine d'Hérode; il n'est pas sorti d'Israël. L'addition de Sidon à Tyr, loin de préciser, indique plutôt une région plus vague, une sorte de paganisme typique (XI, 21. 22; Lc. X, 13. 14). L'accord entre Mc. et Mt. est d'ailleurs complet sur ce point, plus accentué dans Mc., que Jésus ne prêche pas alors aux gentils. — ἀνεχώρησεν est le terme que Mt. a employé plusieurs fois pour désigner une retraite (II, 12 etc. XIV, 13).

22) Propre à Mt. — Le terme de Cananéenne ne semble pas avoir figuré à cette époque dans la terminologie courante. Mais Mt. avait bien le droit de s'en servir, le fond de la population étant certainement demeuré cananéen. Ce terme avait l'avantage d'accentuer le peu de droit qu'avait cette femme à une faveur du Messie. Rien ne prouve que ce terme systématique ait remplacé dans Mt. le terme plus concret de Mc. — Cette femme sortait de la région indiquée. Il semble donc que si Jésus s'y dirigeait, il n'y était pas entré. Il n'est pas éton-

[22]Et voici qu'une femme cananéenne sortie de ces contrées, criait disant : « Aie pitié de moi, Seigneur fils de David, ma fille est tourmentée par un démon. » [23]Mais il ne lui répondit pas un mot. Et les disciples s'étant approchés le priaient, disant : « Renvoie-la [contente], car elle crie après nous. » [24]Il répondit et dit : « Je n'ai été envoyé qu'aux brebis perdues de la maison d'Israël. » [25]Mais elle vint se prosterner devant lui, disant : « Seigneur, viens à mon secours! » [26]Il répondit et dit : « Il n'est pas bon de prendre le pain des fils et de le jeter aux petits chiens. » [27]Mais elle dit : « Voire! Seigneur! car les petits chiens mangent bien des miettes

nant que la Cananéenne recoure à un Juif pour un exorcisme. Les noms de frappe plus ou moins juive sont assez fréquents dans les conjurations connues qui n'émanent pas toutes de Juifs. Il est plus surprenant qu'elle le nomme fils de David. Si Mt. l'a dit dans un dessein très précis, il nous a fait savoir ainsi qu'on commençait à prendre Jésus pour le Messie. Mais cf. sur IX, 27, où ce titre répond mieux à la pensée de Mt. lui-même qu'à celle de ceux qui le prononcent à ce moment. C'est toujours la même insouciance d'une modalité historique précise. Mais la femme a bien en vue un envoyé de Dieu qui a le pouvoir de faire des miracles.

23) **Propre à Mt.** — Le silence du Sauveur contraste avec sa bienveillance ordinaire. — Sur ἠρώτουν, comme si le verbe était ἐρωτέω, cf. Bl.-Deb. § 90.

Les disciples éprouvent quelque compassion, mêlée au désir de se débarrasser d'une gêne. Aussi ils prient, — ἐρωτάω a fréquemment ce sens dans la *koinè*, — leur Maître de la renvoyer, par où ils entendent « guérie » (cf. Lc. XIV, 4), d'après la réponse de Jésus. Visiblement ils sont importunés, car la pauvre mère, peut-être encouragée par leurs bonnes paroles, avait eu recours à eux. Mt. est en veine de traits animés, très naturels.

24) C'est la pensée de X, 6, mais Jésus se l'applique à lui-même. Il a été envoyé, par son Père dont il possède les secrets. Sa mission est déterminée. Il a guéri le fils du centurion, en plein pays d'Israël (VIII, 5 ss.), à cause de sa grande foi. Mais un miracle à la frontière serait attirer la foule et inaugurer le ministère chez les gentils. Aussi bien, dans les deux cas, c'est la foi qui fait au Sauveur une sorte de violence.

25) Malgré tout, la femme se prosterne aux pieds du maître (comme dans Mc., mais pas dans une maison), et renouvelle sa demande, sans en préciser l'objet, ce qu'a fait Mc.

26) Mt. n'a pas le début de la réponse de Mc., suggérant que les gentils auront leur tour. Pourquoi aurait-il négligé ce trait? A défaut de cette atténuation, le refus semble plus incisif. Il est des paroles auxquelles on ne répond pas, si le ton n'en adoucit l'amertume. Enfin ce n'était plus la glace du silence; la femme pouvait argumenter.

27) A cause de γάρ après καί, le mot ναί implique une certaine opposition : « Tout de même », ou simplement : « Vraiment », ou, dans l'ancien français

28 τότε ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῇ Ὦ γύναι, μεγάλη σου ἡ πίστις· γενηθήτω σοι ὡς θέλεις. καὶ ἰάθη ἡ θυγάτηρ αὐτῆς ἀπὸ τῆς ὥρας ἐκείνης.

29 Καὶ μεταβὰς ἐκεῖθεν ὁ Ἰησοῦς ἦλθεν παρὰ τὴν θάλασσαν τῆς Γαλιλαίας, καὶ ἀναβὰς εἰς τὸ ὄρος ἐκάθητο ἐκεῖ. 30 καὶ προσῆλθον αὐτῷ ὄχλοι πολλοὶ ἔχοντες μεθ' ἑαυτῶν χωλούς, κυλλούς, τυφλούς, κωφούς, καὶ ἑτέρους πολλούς, καὶ ἔρριψαν αὐτοὺς παρὰ τοὺς πόδας αὐτοῦ, καὶ ἐθεράπευσεν αὐτούς, 31 ὥστε τὸν ὄχλον θαυμάσαι βλέποντας κωφοὺς λαλοῦντας κυλλοὺς ὑγιεῖς καὶ χωλοὺς περιπατοῦντας καὶ τυφλοὺς βλέποντας. καὶ ἐδόξασαν τὸν θεὸν Ἰσραήλ.

30. χωλους κυλλους τυφλους κωφους (HV) ou χ. τ. κωφ. κυλ. (TS).
31. κυλλους υγιεις (TSV) plutôt que *om.* (H).

« Voire » ! Comme la femme répond vivement du tac au tac, il semble d'abord qu'elle a dû dire le pain des enfants (Mc.) plutôt que le pain des maîtres (Mt.) ; mais « les miettes des enfants » (Mc.) est une expression moins claire que celle de Mt. En somme, tout en se servant de l'expression de Jésus, la femme transforme un peu la situation : l'opposition n'est plus entre les enfants et les chiens, mais entre les chiens et ceux qui sont à table, enfants ou parents ; ce sont les maîtres dont les chiens peuvent happer les miettes qu'on a coutume de leur abandonner. Mt. est donc plus logique.

28) Enfin Jésus accorde la grâce, mais en des termes autres que ceux de Mc. Dans Mt., même éloge de la foi que pour le centurion (VIII, 10), mais comme une félicitation à la femme, et la grâce est accordée selon la foi, comme dans Mt. VIII, 13. Même mention schématique de la guérison (VIII, 13), au lieu de la vue pittoresque de Mc.

— ἰάομαι d'une possession comme Lc. IX, 42.

Les deux épisodes du centurion et de la Cananéenne, loin de se contredire dans Mt., forment plutôt une paire, et ils ont été écrits par la même personne. Si Mc. ne peut être pour rien à propos du centurion, Mt. n'en dépend pas non plus à propos de la Cananéenne, pas plus d'ailleurs que Mc. ne dépend de Mt. Le premier évangéliste s'est arrêté davantage sur les refus du Sauveur, parce que son dessein est de montrer quel est l'aveuglement ou le parti pris des Juifs qui refusent de le reconnaître pour leur Messie. S'il avait été l'homme des païens, ils auraient quelque mauvais prétexte. Mais Jésus s'était donné à eux tout entier.

29-31. GUÉRISONS AU BORD DU LAC (cf. Mc. VII, 31).

Il n'y a de commun entre Mt. et Mc. que le retour au bord du lac ; mais dans Mc. Jésus ne fait qu'y passer pour aller dans la Décapole, d'où il faut supposer qu'il était revenu au moment de la multiplication des pains qui eut lieu au bord du lac, d'après Mc. (VIII, 10) et Mt. (XV, 39). Il faut donc beaucoup de parti pris pour dire que Mc. transparaît encore dans le récit de Mt. (*Klost.*) ou que Mt. fait écho à Mc. (*McNeile*). Mt. qui avait tant insisté sur le refus de Jésus à la Cananéenne ne pouvait songer à placer dans la Décapole de nombreux miracles

qui tombent de la table de leurs maîtres. » [28]Alors Jésus répondit et lui dit : « O femme, ta foi est grande ; qu'il te soit fait comme tu veux. » Et sa fille fut guérie à partir de ce moment.

[29]Et étant parti de là, Jésus vint le long de la mer de Galilée, et étant monté à la montagne, il était assis dans cet endroit. [30]Et de nombreuses foules s'approchèrent de lui, ayant avec eux des boiteux, des estropiés de la main, des aveugles, des muets et beaucoup d'autres, et ils les jetèrent à ses pieds, et il les guérit, [31]de sorte que la foule s'étonna, voyant des muets parlant, des estropiés guéris, des boiteux marchant et des aveugles voyant. Et ils glorifièrent le Dieu d'Israël.

facilement accordés. Inutile donc de se demander pourquoi Mt. aurait omis le sourd-bègue : Ma. ne suivait pas Mc., et le v. 31 ne prouve pas qu'on fût en pays païen ou à demi-païen. D'autre part Mc. et Mt. ne sont pas aussi en désaccord que le prétendait l'ancienne critique. Tandis que Mc. s'attache à une certaine suite des faits, Mt. se transporte aussitôt sur la scène de la multiplication des pains.

29) μεταβὰς ἐκεῖθεν, comme XII, 9 ; cf. XI, 1 ; XVII, 20, tandis que Mc. n'emploie pas ce verbe. Dans Mt. on ne trouve ni Sidon, ni la Décapole, mais seulement la mer de Galilée et ensuite la montagne où Jésus s'assied comme thaumaturge, ainsi qu'il l'avait fait comme législateur (V, 1). La montagne est celle à l'est du lac, et, d'après les faits qui vont suivre, plutôt au nord-est où elle domine une plaine, qu'au centre où ses flancs dominent immédiatement la mer.

30) Les maladies ne sont pas nommées, mais seulement les infirmités persistantes et caractérisées ; κυλλός n'est pas nécessairement un manchot, mais : *qui unam manum debilem habet* (*Jér.*).

31) κυλλοὺς ὑγιεῖς offre un contraste moins spécifique que pour les autres guérisons. Jérôme n'admettait pas l'authenticité de ces mots : *De* κυλλοῖς *tacuit, quia quid e contrario diceret, non habebat.* Mais cette raison explique seulement le silence des latins qui n'avaient même pas de mot pour κυλλός (*Jér.*).

Dans la gloire rendue au Dieu d'Israël, Klost. et McNeile après Knab. voient la preuve qu'on était dans un pays où il y avait beaucoup de païens. Sans quoi les Juifs auraient simplement loué Dieu. C'est ainsi que Mt. traduirait sa dépendance de Mc. Il faudrait tout au plus dire « trahirait un accord réel par les faits, sans qu'il ait été voulu ». Mais le mot d'Israël n'a pas tant d'importance. Le ps. XL (XLI), 14, et le *Benedictus* (Lc. I, 68) n'ont pas été composés à la périphérie encore moins en dehors d'Israël. Si Mt. a parlé du Dieu d'Israël, c'est peut-être pour varier son style (cf. IX, 8) ou parce qu'il avait à cœur de dire comment les miracles de Jésus refusés en général aux gentils, prodigués aux Israélites, avaient contribué à la gloire du Dieu de cet Israël, qui avait d'abord compris ce qu'il méconnut ensuite.

32 Ὁ δὲ Ἰησοῦς προσκαλεσάμενος τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ εἶπεν Σπλαγχνίζομαι
ἐπὶ τὸν ὄχλον, ὅτι ἤδη ἡμέραι τρεῖς προσμένουσίν μοι καὶ οὐκ ἔχουσιν τί
φάγωσιν· καὶ ἀπολῦσαι αὐτοὺς νήστεις οὐ θέλω, μή ποτε ἐκλυθῶσιν ἐν τῇ ὁδῷ.
33 καὶ λέγουσιν αὐτῷ οἱ μαθηταί Πόθεν ἡμῖν ἐν ἐρημίᾳ ἄρτοι τοσοῦτοι ὥστε
χορτάσαι ὄχλον τοσοῦτον; 34 καὶ λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς Πόσους ἄρτους ἔχετε;
οἱ δὲ εἶπαν Ἑπτά, καὶ ὀλίγα ἰχθύδια. 35 καὶ παραγγείλας τῷ ὄχλῳ ἀναπεσεῖν
ἐπὶ τὴν γῆν 36 ἔλαβεν τοὺς ἑπτὰ ἄρτους καὶ τοὺς ἰχθύας καὶ εὐχαριστήσας
ἔκλασεν καὶ ἐδίδου τοῖς μαθηταῖς οἱ δὲ μαθηταὶ τοῖς ὄχλοις. 37 καὶ ἔφαγον
πάντες καὶ ἐχορτάσθησαν, καὶ τὸ περισσεῦον τῶν κλασμάτων ἦραν ἑπτὰ σφυρίδας
πλήρεις. 38 οἱ δὲ ἐσθίοντες ἦσαν τετρακισχίλιοι ἄνδρες χωρὶς γυναικῶν καὶ
παιδίων. 39 Καὶ ἀπολύσας τοὺς ὄχλους ἐνέβη εἰς τὸ πλοῖον, καὶ ἦλθεν εἰς
τὰ ὅρια Μαγαδάν.

38. *om.* ως *p.* ησαν (THV) ou *add.* (S).
39. Μαγαδαν (THS) et non Μαγδαλα (V).

32-39. Seconde multiplication des pains (Mc. VIII, 1-10).

La ressemblance entre Mc. et Mt. est telle, et en même temps leur récit diffère tellement de celui de la première multiplication qu'il est difficile de ne pas admettre une dépendance. La narration de Mt. est plus soigneuse de faire paraître les poissons dès le début. Surtout elle met mieux en lumière le dessein arrêté du Christ, elle atténue ce que la parole des disciples avait de désobligeant, et prépare dans cette parole la question du Sauveur. Autant de touches qui paraissent bien être des retouches. Elles peuvent être le fait de Mt. traducteur. D'ailleurs si cette péricope n'avait pas appartenu à Ma., ce ne serait pas une raison de taxer Mt. d'infidélité substantielle, d'autant qu'il ne s'agit ici que d'un nouveau miracle assez semblable au premier.

32) Mt. n'a pas besoin comme Mc. d'amener la foule, puisqu'elle était présente. On ne peut nier que la transition de Mc. n'ait le caractère d'une introduction historique. La négligence des foules à se procurer des vivres est bien préparée dans Mt. par l'enthousiasme qui leur faisait « jeter » les infirmes (30) aux pieds de Jésus, comme des gens venus en toute hâte. La pitié de Jésus, les trois jours entre parenthèses, comme Mc. La tournure « Je ne veux pas » indique une détermination plus réfléchie que l'hypothétique : « si je les renvoie ». D'autre part l'affirmation : « ils vont défaillir » (Mc.) est plus nette que le doute de μή ποτε. Ce que Mc. a en plus : « et quelques-uns d'entre eux sont venus de loin », est bien dans son style, attentif aux petits faits, et révélateur de la bonté de Jésus.

33) Dans Mc. la question des disciples ne semblait pas réserver assez le pouvoir du Maître, mais elle est naturelle dans son vague. Dans Mt. les disciples semblent deviner que la charge va leur incomber et paraissent vouloir s'y dérober. Il y a opposition littéraire entre ἄρτοι τοσοῦτοι et ὄχλον τοσοῦτον, et

32 Or Jésus, ayant appelé ses disciples, dit : « J'ai pitié de la foule, car — voilà déjà trois jours — ils restent auprès de moi, et ils n'ont pas de quoi manger ; et je ne veux pas les renvoyer à jeun, de peur qu'ils ne défaillent en route. » 33 Et les disciples lui disent : « D'où nous [viendraient] dans un désert assez de pains pour rassasier une si grande foule ? » 34 Et Jésus leur dit : « Combien de pains avez-vous ? » Ils dirent : « Sept, et quelques petits poissons. » 35 Et ayant ordonné à la foule de s'asseoir à terre, 36 il prit les sept pains et les poissons et, après avoir rendu grâces, il les rompit et les donna aux disciples, et les disciples [les donnèrent] aux foules. 37 Et tous mangèrent et furent rassasiés, et l'on prit le surplus des morceaux, sept corbeilles pleines. 38 Et ceux qui mangèrent étaient quatre mille hommes, sans [compter] les femmes et les enfants. 39 Et après avoir congédié les foules, il monta dans la barque, et vint aux frontières de Magadan.

en même temps préparation de la demande πόσους ἄρτους. C'est bien la manière droite et limpide de Mt.

34) Dans Mt. les disciples parlent des poissons, ce qui est assez naturel, quoiqu'on ne les ait pas interrogés sur ce point. Désormais ils partageront le sort des pains, tandis que Mc. a l'air de s'apercevoir après coup de la présence des poissons. Ce n'est pas tout à fait une amélioration, puisque d'ordinaire ils ne sont pas « rompus », et que de cette façon les pains ne sont plus spécialement en vedette comme objet d'action de grâces. Mt. prend donc ici son parti plus franchement encore que XIV, 19, et pour grouper, tandis que Mc. est plus net dans le sens de la distinction des pains et des poissons.

35 s.) Période mieux construite que dans Mc. — ἐπί avec l'accus. parce que l'inf. aor. indique l'action.

37 s.) Comme Mc., sauf une certaine insistance, πάντες, πλήρεις, ἄνδρες χωρὶς γυναικῶν καὶ παιδίων. Mais il est bien remarquable que dans la première multiplication, les corbeilles étaient des κόφινοι, tandis qu'ici ce sont des σφυρίδες (ou σπ.).

Sur la différence, cf. *A note by the late Dr Hort on the words* κόφινος, σπυρίς, σαργάνη (*Journ. theol. St.* X, 567 ss.). Le κόφινος était surtout employé pour le travail de la terre, où il tient lieu encore aujourd'hui de nos pelles. Il devait donc avoir une grandeur déterminée, afin que le travail ne soit pas trop pénible. Il est vrai que MM. citent P. Oxy. I, 43 (A. D. 295) où les couffins peuvent être de 20 ou 40 λίτραι. Mais cela dépendait peut-être du poids des objets. Une σφύρις était une corbeille pour porter de la nourriture, surtout du pain ou des poissons. Chrys. suppose qu'elle pouvait être plus grande : ἢ τοίνυν τοῦτο ἔστιν εἰπεῖν ὅτι αἱ σπυρίδες τῶν κοφίνων μείζους ἦσαν (sur Mt. XV, 37 ; M. LVIII, 527), et en effet la σπύρις de Act. IX, 25 devait être assez grande pour contenir un homme

caché. Hort prétendait que l'emploi de σφύρις dans la seconde multiplication venait de l'importance plus grande qu'y tenaient les poissons : mais il n'en est rien, et la σφύρις se disait aussi bien du pain que des poissons. L'accord de Mt. et de Mc. sur la distinction entre les deux multiplications ne peut guère venir de la tradition araméenne, qui ne possédait sans doute qu'un mot, d'autant que les syriens se sont contentés de transcrire les deux mots grecs. Il y a donc ici dépendance littéraire, et d'après notre critère ordinaire, de Mt. grec par rapport à Mc. On voit que les cas clairs de dépendance sont plus nombreux dans cet épisode que d'ordinaire.

39) Ce verset appartient à la péricope suivante. Nous le plaçons ici pour ne pas rompre l'ordre reçu des chapitres. Le congé donné à la foule, l'embarquement comme dans Mc., qui a en plus les disciples. Le point d'arrivée dans Mt. est Μαγαδάν, leçon certaine, et non Μαγδαλά, nom plus connu. On ignore ce nom et le lieu qu'il représente. Eusèbe (*Onom.* 134, 18) : καὶ ἔστι νῦν ἡ Μαγεδανὴ περὶ τὴν Γερασάν. Aurait-il donc connu une Gérasa au bord du lac, autre que la ville célèbre d'Arabie? Magadan serait alors certainement sur la rive orientale. La leçon de Mc. étant Δαλμανουθά, pourquoi Mt. l'aurait-il changée, lui qui se préoccupe si peu de géographie? D'ailleurs, s'il s'est peu préoccupé de renseigner sur sa géographie, elle semble bien coïncider avec celle de Mc. La présence des Pharisiens et des Sadducéens au point d'arrivée (XVI, 1) indique plutôt la rive occidentale.

CHAPITRE XVI

[1] Καὶ προσελθόντες οἱ Φαρισαῖοι καὶ Σαδδουκαῖοι πειράζοντες ἐπηρώτησαν
αὐτὸν σημεῖον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἐπιδεῖξαι αὐτοῖς. [2] ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν
αὐτοῖς· Ὀψίας γενομένης λέγετε Εὐδία, πυρράζει γὰρ ὁ οὐρανός· [3] καὶ

2-3. οψιας — δυνασθε (S [crochets] T [crochets] V) et **non** *em.* (H [doubles crochets]).

---

[1] Et s'approchant les Pharisiens et les Sadducéens lui demandèrent, pour l'éprouver, de leur montrer un signe du ciel. [2] Lui, répondant, leur dit : « Le soir venu, vous dites : Beau temps! car le ciel est rouge; [3] et le matin : De l'orage, aujourd'hui, car le ciel est

1-4. Les Pharisiens et les Sadducéens demandent un prodige (Mc. viii, 11-13; Lc. xii, 54-56).

Il faut avant tout être fixé sur l'authenticité de 2[b]-3, ὀψίας — δύνασθε, passage rayé par Hort (doubles crochets), mis entre crochets par Tischendorf et Soden, et cependant certainement original. Il se trouvait dans le Diatessaron (malgré la négation si légère de S.), comme l'a prouvé Burkitt (*Evangelion Da-Mepharreshe*, ii, 134), citant saint Éphrem, lequel paraphrase à la fois Mt. et Lc. xii, 54-56, qui sont précisément voisins dans le Tatien arabe et dans cet ordre. Ensuite dans toute la tradition antiochienne, y compris Chrys. avec Eusèbe (canons). De même toute la tradition latine, *it.* et *vg.* Hil. Juv., avec DΘ etc. et même quelques témoins attachés à la tradition égypt. C plusieurs mss. *boh.* L'omission s'appuie sur ℵ B V X Γ 13 124 157 onze autres, *syrsin.-cur.*, *sah. boh.* (en majorité) *arm.*; W en partie (om. : πυρραζει γαρ ο ουρανος. και πρωι, σημερον χειμων), Origène (iii, 514 M. xiii, 980) qui passe ce passage sous silence; Jérôme, après avoir reproduit toute la péricope : *hoc in plerisque codicibus non habetur.* — Si l'on pense comme nous que *syrsin.* et *cur.* sont sous l'influence de l'Égypte et spécialement d'Origène, leur témoignage ne change pas le caractère purement égyptien de l'omission. En Égypte cette conjecture tirée de l'aspect du ciel serait constamment démentie, car le rouge du matin n'y annonce pas la pluie. C'est sans doute pour cela que le passage a été supprimé. Ou bien Origène n'en ayant pas tenu compte, pas plus que Justin (Dial. cvii), parce qu'il ne servait pas à l'argumentation, son autorité aura

πρωί Σήμερον χειμών, πυρράζει γὰρ στυγνάζων ὁ οὐρανός. τὸ μὲν πρόσωπον τοῦ οὐρανοῦ γινώσκετε διακρίνειν, τὰ δὲ σημεῖα τῶν καιρῶν οὐ δύνασθε. 4 Γενεὰ πονηρὰ καὶ μοιχαλὶς σημεῖον ἐπιζητεῖ, καὶ σημεῖον οὐ δοθήσεται αὐτῇ εἰ μὴ τὸ σημεῖον Ἰωνᾶ. καὶ καταλιπὼν αὐτοὺς ἀπῆλθεν. 5 Καὶ

conduit à l'omission. Mais absolument rien ne pourrait expliquer l'addition par un copiste de cette remarque pénétrante et d'une si fine ironie. — Soden I, 2, p. 1014 cite pour l'omission trois codd. du groupe K^1, c'est-à-dire 75. 92. 1107. Dans le texte on ne trouve plus que 75 (V), plus, dans les deux endroits, le Commentaire A^3. A supposer que ces textes appartiennent à la tradition d'Antioche, c'est très peu contre le torrent.

Ce point acquis, la dépendance de Mt. par rapport à Mc. ne peut être soutenue. Ils ont en commun la demande d'un signe du ciel, mais dans Mc. il est refusé, dans Mt. le refus est tempéré par l'exception du signe de Jonas. Dans Mc. on ne voit pas pourquoi le signe est du ciel, tandis que dans Mt. c'est l'occasion d'une réplique.

1) προσελθόντες, style de Mt. Il a déjà mis les Sadducéens auprès des Pharisiens (III, 7), et il va continuer (6. 11. 12), tandis que dans Mc. et Lc. les Sadducéens n'apparaissent qu'à Jérusalem (Mc. XII, 18; Lc. XX, 27; Mt. XXII, 23. 34). En somme il serait étonnant que le parti puissant et actif des Sadducéens ne se soit trouvé en contact avec Jésus que pour poser une question de théologie. Ils étaient nombreux parmi les courtisans d'Hérode, si bien que les Sadducéens de Mt. répondent aux Hérodiens de Mc. III, 6; cf. Mc. VIII, 15. Mais selon son habitude, Mt. envisage les classifications sacrées de préférence aux groupements politiques. Cependant cf. XXII, 16. — L'intention de tenter n'avait pas à être empruntée à Mc.; Mt. l'introduira (XXII, 35) même où Mc. ne l'a pas. — Le signe « du ciel », comme dans Mc., et non un signe seulement, comme dans Mt. XII, 38. Mais Lc. XI, 16 a aussi le signe « du ciel », qui faisait donc partie de la tradition dite Q.

2 s.) On regrette le soupir arraché à Jésus par cet aveuglement (Mc.), mais il faut convenir que dans Mc. il ne sera question que d'un signe quelconque si bien que ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ aurait bien pu être ajouté à son texte d'après Mt., quoique la tradition ms. n'ait pas conservé de trace d'un texte plus court. Au contraire dans Mt. cette allusion au ciel amène une réplique. Le lien n'est pas logique, mais dans la manière des transitions sémitiques d'un mot à un autre. — Croyant la réplique condamnée par les mss., McNeile imagine qu'elle a été rédigée d'après Lc. Mais combien Lc. est moins fin! Les nuages annoncent la pluie, le vent du sud la chaleur. Observation banale. Le charme de Mt. c'est que le même signe, la rougeur du ciel, annonce tantôt le beau temps, quand c'est le soir; tantôt la pluie, quand c'est le matin. Il fallait de la perspicacité pour le noter, et beaucoup d'esprit pour en faire compliment. En Palestine, et semble-t-il, un peu partout, il en est souvent ainsi, mais non en Égypte où les pluies sont beaucoup plus rares. Si Lc. n'a pas lui-même transposé pour le vulgaire, c'est le sens commun de la tradition qui avait trouvé cette forme moins ingénieuse. — εὐδία, temps serein, régulier, calme

rouge et menaçant. Vous savez discerner l'aspect du ciel, mais vous ne [le] pouvez pour les signes des temps. 4 Une génération mauvaise et adultère recherche un signe, et il ne lui sera donné de signe que le signe de Jonas. » Et les laissant il s'en alla.

5 Et les disciples en passant sur l'autre rive oublièrent de prendre

de la mer, et paix dans un pays (*MM*). Les rougeurs du ciel le soir à l'occident sont fréquentes en été quand le temps est au beau fixe. — Le matin ces rougeurs sont à l'orient, colorant en hiver de gros nuages qui donnent au ciel un aspect menaçant. Comment ceux qui savaient si bien tout cela ne comprenaient-ils pas que des temps nouveaux étaient venus? Seulement le changement se faisait sur la terre, dans les malades guéris, dans les pauvres évangélisés.

Regarder le ciel c'était bien pour prévoir le temps qu'il ferait. Mais pour savoir si Jésus était le Messie, c'est son œuvre qu'il fallait considérer.

4ª) Le v. 3 eût pu conclure comme Mc. par le refus d'un signe, spécialement d'un signe du ciel. Toutefois, dans une autre circonstance, le Sauveur avait promis le signe de Jonas. Mt. et peut-être seulement le traducteur grec, sinon un très ancien copiste, a donc conclu ici comme au verset XII, 39. La réponse est absolument identique dans les mss. qui ont poussé l'assimilation jusqu'au bout, y compris τοῦ προφήτου, mais D et l'anc. lat. om. καὶ μοιχαλίς, B lit αὕτη, d'autres ζητεῖ au lieu de ἐπιζητεῖ. L'authenticité de 4ª, d'après la critique rationnelle, est moins assurée que celle de 2ᵇ-3. On pourrait concevoir Ma. comme énonçant seulement le départ de Jésus.

4ᵇ) Les termes sont beaucoup plus forts si Jésus laisse là ses adversaires sur une interrogation à laquelle ils ne savent que répondre, exactement comme XXI, 17. Pour ne pas atténuer cette impression, Mt. ne parle pas comme Mc. de l'embarquement, qui pouvait avoir ses motifs. Jésus s'en va pour quitter les Pharisiens, voilà tout.

5-12. Le levain des Pharisiens et des Sadducéens (Mc. VIII, 14-21 ; Lc. XII, 1).

Lc. a retenu lui aussi la parole sur le levain des Pharisiens, mais non pas à l'occasion d'une préoccupation des apôtres qui leur vaut un enseignement quelque peu sévère de Jésus. Malgré cette ressemblance entre Mc. et Mt., la pointe de l'épisode n'est pas tout à fait la même. Dans Mc. on est sur l'eau, les disciples se disputent entre eux, ils répondent naïvement aux questions, Jésus les invite à comprendre, après leur avoir reproché leur inintelligence. Comprendre quoi? Cela demeure dans un certain vague. Ce que le Maître voulait, c'était les obliger à réfléchir à son action surnaturelle. Les pains n'étaient qu'une occasion, les multiplications des pains n'étaient que des cas typiques suggérés par le thème des pains. Comme il arrive dans les conversations, le point de départ sur le levain des Pharisiens est perdu de vue. Dans Mt. au contraire la conversation revient à son point de départ avec une *inclusio* bien sémitique. La parole difficile n'est pas oubliée. Les disciples se sont jetés sur une fausse piste, ils sont ramenés par le Maître. Les multiplications sont alléguées pour montrer que le Sauveur n'aurait pas eu l'idée de reprocher aux apôtres d'avoir oublié le pain.

ἐλθόντες οἱ μαθηταὶ εἰς τὸ πέραν ἐπελάθοντο ἄρτους λαβεῖν. 6 ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς Ὁρᾶτε καὶ προσέχετε ἀπὸ τῆς ζύμης τῶν Φαρισαίων καὶ Σαδδουκαίων. 7 οἱ δὲ διελογίζοντο ἐν ἑαυτοῖς λέγοντες Ὅτι ἄρτους οὐκ ἐλάβομεν. 8 γνοὺς δὲ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν Τί διαλογίζεσθε ἐν ἑαυτοῖς, ὀλιγόπιστοι, ὅτι ἄρτους οὐκ ἔχετε; 9 οὔπω νοεῖτε, οὐδὲ μνημονεύετε τοὺς πέντε ἄρτους τῶν πεντακισχιλίων καὶ πόσους κοφίνους ἐλάβετε; 10 οὐδὲ τοὺς ἑπτὰ ἄρτους τῶν τετρακισχιλίων καὶ πόσας σφυρίδας ἐλάβετε; 11 πῶς οὐ νοεῖτε ὅτι οὐ περὶ ἄρτων εἶπον ὑμῖν; προσέχετε δὲ ἀπὸ τῆς ζύμης τῶν Φαρισαίων καὶ Σαδδουκαίων. 12 τότε συνῆκαν ὅτι οὐκ εἶπεν προσέχειν ἀπὸ τῆς ζύμης τῶν ἄρτων ἀλλὰ ἀπὸ τῆς διδαχῆς τῶν Φαρισαίων καὶ Σαδδουκαίων.

13 Ἐλθὼν δὲ ὁ Ἰησοῦς εἰς τὰ μέρη Καισαρίας τῆς Φιλίππου ἠρώτα τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ λέγων Τίνα λέγουσιν οἱ ἄνθρωποι εἶναι τὸν υἱὸν τοῦ

8. εχετε (H) et non ελαβετε (TSV).

Que cet arrangement soit plus logique, cela saute aux yeux, mais qu'il soit sorti de la conversation à bâtons rompus de Mc. c'est autre chose. Il semble plus prudent de constater deux manières différentes de voir et de transmettre le même fait.

5) Selon sa coutume (cf. *Introduction,* p. CXLII), Mt. pose la situation par un participe; elle compte peu pour l'enseignement. Il est évident que Jésus a traversé avec ses disciples. S'ils sont seuls nommés, c'est qu'ils sont responsables de ce qui importe ici, l'oubli des pains. Il semble bien qu'on est arrivé sur la rive, sûrement orientale, et ἐπελάθοντο est dans le sens du plus-que-parfait. On nous fait remarquer qu'on pouvait acheter du pain quelque part. Sans doute, mais pour une troupe qui vit économiquement, c'était un inconvénient de n'avoir pas pris des pains chez soi, c'est-à-dire à Capharnaüm. Mt. qui se préoccupe moins des choses que de leur sens ne nous dit pas qu'il n'y avait qu'un pain (Mc.).

6) Même parole énigmatique sur le levain, d'un style plus coulant. Si Mt. avait mis ici les Sadducéens à la place du levain d'Hérode de Mc., il aurait donc eu la précaution de préparer son effet en introduisant déjà les Sadducéens au v. 1. Le plus vraisemblable est qu'il suit son propre thème.

7) Dans Mc. comme dans Mt. ce mot mystérieux fait que les disciples pensent aux pains. Mais tandis que dans Mc. ils échangent leurs réflexions entre eux, dans Mt. ils font un retour sur eux-mêmes. De toute façon ils prennent la parole du Maître pour un reproche. A cause du v. 11, il est clair que ὅτι n'est pas purement récitatif (contre *Klost.*), mais elliptique : (c'est) « parce que »... cf. l'usage classique de ὅτι δέ « et la preuve que » (*Kühner-Gerth,* II, 2, 371 cité par *Deb.* § 480, 6).

8) Comme Mc., avec ὀλιγόπιστοι, du style de Mt. Ce terme donne de la lumière

des pains. 6 Jésus leur dit : « Faites attention et gardez-vous du levain des Pharisiens et des Sadducéens. » 7 Eux raisonnaient en eux-mêmes, [se] disant : C'est parce que nous n'avons pas pris de pains. 8 Jésus, connaissant [leurs pensées], dit : « Pourquoi raisonnez-vous en vous-mêmes, hommes de peu de foi, parce que vous n'avez pas de pains? 9 N'avez-vous pas encore compris, et ne vous souvenez-vous pas des cinq pains des cinq mille, et combien de paniers avez-vous emportés? 10 Ni des sept pains des quatre mille, et combien de corbeilles avez-vous emportées? 11 Comment n'avez-vous pas compris que je ne vous ai pas parlé à propos des pains? Mais gardez-vous du levain des Pharisiens et des Sadducéens. » 12 Alors ils comprirent qu'il ne leur avait pas dit de se garder du levain des pains, mais de la doctrine des Pharisiens et des Sadducéens.

13 Étant venu dans la région de Césarée de Philippe, Jésus interrogea ses disciples, disant : « Que disent les hommes qu'est le Fils

aux reproches d'inintelligence. Si c'est la foi qui est en défaut, c'est donc que les apôtres auraient dû s'en rapporter au Maître, qui aurait fait un miracle s'il l'avait jugé opportun.

9 s.) C'est pour cela que sont rapportés les deux cas de multiplication des pains, avec la circonstance spéciale des restes. Jésus interroge sans attendre la réponse, non pas parce qu'il sait déjà le résultat, sa science propre n'étant pas en cause, mais parce que Mt. affectionne le style rapide.

11) Mt. clôt l'épisode comme il l'a ouvert. Une fois les disciples ramenés de leur malentendu, ils doivent comprendre le *logion* que Jésus répète sans l'expliquer.

12) Et en effet ils comprennent (cf. XVII, 13) que le levain devait s'entendre d'une tendance fâcheuse. La parabole du levain (XIII, 33) n'avait pu les mettre sur la voie. Le plus souvent le levain s'entendait d'un principe de corruption (I Cor. v, 6 ss.; Gal. v, 9). Chez les Rabbins, le levain signifie le mauvais instinct. — Les Pharisiens et les Sadducéens n'avaient pas la même doctrine sur tous les points. Aussi bien n'étaient-ils pas des écoles de philosophie, mais des groupements sociaux, également méprisants pour le prédicateur de Nazareth, affectant d'être disposés à le croire, — à la condition qu'il donnât un signe du ciel, — en réalité décidés déjà à le perdre. La διδαχή est donc moins une doctrine spéculative qu'une disposition peu sincère, que Lc. a bien rendue par le mot d'hypocrisie. Peut-être aussi le terme de doctrine a-t-il été choisi en vue des Pharisiens, visés plus spécialement.

13-20. CONFESSION DE PIERRE. L'ÉGLISE FONDÉE SUR PIERRE (Mc. VIII, 27-30; Lc IX, 18-21).

Le récit de Mt., assez semblable à celui de Mc. (suivi par Lc.), s'en distingue surtout par la seconde partie de la confession de Pierre et par la réponse de

Jésus, propres à Mt. Ce point a, comme on sait, une importance capitale. Nous ne pouvons exposer ici l'histoire de l'exégèse du texte. Nous ne parlerons que des dernières difficultés soulevées, quant au sens et quant à l'authenticité.

1) Le sens, il faut le reconnaître, a échappé à plusieurs Pères, étonnés que l'Apôtre joue dans l'Église le rôle de pierre fondamentale, qui paraissait réservé au Christ (I Pet. II, 4-8; Eph. II, 20; I Cor. III, 11), les apôtres principaux n'étant que les colonnes (Gal. II, 9). Saint Augustin lui-même, après avoir reconnu le sens normal, a proposé sur la même ligne dans ses Rétractations (I, XXI) l'exégèse qui faisait du Christ la pierre fondamentale. Les protestants ont naturellement abondé dans ce sens, que personne aujourd'hui ne voudrait soutenir. Mais cette répugnance à admettre que Pierre soit le fondement sert encore à attaquer l'authenticité du passage.

2) Holtzmann, Loisy etc. reconnaissaient le sens normal du passage, sauf quelque difficulté sur les portes de l'enfer. Voici par exemple Loisy (II, 9) : « Simon-Pierre n'est pas que le fondement historique de l'Église, il en est le fondement actuel et permanent; il vit encore, aux yeux de Matthieu, dans une puissance qui lie et délie, qui détient les clefs du royaume, et qui est l'autorité de l'Église elle-même, non pas sans doute son autorité diffuse... mais une autorité générale et distincte; qui est aux autorités particulières ce que Simon-Pierre a été relativement aux disciples et à Paul lui-même. » Il est même permis d'estimer que cette explication nuance la pure exégèse du texte de la confirmation que lui a apportée la tradition. Mais c'est afin de conclure : « Les critiques qui voient dans ce passage de Matthieu le plus ancien témoignage des prétentions de l'Église romaine rencontrent l'interprétation catholique du texte » (II, 10); ce qui revient à dire que le passage est une création en faveur de l'Église romaine, alors que Jésus n'aurait même jamais pensé à une Église. En vertu de l'axiome *is fecit cui prodest*, c'est donc à Rome que le passage aurait été inventé.

3) D'après les plus radicaux, les vv. 18 et 19 n'ont même pas fait partie de l'évangile de Mt. Ils sont une addition assez tardive, d'après Resch (*Aussercanonische Paralleltexte*... II, p. 185 ss. 1894), et c'est encore l'avis de M. Schnitzer (*Hat Jesus das Papsttum gestiftet?* (1910), qui ne place cette addition que peu avant l'an 200.

4) Mais M. Dell (*ZnTW.* 1914, p. 1-49) a du moins bien montré qu'il n'y a aucune bonne raison de douter que toute la partie propre à Mt. n'appartienne à son évangile. Ceux qui sont aujourd'hui de cet avis accentuent moins que M. Loisy le caractère romain du texte. Car enfin il est aussi coloré de sémitisme araméen, sinon plus, qu'aucun autre passage évangélique. Si on l'attribue à un judéo-chrétien, comment aurait-il sacrifié Jérusalem à Rome? Et il faudrait donc concéder que la primauté romaine était déjà assez bien établie lors de la rédaction de l'évangile pour y entrer de plain-pied. Aussi cherche-t-on au passage un sens moins compromettant. M. Dell, par exemple, voit la victoire sur les portes de l'enfer dans la descente du Christ parmi les morts.

Klostermann se demande si tout cela n'est pas une recension embellie de l'histoire de la première rencontre de Jésus et de Pierre? ou une tentative d'éliminer d'avance le scandale du reniement? ou un écho de la tradition sur l'apparition de Jésus ressuscité à Pierre? — Conjectures en l'air!

5) Plus récemment encore, M. Harnack a élaboré un système complet, qui prétend s'appuyer sur l'ancienne tradition en même temps que sur les vraisemblances évangéliques : *Der Spruch über Petrus als den Felsen der Kirche* (dans les *Sitzungsberichte der königlich preussischen Akademie der Wissenchaften*, 20 et 27 juin 1918). Le texte Mt. XVI, 18 est réduit et expliqué : « Et moi je te dis que tu es Céphas, et la mort ne te dominera pas. » Jésus promettait ainsi à Pierre qu'il ne mourrait pas avant l'avènement du royaume (les eschatologistes n'auront qu'à remercier M. Harnack de ce précieux coup de main). Le reste aura été ajouté dans l'intérêt de l'église romaine. Contre Harnack, cf. FONCK, *Tu es Petrus* (*Biblica*, 1920, p. 240-263; SCHEPENS, *L'authenticité de saint Matthieu*, XVI, 18 (*Recherches de science religieuse*, 1920, p. 269-302).

6) Enfin M. Bultmann (*Die Geschichte der synoptischen Tradition*, p. 84), interprétant d'ailleurs correctement le texte, y voit une création de la communauté palestinienne, dont Pierre était le chef doctrinal. Lorsque Pierre eut cru à la résurrection, il crut en même temps au messianisme de Jésus, et la communauté transporta cette confession au temps où Jésus vivait encore. Les portes de l'enfer prévaudront sur l'humanité dans les derniers temps, mais la Communauté sera sauvée.

Dans tous les systèmes on insiste beaucoup sur le caractère adventice des vv. 17-19. C'est le cas des critiques outranciers prétendant qu'ils ont été ajoutés à Mt., mais c'est surtout le cas des partisans de la dépendance de Mt. par rapport à Mc. Le passage manquant à Mc. et à Lc., on conclut qu'il ne faisait pas partie de la tradition primitive. Nous tenons à répondre que même dans l'hypothèse de la dépendance, le passage ayant un caractère sémitique très accusé, et ayant été rédigé en araméen avec une allusion et un jeu de mots qui n'est très naturel qu'avec Képhas, il faudrait de toute façon admettre qu'il a été écrit en Palestine, et pour des chrétiens parlant araméen. C'est dire qu'il faisait partie de la plus ancienne tradition.

D'ailleurs cet ensemble est précisément, par toute son unité organique, un de ceux où Mt. manifeste son indépendance par rapport à Mc. Comme l'a fait remarquer M. Bultmann (p. 157), par ailleurs si radical, les vv. 17-19 sont le complément nécessaire de l'interrogation du Christ. Il est bien évident qu'il n'a pas interrogé pour s'informer, mais pour faire parler ses disciples, et cela même n'avait toute sa raison d'être, selon sa pratique habituelle, que s'il voulait leur donner une leçon, tirer la vraie conclusion de leur réponse. C'est Pierre qui répond, et c'est à lui que la réplique est adressée. Ce qu'il faut expliquer, ce n'est pas le plus de Mt., c'est plutôt le silence de Mc. (suivi par Lc.), car la simple recommandation du silence est un raccourci qui remplace sans la suppléer une adhésion explicite.

Il n'est donc pas nécessaire de dire, comme nous l'avions proposé (*Comm. Mc.* p. 218) que Mt. a condensé en une seule deux confessions de Pierre; peut-être faut-il regarder la voix à la Transfiguration comme une confirmation par le Père, adressée aussi à Jacques et à Jean, de ce qu'avait dit Pierre. Ou bien on pourrait, comme nous le proposions alors, placer la confession après la Transfiguration dans l'ordre du temps.

13) Le lieu est, comme dans Mc., le pays de Césarée de Philippe (Mc. τὰς κώμας); mais dans Mt. ce n'est pas le long du chemin. L'endroit a paru indifie-

ἀνθρώπου; [14] οἱ δὲ εἶπαν Οἱ μὲν Ἰωάννην τὸν βαπτιστήν, ἄλλοι δὲ Ἠλίαν, ἕτεροι δὲ Ἰερεμίαν ἢ ἕνα τῶν προφητῶν. [15] λέγει αὐτοῖς Ὑμεῖς δὲ τίνα με λέγετε εἶναι; [16] ἀποκριθεὶς δὲ Σίμων Πέτρος εἶπεν Σὺ εἶ ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος. [17] ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῷ Μακάριος εἶ, Σίμων Βαριωνᾶ, ὅτι σὰρξ καὶ αἷμα οὐκ ἀπεκάλυψέν σοι ἀλλ' ὁ πατήρ μου ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς. [18] κἀγὼ δέ σοι λέγω ὅτι σὺ εἶ Πέτρος, καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν, καὶ πύλαι ᾅδου οὐ κατισχύ-

rent à Lc. C'est trop préciser que d'imaginer la scène à la source du Jourdain. M. Immisch (*ZnTW* 1916, 18-26) a pensé que la réponse de Jésus à Pierre avait été inspirée par le décor : grotte qui rappelait l'ouverture de l'enfer, temple d'Auguste bâti sur le rocher. C'est ingénieux, mais sans appui dans le texte. — Le « fils de l'homme » est ici l'équivalent de « moi » (Mc.), mais Mt. s'il s'était servi de Mc. n'aurait pas changé cette tournure naturelle, pour aboutir à une formule fort antithétique : οἱ ἄνθρωποι... τοῦ ἀνθρώπου. Le fils de l'homme indiquait ici la nature humaine de Jésus, et préparait par contraste la révélation de sa nature divine.

14) Mt. a Jérémie (ni Mc. ni Lc.), en conformité avec la grande importance que ce prophète avait dans le judaïsme; cf. II Macch. II, 1-12; XV, 14 s., tandis que IV Esdr. II, 18 : *mittam tibi adiutorium pueros meos Isaiam et Hieremiam* est d'origine chrétienne (*RB.* 1905, p. 486-501).

16) Mc. disait Pierre, le nom qu'il employait toujours. Mt. aussi avait dit Pierre (VIII, 14; XIV, 28); ici il devait dire Simon, puisque c'est le nom que va employer Jésus, mais il a ajouté Pierre pour éviter toute confusion. Ce double usage de Pierre, seul et avec Simon, ne s'expliquerait pas bien si Mt. avait voulu enseigner que le changement de nom se fit alors pour la première fois. — Que Pierre parle au nom de tous, cela est évident; mais cela ne veut pas dire que tous étaient aussi éclairés; dans ce cas la félicitation du v. 17 n'aurait pas de raison d'être. Peut-être tous étaient-ils déjà convaincus que Jésus était le Messie. Mais Pierre va beaucoup plus loin : « L'addition a l'avantage de faire ressortir la double nature du Sauveur, Fils de Dieu comme il est Fils de l'homme, et de donner à l'assertion toute la solennité qui convient avant que Jésus exalte Simon lui-même » (*Loisy*, II, 4). En effet on n'a jamais prouvé que Fils de Dieu soit un synonyme de Messie, même dans IV Esdr. (cf. *Le Messianisme*... p. 105). Tandis que ceux qui étaient dans la barque (XIV, 33) avaient vu en Jésus seulement un être surnaturel, Pierre, en ajoutant l'article et la qualification de fils du Dieu vivant, professe, aussi clairement qu'il pouvait le faire, l'origine divine de Jésus, possédant la nature de l'être infini qui a la vie et peut la transmettre. ὁ θεὸς ὁ ζῶν ne se trouve dans le N. T. que dans XXVI, 63, formule très solennelle et dans l'A. T. ps. XLI (XLII), 3. Quand Pierre a-t-il eu cette connaissance? Elle est contenue dans XI, 25 ss., mais encore fallait-il une grâce spéciale pour la pénétrer et la proclamer avec l'énergie de Pierre.

17) Μακάριος, cf. V, 3. Le caractère sémitique de cette interpellation n'est pas douteux. Σίμων était le nom grec (pour Συμεών) que l'Apôtre portait habituelle-

de l'homme? » [14]Ils dirent : « Les uns disent que c'est Jean le Baptiste, d'autres Élie, d'autres encore Jérémie ou quelqu'un des prophètes. » [15]Il leur dit : « Mais vous, qui dites-vous que je suis? » [16]Répondant, Simon-Pierre dit : « Tu es le Christ, le Fils du Dieu vivant. » [17]Répondant, Jésus lui dit : « Tu es bienheureux, Simon Barionas, car ce n'est ni la chair ni le sang qui te [l'] ont révélé, mais mon Père qui est dans les cieux. [18]Et moi, je te dis que tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Église, et les portes de l'enfer ne prévau-

ment, et c'est le mot que Jésus emploie toujours quand il lui parle, excepté dans Lc. XXII, 34. — Βαρτωνᾶ au vocatif est *bar*, « fils », en araméen, et Iona (יונא, en hébreu יונה), le nom du prophète (Jonas I, 1; IV Regn. XIV, 25), cité par Mt. XII, 39 etc., qui était aussi le nom commun de la colombe. On ne peut guère supposer que יונא soit une abréviation de יוחנן, devenu en grec Ἰωάννης (malgré le Ιωνα du ms. B dans IV Regn. XXV, 23). Lors donc que Jo. I, 42, transcrit ὁ υἱὸς Ἰωάννου (cf. Jo. XXI, 16. 17), il n'enseigne pas que Ἰωνᾶς soit une forme dérivée de יוחנן, mais il indique un autre équivalent grec plus connu. Il n'y avait donc pas à changer *Bariona* en *Bar Ioanna* comme quelques-uns le proposaient d'après Jérôme, ni en υἱὲ Ἰωάννου comme τὸ Ἰουδαικόν (l'évangile selon les Hébreux) d'après une glose du ms. 566; cf. *RB.* 1922, p. 339.

— σὰρξ καὶ αἷμα comme Gal. I, 16; ce qui ne prouve pas un emprunt de Mt. car l'expression était assez courante (*RB.* 1920, p. 472).

Cette partie du texte à tout le moins était connue de Justin (*Dial.* c, 4). On ne saurait donc supposer une interpolation tardive de toute la péricope dans le texte de Mt.

La félicitation du Sauveur rehausse grandement le rôle de Pierre. Il ne dit pas, au nom des autres, une vérité à laquelle ils seraient parvenus par le raisonnement, comme cela pourrait être le cas de la simple dignité messianique de Jésus, en s'appuyant, bien entendu, sur les données de la foi traditionnelle, les prophéties, les miracles etc. Non, Pierre a reçu du Père, directement, une révélation qui dépasse en importance privilégiée toutes celles qui sont contenues dans l'Écriture. Car l'unité de Dieu eût pu être atteinte par le raisonnement, mais il fallait une confidence du Père pour savoir que Jésus était son Fils.

18) κἀγώ ou bien : *sicut Pater meus tibi manifestavit divinitatem meam, ita et ego tibi notam facio excellentiam tuam* (S. Léon, *serm.* IV, 2; *Schanz, Holtz., McNeile*), ou bien : *quia tu mihi dixisti* (*Hier. Mald.*), sens préférable, parce que le Christ ne s'en tient pas à une révélation sur Pierre, mais il lui fait une déclaration et une promesse qui sont sa réponse à la confession de l'Apôtre. Ce dialogue a continué dans la suite des temps. Le siège de Pierre a toujours confessé la divinité de Jésus, et chacune de ces confessions a mieux manifesté combien était véridique la parole du Fils de Dieu à son égard dans la personne de Pierre.

Πέτρος n'existait pas comme nom propre ni en grec, ni en latin, et ne peut

pas être dérivé du latin *Petronius*. C'est donc un nom nouveau qui paraît dans l'histoire. Le nom commun πέτρος signifiait pierre, et πέτρα rocher.

Mais πέτρος convenait mieux pour un homme, et πέτρα convenait mieux comme fondement de l'Église. En araméen, on ne pouvait réaliser cette élégance. Nous savons par le N. T. que Simon était nommé Céphas dans l'Église primitive (Jo. I, 42; Gal. I, 18; II, 9; I Cor. IX, 5 etc.). Or כאפא ou כיפא ou כפא signifie plus ordinairement λίθος pierre, que πέτρα rocher, mais il a quelquefois ce dernier sens (Mt. XXVII, 51 Syrsin.; Onk. Num. XX, 8; cf. DALMAN, *Gram.* 150). On comprend donc très bien, malgré les scrupules de Dell (*ZnTW.* 1914, 18 ss.; 1916, 29), que Jésus ait pu dire et Ma. écrire : Tu es Cépha et sur ce Cépha je bâtirai mon Église, et que le traducteur grec ait gardé en même temps πέτρα qui répondait mieux à la situation, et πέτρος qui avait prévalu en grec comme nom masculin. Le jeu de mots eût été plus caractérisé si Céphas avait déjà été un nom propre connu, ce qui est possible (inscription sinaïtique, *Lid.*), mais moins impressionnant que la création d'un nom propre dont le sens était rocher, ce qui ne veut pas dire que le nom ait été imposé par Jésus alors pour la première fois. Le changement de nom de Siméon en Céphas (Jo. I, 42) ou en Petros (Mc. III, 16; Lc. VI, 14) est attesté par tous les évangélistes, mais peut-être la tradition, sauf le témoignage de Jean, était-elle moins ferme sur la circonstance. En somme, Mt. ne dit pas : « Tu t'appelleras Pierre », mais « tu es Pierre », le bien nommé, car...

— καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ ne peut s'entendre que de Pierre, autrement toute la pointe de la phrase disparaît. Jésus a été nommé la pierre angulaire (I Pet. II 4-8; Eph. II, 20; cf. I Cor. III, 11), mais il ne pouvait se désigner lui-même à ce moment. Osons dire que ce serait une mauvaise plaisanterie : Tu es Pierre, mais je bâtirai sur une autre Pierre! McNeile cherche à revenir indirectement à cette interprétation surannée du Protestantisme en faisant de cette pierre la foi de Pierre en le messianisme du Seigneur. C'est bien la foi de Pierre qui introduit la promesse, mais la promesse s'entend de la personne, dont la foi vient de se manifester. Si l'édifice est un groupe, le fondement est leur chef : ἀνίστησιν αὐτοῦ τὸ φρόνημα καὶ ποιμένα ποιεῖ (*Chrys.*) La situation de Pierre dans l'Église est celle du rocher sur lequel est bâti un édifice; grâce à ce fondement, l'édifice tiendra bon; grâce à ce chef, la communauté sera bien conduite. — Il a plu à M. Harnack (*l. l.*) de supprimer toute l'incise καὶ ἐπὶ ....ἐκκλησίαν. Mais comme a fait remarquer M. Windisch (cf. *RB.* 1920, 298), le nom de Pierre appelait nécessairement l'idée d'un bâtiment. Enlevez l'acte de bâtir, tout le sel de la phrase disparaît.

D'autres, toujours nombreux, refusent à Jésus la notion d'Église, et surtout de *son* Église. Pourtant, sans parler de sa prescience divine, il a marqué plus d'une fois que ses disciples lui survivraient (Mc. XIII, 9; Lc. XVII, 22 etc.); il pouvait bien les désigner comme un groupement. On donne dans le Talmud de Jér. (*Maas. cheni* II, 53 d) le nom de sainte congrégation à deux rabbins. Une עדה (aram. עדתא) n'était pas nécessairement toute l'Assemblée d'Israël (קהל ou עדה); ce mot se rendait ἐκκλησία dans les LXX, tandis que l'aram. כנישתא, avec le même sens se rendait plutôt συναγωγή. On ne saurait déterminer quel mot a employé Jésus en araméen, mais l'un ou l'autre se présentait naturellement. Nous n'entendons pas diminuer la grandeur de l'Église en prouvant que ce

mot était plausible pour désigner un groupe restreint de fidèles. L'ampleur devait se manifester dans l'avenir, comme pour le grain de sénevé. Si Jésus dit « mon » groupe, c'est qu'il connaît les dispositions des chefs du peuple, qui l'ont réprouvé et qui essaieront d'anéantir sa doctrine. Sans doute l'Église sera l'Église de Dieu, mais elle ne sera pas seulement au Christ, elle sera le corps du Christ (Eph. v, 23 ss., 29. 32; Col. i, 18. 24). La déduction mystique de Paul suppose le lien manifeste entre le Maître et les disciples. Mt. a pu écrire mon église, lui qui parle du royaume du Fils de l'homme (xiii, 41), déjà dans la bouche de Jésus.

La difficulté principale du morceau est dans la dernière incise, dont le sens est controversé, même parmi les catholiques, surtout pour les portes de l'Hadès. M. Harnack les entend de la mort, et non moins résolument le P. Schepens. On pose l'équation : portes de l'Hadès = portes de la mort; portes de la mort = la mort. Il n'y aurait donc ici qu'une promesse d'immortalité. Harnack en conclut qu'elle ne touche que la personne de Pierre, le P. Schepens montre que la mort ou l'immortalité peut se dire d'autres objets : Bossuet a dit que l'Église ne meurt pas. — D'après nous cette analyse logique, avec une apparence de rigueur, efface dans l'esprit le sens produit et voulu par les images du texte, dont le pathos inutile aboutirait à peu de chose. Pour dire à Pierre (*Harnack*) : « tu ne mourras pas », Jésus aurait dit : « Les portes de l'Hadès ne prévaudront point contre toi »; à propos de l'Église (*Schepens*), groupe humain ou construction, l'expression serait encore plus emphatique, avec la métaphore de la mort à résoudre. L'emphase qui serait déplacée si elle n'était que le vêtement d'une idée simple, a sa raison d'être si le concept lui-même a quelque chose de mystérieux. Notons d'abord (contre *Harnack*) que l'absence d'article devant πύλαι n'atténue pas la force de l'expression, le mot étant déterminé par lui-même comme une entité distincte. A l'origine ces portes sont celles du lieu souterrain, ville ou palais, où se rendent les morts.

Les portes elles-mêmes signifient aussi le palais (cf. Dan. ii, 49; Esther, ii, 19; iii, 2. 3; iv, 2; v, 9). Il faut tenir compte de la raison qui a suggéré ces métonymies. Les portes des palais et des forteresses sont, en tant que portes, des parties faibles; elles étaient devenues la partie forte, étant ordinairement surmontées de tours et de travaux de défense. Prendre les portes, c'est avoir vaincu l'adversaire (Gen. xxiv, 60). Il ne fallait qu'un pas de plus pour les traiter comme des puissances; c'est ce qui a lieu dans notre texte où les portes entrent en scène et agissent. Elles représentent donc une puissance, et cette puissance est celle de l'Hadès. Or, au temps de Jésus, les Juifs ne regardaient plus la région souterraine et obscure comme l'asile de tous les morts. A mesure que l'idée d'une vie bienheureuse auprès de Dieu gagnait dans les âmes, le séjour des ténèbres devenait un lieu de perdition.

Il y a des textes clairs dans des ouvrages dont la date, antérieure à J.-C., n'est pas contestée. Ps.-Sal. xiv, 6 : διὰ τοῦτο ἡ κληρονομία αὐτῶν ᾅδης καὶ σκότος καὶ ἀπώλεια, et de même xv, 11; et précisément Ps. xvi, 2 σύνεγγυς πυλῶν ᾅδου μετὰ ἁμαρτωλοῦ. Jubilés, vii, 29 : « ils iront au Chéol, et descendront au lieu de la condamnation »; cf. xxii, 22; xxiv, 31; Hénoch ciii, 7. 8. Dans Philon ce lieu du châtiment se nomme même Tartare : le coupable ὑποσυρήσεται κατωτάτω πρὸς αὐτὸν τάρταρον καὶ βαθὺ σκότος ἐνεχθείς... (*De execr.* 6; *Cohn*, v, 371 ss.). Enfin et surtout

Lc. XVI, 23, qui prouve que les Chrétiens ne voyaient pas d'inconvénient à nommer d'un nom mythologique le séjour du châtiment outre tombe. Les portes de l'Hadès doivent donc être prises d'abord dans leur sens naturel de portes du palais infernal devenu le séjour des réprouvés. Ces portes sont représentées en action, et en action contre l'Église (ainsi que nous le verrons, et que le concède le P. Schepens). C'est donc la lutte d'un édifice qui est l'empire du mal, contre l'Église qui est la maison du Christ. Satan n'est pas nommé, et n'est pas désigné non plus directement, ni même les puissances infernales. Mais si les portes sont agissantes, c'est qu'elles représentent la cité. L'usage en était bien établi en hébreu; cf. Dt. XVI, 5, et surtout Dt. XVII, 2; III Regn. VIII, 37 où les portes en hébreu ont été traduites par les villes, et la cité suppose son roi.

En somme « la mort » conviendrait bien, s'il s'agissait d'une personne, mais c'est l'Église qui est en jeu (contre *Harnack*); faire intervenir l'idée de mort dans la lutte entre les deux puissances, c'est ajouter une métaphore qui complique la situation (contre *Schepens*).

La tradition est très favorable à l'interprétation naturelle.

Pour prouver que les portes de l'Hadès sont celles de la mort, et signifient la mort, le P. Schepens a cité plusieurs textes de Pères qui établissent du moins la première équation. C'est une conséquence de leurs lectures bibliques. Aucun de ces textes n'est tiré d'un commentaire de Mt., ce qui revient à dire que les Pères jugent autrement quand ils sont sous l'influence du texte lui-même. Pour Origène, les portes de l'Hadès sont les mauvais esprits et les hérésies. Éphrem (*Moes*, 154) : *Tu es petra, illa petra quam erexi, ut Satanas in eam offenderet.* Hilaire : *O in nuncupatione novi nominis felix Ecclesiae fundamentum, dignaque aedificatione illius petra, quae infernas leges et tartari portas, et omnia mortis claustra dissolveret.* Jérôme : *Ego portas inferi reor vitia atque peccata.* Chrysne parle pas des portes dans son commentaire, mais son disciple Euthymius : πύλας δὲ ᾅδου λέγει τὰς παρὰ τῶν Ἑλλήνων καὶ τῶν αἱρετικῶν βλασφημίας, ὡς εἰσαγούσας εἰς κόλασιν αἰώνιον.

Quant aux textes divergents des Pères, il faut se rappeler que de leur temps il n'y avait pas de séjour commun à tous les morts. Lorsqu'ils parlent indifféremment des portes de la mort ou de l'Hadès, ce n'est pas Hadès qui a pris le sens de mort naturelle, c'est la mort qui a pris un sens religieux : Les portes de la mort ne prévalent pas sur Pierre ni sur l'Église, parce que la foi est inébranlable, ou que Pierre aura la vie éternelle. Il n'est donc pas directement question de l'immortalité de l'Église. Sans doute la mort peut se dire au sens métaphorique d'une institution et même d'une ville — mais le sens métaphorique doit s'appuyer sur le sens propre qui est la mort corporelle. Quand les Pères la remplacent — et le P. Schepens a prouvé contre Harnack qu'ils le font — par un sens spirituel et religieux, ils ont donc en vue autre chose que la simple métaphore de la mort; une résistance victorieuse contre des puissances, religieuses ou non, mais antireligieuses. Saint Jérôme fait exception lorsque dans le texte cité par Schepens (sur Is. XXXVIII, 10), il entend les portes de l'enfer d'une mort prématurée. Dans ce cas il est sous l'influence du cantique d'Ézéchias. Je ne crois pas qu'un seul ancien n'ait vu dans notre verset qu'une promesse d'immortalité, au sens immédiat bien entendu, car l'indestructibilité résultera de la résistance victorieuse.

κατισχύσουσιν a été traduit par la Vg. *praevalebunt*, par l'Église réformée *superabunt*. M. Harnack s'est prononcé pour le premier sens, le R. P. Fonck pour le second. Les raisons décisives manquent, car *praevalebunt* peut à la rigueur supposer des attaques, et le sens de *superare* est certainement possible. Si les portes représentent une puissance ennemie, on doit nécessairement supposer des attaques infructueuses; mais on ne peut s'appuyer sur le sens de κατισχύσουσιν pour déterminer celui des portes.

— αὐτῆς. C'est encore sur ce mot que porte une difficulté. Quelques Pères l'ont appliqué à πέτρα. La grammaire permet d'entendre le relatif d'un nom plus éloigné, mais à la condition que de ce premier nom émane l'idée dominante : ici c'est précisément le contraire; le rocher n'est là que pour porter l'Église; aussitôt qu'elle est nommée, elle est campée pour être en butte à l'hostilité d'une puissance adverse. Mais l'exégèse de certains Pères, en particulier d'Éphrem et d'Origène, rapportant αὐτῆς à πέτρα, signifiant Pierre, nous explique qu'ils aient pu interpréter « toi » tout en lisant « elle ». Pour Origène cela est tout à fait certain, puisqu'il lisait le même texte que nous. Son cas explique celui d'Éphrem (*Moes.* p. 153 etc.), qui lisait aussi le passage sur l'Église, rayé par Harnack. Il n'y a pas la moindre probabilité que σοῦ au lieu de αὐτῆς soit la leçon originale. Harnack ne l'attribue même pas au païen cité par Macarius Magnès (III, 22). Ce dernier, peut-être Porphyre, rapportait αὐτῆς à πέτρα. Le sens était que Pierre ne devait pas mourir et cette prophétie aurait donc été fausse. Éphrem et Origène ne voulant pas tirer cette conclusion se rejetaient sur la foi de Pierre.

La leçon αὐτῆς étant certaine, la question pour nous, modernes, est de savoir s'il est raisonnable d'entendre ce mot de πέτρα. Si ce n'est pas le cas, il n'y a qu'à traiter cette ancienne exégèse de contresens, en laissant à M. Harnack la gloire de l'avoir reprise pour son compte (au moyen d'une correction du texte), gloire qu'il doit partager avec Wernle (*Die synoptische Frage*, 135) citant une légende sur la survivance miraculeuse de Pierre (Iselin, *Texte und Unters.* XIII, 26) : « vraiment tes yeux ne seront jamais fermés à la lumière du monde ».

Le sens philologique et grammatical établi, les Anglicans font remarquer que la promesse est personnelle à Pierre; ses successeurs ne sont pas nommés. Et il faut convenir que cette prophétie est plus claire pour nous qu'elle ne le fut d'abord. Jésus n'avait rien affirmé sur le temps que durerait son Église. Mais tant qu'elle durerait, elle devait avoir le même fondement, c'est-à-dire que d'autres hommes, la même Église, auraient un autre chef, le même aussi, le chef comme le groupe constituant une unité morale dans chaque ligne, les deux lignes demeurant unies. Cette unité successive dans le chef suppose une perpétuité de l'autorité dans une certaine lignée, dynastique ou autre. La succession d'un évêque à un autre évêque comme pasteur suprême répond très bien à cette donnée. Il restait à Jésus de pourvoir à ce que ces pasteurs aient toujours la qualité requise pour un fondement de l'Église, une foi semblable à celle de Pierre. Ce fut le rôle et le privilège de l'Église romaine de définir cette foi sans jamais dévier. De sorte que la parole de Jésus à Césarée est si manifestement une prophétie réalisée, qu'elle est un puissant argument de crédibilité.

σουσιν αὐτῆς. 19 δώσω σοι τὰς κλεῖδας τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν, καὶ ὃ ἐὰν δήσῃς ἐπὶ τῆς γῆς ἔσται δεδεμένον ἐν τοῖς οὐρανοῖς, καὶ ὃ ἐὰν λύσῃς ἐπ τῆς γῆς ἔσται λελυμένον ἐν τοῖς οὐρανοῖς. 20 Τότε διεστείλατο τοῖς μαθηταῖς ἵνα μηδενὶ εἴπωσιν ὅτι αὐτός ἐστιν ὁ Χριστός.

21 Ἀπὸ τότε ἤρξατο Ἰησοῦς Χριστὸς δεικνύειν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ ὅτι δεῖ αὐτὸν εἰς Ἱεροσόλυμα ἀπελθεῖν καὶ πολλὰ παθεῖν ἀπὸ τῶν πρεσβυτέρων καὶ ἀρχιερέων καὶ γραμματέων καὶ ἀποκτανθῆναι καὶ τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ

19. *om.* και *a* δωσω (TH) plutôt que *add.* (SV). — κλειδας (TH) et non κλεις (SV).
20. διεστειλατο (TSV) ou επετιμησεν (H).
21. Ιησους Χριστος (H) ou ο Ιησους (TSV).

---

19) Loin de faire double emploi avec le v. précédent, celui-ci explique en termes plus clairs le rôle de Pierre comme fondement. Le passage de la métaphore au sens propre (non sans de nouvelles images), se fait par l'idée des clefs. Écrire δέ après δώσω comme le demande Harnack serait un contresens, car il n'y a pas la moindre opposition. Au premier abord Pierre figure comme le portier qui ouvre ou qui ferme, et cette exégèse est remise en honneur (Köhler, dans *Archiv für Rel.-W.*, 1905, p. 214-243, *Die Schlüssel des Petrus*). On cite des portiers mythologiques, depuis les textes babyloniens jusqu'au célèbre Janus (*Dell* etc.). Mais cet office restreint, puisqu'il est spécial, ne suffit pas à celui qui est le fondement, et l'on va voir qu'il remplira ses fonctions dans l'intérieur même du royaume. Le don des clefs est donc l'investiture du pouvoir sur toute la maison; le maître garde son pouvoir souverain, mais il en délègue l'exercice à un majordome, cf. Is. xxii, 22 : « Je mettrai sur son épaule la clef de la Maison de David; et s'il ouvre, nul ne fermera, et s'il ferme, nul n'ouvrira... 24. A lui sera suspendue toute la gloire de la maison de son père »... (trad. *Condamin.*). Ce passage est appliqué par Apoc. iii, 7 à Jésus lui-même. Jésus est le fondement, et Pierre est le fondement; Jésus a la clef de David, et Pierre a les clefs : l'autorité de Pierre est donc celle de Jésus. Les mesures qu'il prendra sur la terre comme fidèle majordome (cf. Lc. xii, 42) seront ratifiées dans le ciel, c'est-à-dire par Dieu. L'idée se trouve dans *Makkot* 23^{b}, où trois décisions du tribunal d'en bas sont confirmées par le tribunal d'en haut, c'est-à-dire par Dieu (*Wünsche*, p. 196).

Ces mesures sont exprimées par lier et délier. Plusieurs opinions : *a*) c'était l'expression classique de la magie, même religieuse, depuis l'antiquité babylonienne. Les exemples sont très nombreux dans les papyrus magiques; cf. Diod. Sic. i, 27, l'inscription d'Isis : ὅσα γὰρ ἐγὼ δήσω, οὐδεὶς δύναται λῦσαι, et λύειν se dit en effet dans ce sens (Lc. xiii, 16) de la délivrance d'une femme liée par Satan.

b) Les Rabbins employaient couramment (et après eux l'Islam) les expressions אסר et שרא pour déclarer « défendu » et « permis ». C'était l'office des jurisconsultes, décidant d'après la tradition. Mais ce sens technique, lier = défendre; délier = permettre, pouvait-il se transporter tel quel dans une

dront pas contre elle. [19] Je te donnerai les clefs du royaume des cieux, et ce que tu lieras sur la terre sera lié dans les cieux, et ce que tu délieras sur la terre, sera délié dans les cieux. » [20] Alors il ordonna aux disciples de ne dire à personne qu'il était le Christ.

[21] A partir de ce moment, Jésus-Christ commença à montrer à ses disciples qu'il fallait qu'il allât à Jérusalem et souffrît beaucoup des anciens et des princes des prêtres et des scribes, et qu'il fût mis à

traduction? D'après XVIII, 18, il semble bien qu'on lie et qu'on délie quelque chose par rapport à quelqu'un.

c) D'où le sens d'absoudre ou de condamner. Mais ce serait encore introduire une précision qui n'est pas dans le texte.

d) On peut en dire autant du sens de mettre en prison ou relâcher; Jos. *Bell.* I, v, 2 : διοικηταὶ τῶν ὅλων ἐγίνοντο διώκειν τε καὶ κατάγειν οὓς ἐθέλοιεν, λύειν τε καὶ δεσμεῖν.

e) Il faut donc, semble-t-il, prendre ces deux mots dans un sens large qui comprend toutes les applications convenables au pouvoir du majordome. Il donne les solutions spéculatives, il déclare innocent ou coupable, il punit ou il fait grâce; d'après l'esprit nouveau enseigné par Jésus, ces solutions spéculatives ne sont pas restreintes à la glose des textes d'après la tradition; rien n'empêche d'y inclure le pouvoir législatif. Probablement la promesse n'aurait-elle pas été exprimée dans ces termes sans l'usage rabbinique (*Kn.*), mais il n'épuise pas le sens. Ce n'est pas restreindre l'autorité de Pierre que d'en voir le principe dans le Magistère de la foi; il est d'abord le scribe initié au règne des cieux (XIII, 52), et en même temps l'οἰκοδεσπότης auquel ce dernier était comparé, chargé de conduire ceux de la maison au but marqué par la foi : autorité doctrinale et juridiction.

20) Les disciples ne devaient pas être tentés de parler à d'autres du titre de Fils de Dieu. C'est celui de Messie qui devait surtout frapper les foules et les exciter. Le nom est répété, ce qui n'était pas nécessaire dans Mc. et Lc. où la confession de Pierre précédait immédiatement. La leçon ἐπετίμησεν connue mais non suivie d'Origène (III, 532), n'est soutenue que par B D *e syrcur.*, et vient probablement de Mc. et de Lc.; nous lisons διεστείλατο. Ce mot fait bien l'effet d'une élégance pour ne pas employer un mot qui reviendra dans un autre sens au v. 30, mais elle peut être le fait de Mt. qui écrit avec plus de soin que Mc. Lc. a employé deux mots, comme s'il groupait Mc. et Mt.

21-23. PREMIÈRE ANNONCE DE LA PASSION. REPROCHES A PIERRE (Mc. VIII, 31-33; Lc. IX, 22).

Lc. n'a pas les reproches à Pierre, et il lie encore plus étroitement que Mc. à ce qui précède, comme s'il avait senti la nécessité d'une instruction du Christ pour terminer l'épisode. Dans Mt. qui a déjà donné la réponse de Jésus, c'est une nouvelle période qui s'ouvre, orientée vers Jérusalem. Néanmoins le contraste est saisissant entre les deux paroles à Pierre. Et si son privilège fait bien partie, comme tout le prouve, du texte de Mt., c'est le meilleur indice que

ἐγερθῆναι. 22 καὶ προσλαβόμενος αὐτὸν ὁ Πέτρος ἤρξατο ἐπιτιμᾶν αὐτῷ λέγων Ἵλεώς σοι, κύριε· οὐ μὴ ἔσται σοι τοῦτο. 23 ὁ δὲ στραφεὶς εἶπεν τῷ Πέτρῳ Ὕπαγε ὀπίσω μου, Σατανᾶ· σκάνδαλον εἶ ἐμοῦ, ὅτι οὐ φρονεῖς τὰ

Jésus l'a bien prononcé lui-même, car sans une complète certitude comment Mt. aurait-il inséré de son cru cette promesse glorieuse, suivie aussitôt d'un vif reproche? Il y avait là un mystère, que le temps a rendu moins obscur. La promesse faite à Pierre regardait l'avenir : pour le moment il avait encore une leçon capitale à recevoir, celle de la Passion et de la Mort du Christ, conditions de sa résurrection.

On voit donc que Mt. ne songe nullement à glorifier Pierre de parti pris, ni même à l'épargner aux yeux des fidèles en taisant (comme a fait Lc.) son inintelligence des souffrances. Mais on ne voit pas qu'il dépende de Mc. Il eût pu ajouter ou changer quelques traits, mais pourquoi insister sur les reproches?

21) ἀπὸ τότε, au lieu du simple τότε si fréquent dans Mt. indique une nouvelle série d'instructions, qui a bien pu commencer sur l'heure, mais qui n'en marque pas moins un point important dans l'enseignement de Jésus à ses disciples. Maintenant ils savent qu'il est le Messie, et c'est sans doute pour cela que B et ℵ ont écrit ici Ἰησοῦς χριστός (comme I, 1). Mais quelle doit être la destinée du Messie? Précisément le contraire de ce que pensaient le peuple et les disciples eux-mêmes. En même temps se présente l'image de Jérusalem (propre à Mt.) où Jésus doit souffrir. La même idée dans Lc. IX, 31, ce qui prouve les racines qu'elle avait dans la tradition. Mt. n'a pas « le rejet », ἀποδοκιμασθῆναι (Mc. et Lc.) ni 32ª de Mc., qui note l'accent des paroles du Sauveur.

— δεικνύω dans le sens d'enseigner, seulement (N. T.) Act. X, 28, avec l'infinitif; ici avec ὅτι, ce qui n'est pas moins classique. Au lieu de μετὰ τρεῖς ἡμέρας (Mc.), Mt. (comme Lc.) a τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ, expression qui prévalut (XVII, 23; XX, 19) comme répondant plus exactement aux faits (même dans *syrsin.* sur Mc.). Mais la prédiction de sa nature était plus vague, le terme « après trois jours » (encore XXVII, 63) n'excluant pas l'autre sens, du moins d'après le texte hébreu de Jér. XXXIV, 14, où « après le terme de sept ans » (LXX six ans) signifie la septième année; de même Gen. XLII, 17. 18; II Par. X, 5, ἕως τριῶν ἡμέρων = τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ (vers. 12); cf. sur Mt. XII, 40. — ἐγερθῆναι. Mc. se sert du passif d'ἐγείρω (XIV, 28; XVI, 6. 14) en parlant de la résurrection de Jésus, mais ordinairement du moyen de ἀνίστημι, qui d'ailleurs ne met pas plus en relief l'action propre de celui qui ressuscite (Mc. V, 42). Mt. semble n'avoir employé en parlant de Jésus que ἐγείρω, sauf peut-être XVII, 9. C'est ici le terme de Lc.

22) προσλαμβάνομαι ne signifie pas « prendre à part » pour parler en particulier, mais venir au secours de quelqu'un. Le sens de prendre à part est donc seulement postulé pour ce passage, dans Mc. VIII, 32, et dans Mt. Mais ce ne peut être qu'en désespoir de cause. Or le sens peut très bien être ici « se faire le soutien de quelqu'un », comme dans Rom. XIV, 1; XV, 7. Il est assurément étrange que Pierre éprouve ce sentiment après sa confession, mais il n'est pas moins étrange qu'il ait reproché au Sauveur d'accepter sa passion et sa mort. Éclairé sur la filiation divine de Jésus, Pierre le voyait cependant suivre une destinée

mort, et qu'il ressuscitât le troisième jour. [22] Et Pierre, venant à son aide, se mit à lui remontrer, disant : « A Dieu ne plaise Seigneur; il n'en sera pas ainsi. » [23] Mais lui, se retournant, dit à Pierre : « Arrière de moi, Satan; tu m'es un scandale, car tes sentiments ne sont pas ceux de Dieu, mais des hommes. »

humaine; il la voulait seulement glorieuse; son bon cœur s'attriste de voir Jésus qui paraît s'abandonner à de sombres pressentiments. Un encouragement dans ce cas n'était pas plus déplacé qu'un reproche. On peut même dire que l'étonnement de Pierre est d'autant plus naturel qu'il avait une plus haute idée de la personne de Jésus, et par conséquent est encore plus à sa place dans Mt. que dans Mc. — Mt. explique en quoi consiste le reproche de Pierre; ordinairement beaucoup plus concis que Mc. dans les récits, il était parfaitement informé sur tout cet épisode. Les termes sont nettement sémitiques. En hébreu on disai *khalîl li,* (חלילה לי), « que cela soit profane pour moi, loin de moi de la part de Dieu », avec un sens déprécatoire immédiat. Au contraire en grec ἵλαος (forme attique ἵλεως) s'employait comme interjection pour souhaiter que le Dieu soit favorable; cf. Soph. *Oed. Col.* 1480 etc. Ce mot convenait donc pour « Paix à vous! » (Gen. xliii, 23), et ensuite les LXX lui ont donné un sens déprécatoire (II Regn. xx, 20; xxiii, 17; I Par. xi, 19; cf. I Macch. ii, 21). C'est le cas ici, et les exemples cités par Moulton (*Gram. Prol.* i, 240) ne semblent pas l'établir en grec. En araméen le mot déprécatoire *khâs* (חס) avait à l'origine le sens d'avoir pitié; on disait חס ושלום. — οὐ μή avec le futur, seul cas du N. T. (*Deb.* § 365, 1), mais classique.

23) Mc. n'a pas dit que Jésus ait réprimandé Pierre devant les disciples, mais simplement qu'il a vu les disciples : si leur présence devait augmenter la confusion de Pierre, elle rendait aussi la réprimande plus nécessaire, sous peine de les laisser eux aussi dans l'erreur. Quoi qu'il en soit, Mt. ne fait pas intervenir les autres, et loin d'adoucir le reproche extrêmement vif qui qualifie Pierre de Satan, il ajoute σκάνδαλον εἶ ἐμοῦ, mots parfaitement en situation et qui même donnent la clef du mot obscur ὀπίσω. Au moment où Jésus va se diriger à Jérusalem pour y mourir, Pierre se met en travers, il devient un obstacle sur le chemin, qui risquerait de faire tomber le Maître. Qu'il passe à l'arrière! Or il est au moins à noter que ce mot de scandale, dans le sens que le mot avait pris en grec biblique, convenait parfaitement au nom de Pierre. Tout à l'heure rocher, il se fait pierre d'achoppement; cf. Ps. cxxxix, 6, ἐχόμενα τρίβου σκάνδαλον ἔθεντό μοι, et Is. ὡς πέτρας πτώματι. Cette harmonie n'est pas mise en évidence; elle n'en décèle que mieux une contexture originale. Tout à l'heure Pierre disait ce que lui avait révélé le Père; maintenant il se fait l'organe d'un sentiment purement humain. Son amour pour son Maître répugnait à le voir souffrir, et cela était louable. Mais après l'avoir salué comme Christ et Fils de Dieu, il n'avait qu'à apprendre de Lui quelle serait sa mission; son intervention est donc présomptueuse, et inspirée par un sentiment trop humain. On voit que la révélation faite à Pierre sur le fait capital qu'il doit proclamer ne le garantit pas contre des démarches mal avisées.

τοῦ θεοῦ ἀλλὰ τὰ τῶν ἀνθρώπων. 24 Τότε ὁ Ἰησοῦς εἶπεν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ Εἴ τις θέλει ὀπίσω μου ἐλθεῖν, ἀπαρνησάσθω ἑαυτὸν καὶ ἀράτω τὸν σταυρὸν αὐτοῦ καὶ ἀκολουθείτω μοι. 25 ὃς γὰρ ἐὰν θέλῃ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ σῶσαι ἀπολέσει αὐτήν· ὃς δ' ἂν ἀπολέσῃ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἕνεκεν ἐμοῦ εὑρήσει αὐτήν. 26 τί γὰρ ὠφεληθήσεται ἄνθρωπος ἐὰν τὸν κόσμον ὅλον κερδήσῃ τὴν δὲ ψυχὴν αὐτοῦ ζημιωθῇ; ἢ τί δώσει ἄνθρωπος ἀντάλλαγμα τῆς ψυχῆς αὐτοῦ; 27 μέλλει γὰρ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἔρχεσθαι ἐν τῇ δόξῃ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ μετὰ τῶν ἀγγέλων αὐτοῦ, καὶ τότε ἀποδώσει ἑκάστῳ κατὰ τὴν πρᾶξιν αὐτοῦ. 28 ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι εἰσίν τινες τῶν ὧδε ἑστώτων οἵτινες οὐ μὴ γεύσωνται θανάτου ἕως ἂν ἴδωσιν τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐν τῇ βασιλείᾳ αὐτοῦ.

24-27. Se renoncer pour se sauver (Mc. viii, 34-38; Lc. ix, 23-26).

Lc. suit Mc. Mais entre Mc. et Mt. il y a deux différences assez sérieuses. Mc. adresse le discours à la foule aussi; Mt. aux disciples, donc seuls. Dans Mc. la foule est invitée à poser les conditions de son adhésion, et si cette génération adultère et pécheresse (nommée seulement dans Mc., mais en parfaite harmonie avec son auditoire) rougit du Sauveur, il rougira d'elle à son avènement. L'ensemble est saisissant et spécialement la formule de viii, 38 paraît très concrète, si on la compare avec la double hypothèse plus méthodiquement balancée dans Mt. x, 33 = Lc. xii, 9. — Dans Mt., et c'est la deuxième différence, la conception du jugement selon les œuvres remplace celle du reniement. Quand on pose en principe (*Klost. McN.*) que Mt. suit Mc., on trouve naturel qu'ayant parlé déjà du reniement (x, 33) il le remplace ici par autre chose. Mais il avait aussi parlé auparavant de prendre sa croix, de perdre et de trouver son âme (x, 38. 39). Il faut donc plutôt reconnaître que l'ordre de Mt. coule de source. Le point de départ est de suivre Jésus. Mais une fois entamée à ce sujet la question du prix de l'âme, de la nécessité de ne pas la perdre, — ce qui se présente à l'esprit c'est le jugement selon les œuvres. Cela peut très bien être l'ordre primitif du discours, et l'on dirait, à l'encontre des critiques, que c'est Mc. qui, n'ayant pas encore mis la belle parole sur le renoncement, l'a placée ici, ce qui l'a engagé à mettre la foule en scène. Mais le plus sûr est de dire que Mc. et Mt. sont indépendants l'un de l'autre dans la composition de discours dont les paroles, si graves, si nouvelles, si impressionnantes, ont été conservées textuellement par la tradition, surtout après qu'elles avaient été fixées par écrit dans Ma.

24) Comme Mc., sauf que τότε (style de Mt.) ὁ Ἰησοῦς est au lieu de καὶ προσκαλεσάμενος τὸν ὄχλον σύν de Mc.

25) Comme Mc. sauf ἀπολέσῃ au lieu du futur, et εὑρήσει (comme dans x, 39) au lieu de σώσει, terme explicatif. — καὶ τοῦ εὐαγγελίου a plutôt été ajouté par Mc. qu'omis par Mt.

26) Presque exactement comme Mc., deux interrogations jointes par « ou bien », au lieu de « car » (Mc.). La ressemblance est telle, ζημιόω, ἀντάλλαγμα... qu'il faut admettre une dépendance quelconque. Dans les discours, Ma. est sur son terrain; en grec la sentence a dû être frappée par Mc. reproduisant de très

[24] Alors Jésus dit à ses disciples : « Si quelqu'un veut venir après moi, qu'il se renonce à lui-même, qu'il prenne sa croix et qu'il me suive. [25] Car celui qui voudra sauver sa vie la perdra, et celui qui perdra sa vie à cause de moi la trouvera. [26] Qu'aura-t-il servi à un homme de gagner le monde entier, s'il perd son âme? ou que donnera un homme en échange de son âme? [27] Car le Fils de l'homme doit venir dans la gloire de son Père avec ses anges, et alors il donnera à chacun selon ses œuvres. [28] En vérité, je vous dis qu'il en est parmi ceux qui sont ici qui ne goûteront pas la mort avant d'avoir vu le Fils de l'homme venant dans son royaume. »

près les paroles de Jésus en araméen. — Le sens du v. 26 pris isolément pourrait être mal compris; ce serait l'énoncé de cette vérité banale que l'homme qui aurait gagné le monde ne peut en jouir s'il vient à perdre la vie. Mais le v. 25 donne clairement à entendre qu'il y a une vie (spirituelle) qu'on gagne en perdant la vie (temporelle), et qu'on perd en la gagnant, de la même façon. L'hypothèse de gagner le monde au risque de sa vie doit donc s'entendre de la vie spirituelle. Elle perdue, tout est perdu. Que pourrait-on donner en échange? Si on l'a perdue, c'est donc en gagnant le monde d'une manière illicite. Tout le passage compare implicitement la vie actuelle à la vie future, ou plutôt pose la condition essentielle pour sauvegarder la vie future ou la vie de l'âme : c'est le renoncement à tout pour suivre le Christ. Le moment qui en décidera est le jugement.

27) La pensée du jugement est donc ici très naturelle. Mc. s'en tient au reniement, avec le seul aspect du châtiment. Dans Mt. le jugement évoque la pensée de toutes les œuvres, bonnes ou mauvaises. La gloire du Fils de l'homme est celle du Père (Mc.; Lc. ajoute αὐτοῦ, la sienne propre), mais les anges sont ses anges (anges saints, Mc. et Lc.). L'idée du jugement une fois évoquée, il est présenté tel qu'il est conçu d'ordinaire; cf. Eccli. XXXII, 24 ἕως ἀνταποδῷ ἀνθρώπῳ κατὰ τὰς πράξεις αὐτοῦ, Mt. VII, 22 s.; XIII, 41; XXV, 31-46.

28) La venue du Fils de l'homme dans son royaume (Mc. IX, 1; Lc. IX, 27).

Dans Mc. il y a une pause, tandis que dans Mt. on dirait que tout se suit, mais il semble bien qu'il suppose lui aussi un autre horizon. Le Fils de l'homme venant dans son royaume, où il y a du bien et du mal (XIII, 24 ss.), ce n'est pas nécessairement le Fils de l'homme venant pour juger à la fin des temps. On dirait que la perspective du jugement étant épuisée, Mt. revient au point de départ. Quelques-uns hésitaient à tout quitter, à se renoncer pour porter leur croix à la suite de Jésus. Rien de plus encourageant que de savoir qu'il entrerait en possession de son royaume avant que la génération présente n'ait disparu. C'est donc bien de l'avènement du royaume qu'il est question, comme dans Mc. et dans Lc., mais sous la forme plus ancienne de la venue du Fils de l'homme déjà présentée au v. 27. Par là Mt. en vient, comme Mc., à clore l'enseignement sur le renoncement par une allusion au Messie. Wellh. (*Einl.* p. 32) suivi par McNeile veut que ἐν signifie venir avec son royaume (ב sémitique); mais c'est simplement pour εἰς, car dans Mt. le règne du Fils est sur la terre (XIII, 41).

CHAPITRE XVII

[1]Καὶ μεθ' ἡμέρας ἓξ παραλαμβάνει ὁ Ἰησοῦς τὸν Πέτρον καὶ Ἰάκωβον καὶ Ἰωάννην τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ, καὶ ἀναφέρει αὐτοὺς εἰς ὄρος ὑψηλὸν κατ' ἰδίαν. [2]καὶ μετεμορφώθη ἔμπροσθεν αὐτῶν, καὶ ἔλαμψεν τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ὡς ὁ ἥλιος, τὰ δὲ ἱμάτια αὐτοῦ ἐγένετο λευκὰ ὡς τὸ φῶς. [3]καὶ ἰδοὺ ὤφθη αὐτοῖς Μωυσῆς καὶ Ἠλίας συνλαλοῦντες μετ' αὐτοῦ. [4]ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Πέτρος εἶπεν τῷ Ἰησοῦ Κύριε, καλόν ἐστιν ἡμᾶς ὧδε εἶναι· εἰ θέλεις, ποιήσω ὧδε τρεῖς σκηνάς, σοὶ μίαν καὶ Μωυσεῖ μίαν καὶ Ἠλίᾳ μίαν. [5]ἔτι αὐτοῦ λαλοῦντος ἰδοὺ νεφέλη φωτεινὴ ἐπεσκίασεν αὐτούς, καὶ ἰδοὺ φωνὴ ἐκ τῆς νεφέλης λέγουσα Οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν ᾧ εὐδόκησα· ἀκούετε αὐτοῦ. [6]καὶ ἀκούσαντες οἱ μαθηταὶ ἔπεσαν ἐπὶ πρόσωπον αὐτῶν

3. ωφθη (TH) et non ωφθησαν (SV) — συνλαλουντες μετ' αυτου (TH) plutôt que μ. α. σ (SV).
5. ακουετε αυτου (TH) plutôt que αυτου ακ. (SV).

1-8. La Transfiguration (Mc. IX, 2-8; Lc. IX, 28-36).

Dans ce cas Mc. et Mt. se ressemblent plus entre eux qu'avec Lc., qui avait évidemment ses renseignements particuliers. Mt. n'ajoute rien de très caractéristique à Mc., et on pourrait théoriquement regarder son récit comme une amélioration voulue de celui de Mc. Encore est-il que rien ne suggère positivement cette solution, et que les traits propres à Mt. ont pu et même dû lui être inspirés par d'autres motifs. On notera seulement la ressemblance de certains mots, peut-être attribuable à l'influence de Mc. sur le traducteur de Ma.

1) Mt. a en plus τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ après Jean, non pas « pour expliquer Mc. », mais parce que c'est son habitude (IV, 21; X, 2). — παραλαμβάνει est plutôt du style de Mt. (IV, 5. 8; XII, 45 etc.). — ἀναφέρω au sens propre de faire monter est rare, du moins à cette époque; outre Mc. ici, seulement Lc. XXIV, 51 (au moyen), Neh. XII, 31; Dan. VI, 23 (Théod.) dans la Bible (*McNeile*). Il y a donc ici une dépendance, mais qui peut être le fait du traducteur de Ma. (probablement aph. de סלק). — μόνους de Mc. ne serait pas venu aisément à l'esprit d'un écrivain moins redondant.

2) Mt. avec Lc. (mais non Mc.) signale un changement dans le visage, qui,

[1]Et après six jours, Jésus prend à part Pierre et Jacques et Jean son frère, et il les fait monter sur une haute montagne, à l'écart. [2]Et il fut transfiguré en leur présence, et son visage brilla comme le soleil, ses vêtements devinrent blancs comme la lumière. [3]Et voici que leur apparurent Moïse et Élie, s'entretenant avec lui. [4]Prenant la parole, Pierre dit à Jésus : « Seigneur, il est bon que nous soyons ici ; si tu veux, je ferai ici trois tentes : une pour toi, et une pour Moïse, et une pour Élie. » [5]Comme il parlait encore, voici qu'une nuée lumineuse les couvrit de son ombre, et voici qu'une voix disait de la nuée : « Celui-ci est mon Fils bien-aimé, en qui je me suis complu ; écoutez-le. » [6]Et ayant entendu, les disciples tombèren

dans Mt. brille comme le soleil; cf. Apoc. I, 16 : καὶ ἡ ὄψις αὐτοῦ ὡς ὁ ἥλιος φαίνει, IV Esdr. VII, 97 *incipiet vultus eorum fulgere sicut sol.* La comparaison est donc dans le style du temps. Tout naturellement aussi les vêtements sont blancs comme la lumière. La naïveté de la comparaison de Mc.: « éclatants, si blancs qu'aucun foulon sur la terre ne peut blanchir de la sorte », a pu paraître tropt familière, et l'on pouvait être tenté de la rehausser; mais enfin le style de Mt. tient par lui-même (cf. Hénoch, XIV, 20). La lumière est constamment le symbole de la présence divine.

3) Klostermann s'étonne que Mt. ait « conservé » le sing. ὤφθη tout en écrivant Μωυσῆς καὶ Ἠλίας au lieu de Ἠλίας σὺν Μωυσεῖ. Mais c'est la tournure la plus normale en grec (*Deb.* § 135). D'ailleurs Soden lit ὤφθησαν. Lc. aussi met Moïse avant Élie, probablement selon l'ordre d'importance et selon l'histoire. Mais c'est bien Élie que l'opinion attendait pour saluer le Messie (10).

4) Mt. s'est abstenu de dire comme Mc. et Lc. que Pierre ne savait pas ce qu'il disait. C'est, assure-t-on, pour l'épargner. Mais il ne l'a guère épargné (XVI, 23), et même ici sa présomption paraît encore quand il se met seul en avant : ποιήσω (Mc. et Lc. ποιήσωμεν); elle est cependant atténuée dans Mt. seul par εἰ θέλεις, qui met de la clarté, en coupant la phrase (au lieu de καὶ ποιήσωμεν Lc. Mc.); aussi Mt. ne blâme-t-il pas cette parole. Dans Mt., à cause de la coupure, la première partie semble vouloir dire : Nous sommes bien ici.

5) Dans Mt. la terreur des apôtres viendra plus loin (v. 6), plus tard même que dans Lc. Mais la coïncidence de Mt. ἔτι αὐτοῦ λαλοῦντος et de Lc. ταῦτα δὲ αὐτοῦ λέγοντος, si elle peut être une rencontre non intentionnelle, pourrait aussi suggérer un récit ancien indépendant de Mc. L'addition de φωτεινή dans Mt. est bien dans son thème de lumière (2). En plus ἐν ᾧ εὐδόκησα, comme au baptême, III, 17.

6) Enfin la terreur surnaturelle seulement quand la voix a retenti. Cela est parfaitement conforme aux antécédents bibliques : Dan. VIII, 17; X, 9. 15. Devant cette manifestation divine, les disciples tombent la face contre terre; c'est l'attitude de l'adoration (I Macch. IV, 40. 55), surtout devant une vision (Dan. VIII, 17. 18; X, 9. 15; Jud. XVI, 20 etc.).

καὶ ἐφοβήθησαν σφόδρα. 7 καὶ προσῆλθεν ὁ Ἰησοῦς καὶ ἁψάμενος αὐτῶν εἶπεν Ἐγέρθητε καὶ μὴ φοβεῖσθε. 8 ἐπάραντες δὲ τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτῶν οὐδένα εἶδον εἰ μὴ αὐτὸν Ἰησοῦν μόνον. 9 Καὶ καταβαινόντων αὐτῶν ἐκ τοῦ ὄρους ἐνετείλατο αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς λέγων Μηδενὶ εἴπητε τὸ ὅραμα ἕως οὗ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐκ νεκρῶν ἐγερθῇ. 10 Καὶ ἐπηρώτησαν αὐτὸν οἱ μαθηταὶ λέγοντες Τί οὖν οἱ γραμματεῖς λέγουσιν ὅτι Ἠλίαν δεῖ ἐλθεῖν πρῶτον; 11 ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν Ἠλίας μὲν ἔρχεται καὶ ἀποκαταστήσει πάντα· 12 λέγω δὲ ὑμῖν ὅτι Ἠλίας ἤδη ἦλθεν, καὶ οὐκ ἐπέγνωσαν αὐτὸν ἀλλὰ ἐποίησαν ἐν αὐτῷ ὅσα ἠθέλησαν· οὕτως καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου μέλλει πάσχειν ὑπ' αὐτῶν. 13 τότε συνῆκαν οἱ μαθηταὶ ὅτι περὶ Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ εἶπεν αὐτοῖς.

9. εγερθη (TH) ou αναστη (SV).

---

7) Mt seul. Si des apparitions surnaturelles se sont penchées pour relever l'homme accablé par leur éclat (Dan. VIII, 18; X, 10. 15-18), combien il était plus naturel que Jésus, rendu à son aspect ordinaire, touchât ses disciples pour les faire lever! On dirait d'un trait de Mc. Il n'est pas moins vivant pour être de Mt.

8) Eux, encore sous l'impression de la nuée, lèvent les yeux en haut, ce qui s'entend assez par soi-même, et ne voient que Jésus. αὐτόν au lieu de τόν avant Ἰησοῦν est une très bonne leçon de ℵ B, soutenus maintenant par Θ et 700; elle insiste sur l'identité de Jésus, Jésus lui-même, qui demeure seul, mais qui suffit.

9-13. Tel précurseur, tel Messie (Mc. IX, 9-13).

Dans le texte de Mc., on dirait qu'il y a un lien entre la question de la résurrection et ce qui regarde Élie. En réalité il n'a pas voulu omettre un incident qui ne fut qu'une parenthèse dans les réflexions des apôtres. C'est sur le cas d'Élie que Mt. a insisté, laissant de côté le point de la résurrection qui, dans Mc. même, est sans attache avec celui d'Élie. Ce qui étonne les disciples, c'est qu'Élie est bien venu saluer le Messie, mais il est parti sans rien faire. Or quand on dit qu'il doit venir, on entend par là qu'il fera quelque chose. Jésus le concède, et emploie même le terme consacré par l'Écriture. Mais Élie est en effet venu. Seulement il a été méconnu. Et il en sera de même du Fils de l'homme... Mais de même que ces souffrances du Fils de l'homme n'empêcheront pas que sa mission soit remplie, de même Jean-Baptiste a joué son rôle. Mt. ajoute que les disciples comprirent alors. Il y a dans son texte la même pointe, mais plus d'ordre et de clarté. Cela pourrait passer pour une retouche d'un texte difficile, mais c'est peut-être un autre jet d'un esprit qui comprend autrement la composition littéraire.

9) Petits changements par rapport à Mc. : discours direct; τὸ ὅραμα (cf. Ex.

sur leur face, et furent saisis d'un grand effroi. 7 Et Jésus s'approcha, et les touchant, il dit : « Levez-vous et ne craignez pas. » 8 Or, ayant levé les yeux, ils ne virent personne que Jésus lui-même, seul.

9 Et comme ils descendaient de la montagne, Jésus leur donna cet ordre : « Ne dites la vision à personne, avant que le Fils de l'homme soit ressuscité des morts. » 10 Et les disciples l'interrogèrent, disant : « Que disent donc les scribes, qu'Élie doit venir d'abord. » 11 Il répondit et dit : « Il est vrai : Élie vient, et il restaurera toutes choses; 12 pourtant je vous dis qu'Élie est déjà venu, et ils ne l'ont point reconnu, mais ils en ont agi envers lui comme ils ont voulu : de la même façon, le Fils de l'homme lui aussi aura à souffrir d'eux. » 13 Alors les disciples comprirent qu'il leur avait parlé de Jean le Baptiste.

III, 3, fréquent dans Daniel), expression très naturelle chez un écrivain israélite. Nous avons déjà dit (sur XVI, 21) que Mt. se sert d'ἐγείρω pour la résurrection. Mc. ajoute que les apôtres ont gardé le silence, — c'est tout ce que Lc. a sur ce passage (IX, 36ᵇ), — et de plus qu'ils se sont inquiétés entre eux de ce que signifiait ὅταν ἐκ νεκρῶν ἀναστῇ (telle doit bien être la leçon originale, cf. *Comm. Mc.*). Cette recherche n'aboutit à rien : on pouvait l'omettre de parti pris, ou ne pas penser à en parler.

10) Comme Mc., avec un τί οὖν, question plus nette que ὅτι dans Mc.

11) Au lieu du présent ἀποκαθιστάνει, Mt. emploie le futur. Ce n'est pas qu'il envisage l'action d'Élie comme à venir, mais pour lui laisser son aspect d'action prédite. Jésus reconnaît la valeur de la tradition des scribes. Elle est fondée sur l'Écriture (Mal. IV, 4 ou III, 23) qui dit expressément d'Élie : ὃς ἀποκαταστήσει καρδίαν πατρὸς πρὸς υἱὸν κ. τ. λ. Mais qu'était cette restauration? un appel à la pénitence, dont le but est précisément de rétablir les bons rapports avec Dieu, et de préparer les cœurs pour l'avènement du Messie. Au lieu de mettre ici l'allusion au Fils de l'homme qui rompt dans Mc. l'opposition entre Ἠλίας μέν et ἀλλὰ λέγω, Mt. balance bien les deux termes.

12) λέγω δέ... Il est vrai qu'il devait venir, mais en fait il est venu.

Seulement il a été méconnu (propre à Mt.), parce qu'on n'a pas compris son rôle. Le Sauveur ne parle pas des scribes, qui n'étaient pas seuls responsables. Il y avait eu contre ce restaurateur de la morale une conjuration des éléments les plus divers. Il ne dit pas non plus qu'il ait échoué. Quiconque a foi dans l'Écriture doit croire au contraire que le dessein de Dieu a été rempli. Un sort semblable attend le Fils de l'homme. Lui aussi doit souffrir, et d'eux aussi. Ainsi la Transfiguration elle-même, malgré sa gloire, et par les réflexions qu'elle amène, était encore une annonce de la Passion, comme Lc. l'avait dit plus clairement (IX, 31). — Mt. n'a pas dit comme Mc. que le traitement infligé à « Élie » était prophétisé.

13) Intelligence des disciples, sur le même rythme que XVI, 12. Mc. avait

14 Καὶ ἐλθόντων αὐτῶν πρὸς τὸν ὄχλον προσῆλθεν αὐτῷ ἄνθρωπος γονυπετῶν
αὐτὸν 15 καὶ λέγων Κύριε, ἐλέησόν μου τὸν υἱόν, ὅτι σεληνιάζεται καὶ κακῶς
ἔχει, πολλάκις γὰρ πίπτει εἰς τὸ πῦρ καὶ πολλάκις εἰς τὸ ὕδωρ· 16 καὶ
προσήνεγκα αὐτὸν τοῖς μαθηταῖς σου, καὶ οὐκ ἠδυνήθησαν αὐτὸν θεραπεῦσαι.
17 ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν Ὦ γενεὰ ἄπιστος καὶ διεστραμμένη, ἕως
πότε μεθ' ὑμῶν ἔσομαι; ἕως πότε ἀνέξομαι ὑμῶν; φέρετέ μοι αὐτὸν ὧδε.
18 καὶ ἐπετίμησεν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς, καὶ ἐξῆλθεν ἀπ' αὐτοῦ τὸ δαιμόνιον· καὶ
ἐθεραπεύθη ὁ παῖς ἀπὸ τῆς ὥρας ἐκείνης. 19 Τότε προσελθόντες οἱ μαθηταὶ
τῷ Ἰησοῦ κατ' ἰδίαν εἶπαν Διὰ τί ἡμεῖς οὐκ ἠδυνήθημεν ἐκβαλεῖν αὐτό;
20 ὁ δὲ λέγει αὐτοῖς Διὰ τὴν ὀλιγοπιστίαν ὑμῶν· ἀμὴν γὰρ λέγω ὑμῖν, ἐὰν

14. αυτων (SV) plutôt que *om.* (TH).
15. εχει (H) ou πασχει (TSV).

---

laissé entrevoir qu'Élie symbolisait le Baptiste, Mt. le dit en propres termes.

14-20. Guérison d'un épileptique possédé (Mc. IX, 14-29; Lc. IX, 37-43ª; XVII, 5. 6).

Klostermann voit encore ici un abrégé très réduit de Mc., mais il se demande (avec *McNeile*) si Lc. et Mt. ne dépendent pas d'un autre récit. C'est concéder que Ma. a pu écrire de cette manière, et le rapprochement avec Lc. le suggère positivement. Non seulement il ne dit rien de l'introduction spéciale ni de la crise, deux points dont Lc. a gardé la trace, mais comme Lc. (IX, 42) il parle de guérison et même deux fois (16. 18), tandis que Mc. ne parle que de possession. La cause de l'échec des disciples est différente, et sur ce point Lc. a quelque chose de Mt. quoique dans un autre contexte (XVII, 5. 6). Nous n'insisterons donc pas ici sur le texte de Mc., chef-d'œuvre naïf de récit circonstancié d'un fait où Mt. n'a vu qu'un miracle à signaler.

14) ἐλθόντων, sans indiquer de qui il est question, classique et hellénistique (*Deb.* § 423, 6), lorsqu'il n'y a pas de doute. Mais le génitif absolu demeure en l'air, et le pronom αὐτῷ se rapporte bien à une personne comprise dans ἐλθόντων, ce qui est peu régulier. Loin que ce texte soit une correction (*Klost.*) c'est plutôt D qui a corrigé en écrivant ἐλθών, l'anacoluthe étant aussi moins dure de cette façon, admise par les classiques (*Kühner-Gerth* II, 2, 106 s.). — Un homme se présente (schéma de Mt.); la génuflexion n'est pas dans Mc. Elle remplace le prosternement familier à Mt. C'est l'introduction la plus courte à un miracle; cf. *Introd.* p. CXLII.

15) La demande ne rappelle pas Mc., mais bien Mt. XV, 22, avec κύριε, ἐλέησον, κακῶς. Il est vrai que la chute dans l'eau et dans le feu se trouve dans Mc., aux explications qui suivent la crise (IX, 22) et attribuée directement au démon. A supposer que ce soit un emprunt à Mc. (qui pourrait être le fait du traducteur grec de Ma.), ce ne serait point une confusion comme prétend Klost. sous prétexte que les lunatiques tombent du toit. Il n'indique pas la preuve de cette

14 Et comme ils arrivaient vers la foule, un homme s'approcha de
lui, fléchissant le genou 15 et disant : « Seigneur, aie pitié de mon
fils, qui est lunatique et mal en point, car il tombe souvent dans le
feu, et souvent dans l'eau. 16 Et je l'ai amené à tes disciples, et ils
n'ont pas pu le guérir. » 17 Jésus répondit et dit : « O génération incré-
dule et pervertie, jusques à quand serai-je avec vous? jusques à quand
vous supporterai-je? Amenez-le moi ici. » 18 Et Jésus lui commanda,
et le démon sortit de lui; et l'enfant fut guéri à partir de ce moment.
19 Alors les disciples, s'étant approchés de Jésus à l'écart, lui dirent :
« Pourquoi n'avons-nous pas pu le chasser? » 20 Il leur dit : « A
cause de votre peu de foi; car en vérité je vous [le] dis, si vous aviez
de la foi comme un grain de sénevé, vous diriez à cette montagne :
Va-t'en d'ici là-bas! et elle irait, et rien ne vous serait impossible. »

croyance chez les anciens, qui au contraire nommaient bien lunatiques les malades épileptiques : *Gallien*, IX, 903 (*Kühn*) : (ἡ σελήνη) τὰς τῶν ἐπιλήπτων τηρεῖ περιόδους; LUCIEN, *Tox.* 24 : ἐλέγετο δὲ καὶ καταπίπτειν] πρὸς τὴν σελήνην αὐξανομένην; cf. le nom de Σεληνίς (*Hésychius*) donné à un talisman pour les enfants sujets à ces crises. Saint Césaire (*P.G.* XXXVIII, 992) s'est demandé πῶς τὸ εὐαγγέλιον σεληνιαζομένους λέγει τοὺς ἐπιληπτικούς... il répond que l'évangéliste se sert d'un mot reçu, sans affirmer l'influence de la lune. — Dans Mt. le père ne semble pas se douter que son fils soit possédé, ni muet.

16) Aussi a-t-il seulement demandé aux disciples de le guérir. Ils avaient bien reçu ce pouvoir avant leur mission (x, 1), mais il n'opérait pas toujours; d'ailleurs Jésus indiquera la raison de leur échec pour cette fois.

17) Comme Mc., mais Mt. et Lc. ont en plus διεστραμμένη, ce qui suppose une dépendance, c'est-à-dire pour Lc. une source autre que Mc., qui peut très bien avoir été Ma. traduit ou une tradition commune.

18) Mt. n'ayant pas encore parlé du démon, l'injonction αὐτῷ s'adresse à l'enfant. Mais le démon comprend qu'elle s'adresse à lui, et nous connaissons sa présence seulement à sa sortie. Comme Lc., Mt. parle de guérison, et avec la même concision. Loin que le pouvoir de Jésus paraisse moins dans Mc., la résistance désespérée du démon le fait ressortir davantage. — ἀπὸ τῆς ὥρας... Mt. écrit à sa manière (IX, 22; XV, 28, cf. VIII, 13), qui n'est jamais celle de Mc. pour ce cas.

19) Comme Mc., mais sans la maison, et avec le style de Mt. τότε προσελθόντες... διὰ τί au lieu de ὅτι, comme dans v. 10, τί οὖν au lieu de ὅτι. Cette introduction a d'autant plus l'air de s'appuyer sur Mc. que les disciples demandent pourquoi ils n'ont pu expulser le démon, quand on leur avait demandé de guérir l'enfant. Cependant, après le fait de l'expulsion, la question pouvait être ainsi posée.

20) La réponse est toute différente, et, contrairement aux tendances qu'on prête à Mt., moins flatteuse encore pour les disciples. Pour les épargner, des copistes ont pu changer ἀπιστία en ὀλιγοπιστία, l'inverse n'est pas moins probable,

ἔχητε πίστιν ὡς κόκκον σινάπεως, ἐρεῖτε τῷ ὄρει τούτῳ Μετάβα ἔνθεν ἐκεῖ, καὶ μεταβήσεται, καὶ οὐδὲν ἀδυνατήσει ὑμῖν (21).

22 Συστρεφομένων δὲ αὐτῶν ἐν τῇ Γαλιλαίᾳ εἶπεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς Μέλλει ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδίδοσθαι εἰς χεῖρας ἀνθρώπων, 23 καὶ ἀποκτενοῦσιν αὐτόν, καὶ τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἐγερθήσεται. καὶ ἐλυπήθησαν σφόδρα.

24 Ἐλθόντων δὲ αὐτῶν εἰς Καφαρναοὺμ προσῆλθον οἱ τὰ δίδραχμα λαμβάνοντες τῷ Πέτρῳ καὶ εἶπαν Ὁ διδάσκαλος ὑμῶν οὐ τελεῖ τὰ δίδραχμα; 25 λέγει Ναί. καὶ ἐλθόντα εἰς τὴν οἰκίαν προέφθασεν αὐτὸν ὁ Ἰησοῦς λέγων

21. *om.* τουτο δε το γενος ουκ εκπορευεται ει μη εν προσευχη και νηστεια (THS), **plutôt que** *add.* (V).
22. συστρεφομενων (THV) **plutôt que** αναστρεφομενων (S).

---

car ὀλιγοπιστία a pu paraître trop atténué, puisque la moindre foi eût suffi. Il est très difficile de se prononcer : ὀλιγοπιστία (T H S *Hetz. Vogels*) ℵ B Θ 1 13 22 33 124 346 *sah. boh. syrcur.* (mais non *pes.* ni *sin.*) pourrait bien être une correction d'Origène pour ne pas mettre les disciples trop bas (XIII, 58), mais les maintenir dans la ligne de VI, 30; VIII, 26; XIV, 31; XVI, 8. De toute façon ce peu de foi serait inférieur à la quantité représentée par un grain de sénevé (cf. Lc. XVII, 6). Au lieu de parler d'un sycomore comme Lc., Mt. dit une montagne comme il dira plus tard (XXI, 21), dans un texte parallèle à Mc. XI, 23. Mais ici il n'est pas question de la mer, qui n'était pas dans la perspective, mais seulement de déplacer une montagne, peut-être celle de la Transfiguration. Le mot « rien d'impossible » est plus général et plus abstrait que les traits des autres passages parallèles.

21) Omis par ℵ B Θ trois minusc. *sah. boh. syrsin. cur. syr. pal. e ff.* Admis par tous les autres, Origène etc.; et l'on peut dire que ce n'est pas tout à fait le texte de Mc. IX, 29, qu'un interpolateur aurait suivi de plus près. En tout cas dans Mt. νηστείᾳ est aussi attesté que προσευχῇ. C'est même probablement d'après Mt. que νηστείᾳ a pénétré dans le gros des mss. de Mc. Quoi qu'il en soit des autorités mss., il faut observer le critérium de Jérôme qui exclut les passages parallèles, surtout dans un cas comme celui-ci. Car la première solution de Mt. (20) sans être contraire à celle de Mc., a cependant sa physionomie propre, et elle répond directement et suffisamment à la question posée.

22-23. Nouvelle annonce de la passion (Mc. IX, 30-32; Lc. IX, 43-45).

En Galilée, comme dans Mc., mais sans l'incognito et l'instruction des disciples. Les paroles de Jésus sont en somme les mêmes. L'inintelligence des Apôtres et leur réserve (aussi Lc.) sont remplacées par de la tristesse.

22) ἀναστρεφομένων signifierait probablement : « eux retournés, ramenés »; mais συστρεφομένων avec ℵ B 1, plusieurs *latt.* et vg. *conversantibus* doit être préféré comme plus difficile. Le sens paraît être « eux ramassés auprès de lui » formant un groupe fermé. Les disciples n'étaient donc pas constamment groupés autour de Jésus. On se retrouvait à certains jours.

[21] (Quant à cette espèce, elle ne sort que par la prière et le jeûne.)

[22] Comme ils étaient groupés dans la Galilée, Jésus leur dit : « Le Fils de l'homme doit être livré entre les mains des hommes, [23] et ils le mettront à mort, et il ressuscitera le troisième jour. » Et ils furent très attristés.

[24] Quand ils furent entrés à Capharnaüm, ceux qui percevaient les didrachmes s'approchèrent de Pierre et dirent : « Votre maître ne paie pas les didrachmes ? » [25] Il dit : « Si bien. » Et à son arrivée dans la maison, Jésus le prévint, disant : « Que t'en semble, Simon? les

23) Comme Mc. en om. καὶ ἀποκτανθείς qui est superflu; le troisième jour, au lieu de après trois jours (Mc.) ἐγερθήσεται (cf. XVI, 21) et non ἀναστήσεται (Mc.); ἐλυπήθησαν σφόδρα, comme XVIII, 31. Sans comprendre tout à fait, les disciples en savaient assez pour s'attrister; Mt. est plus naturel, Mc. plus systématique.

24-27. LA REDEVANCE AU TEMPLE ACQUITTÉE.

Propre à Mt., mais avec la même suite que Mc., qui conduit aussi (IX, 33[a]) Jésus à Capharnaüm.

24) L'Exode racontait (XXX, 13) la levée d'un demi-sicle en faveur du sanctuaire sur tous les Israélites âgés de vingt ans. Au temps de Néhémie, en tablant probablement sur ce précédent, on établit une taxe annuelle, mais réduite à un tiers de sicle, pour les besoins du temple (Esdr. B XX, 32). Elle demeura annuelle, mais fut élevée à un demi-sicle à une époque indéterminée : on voyait là sans doute une application de la loi de l'Exode, devenue annuelle. Le sicle valant quatre drachmes attiques, l'impôt était d'un didrachme (Jos. *Ant.* III, VIII, 2). Les Romains qui excellaient à maintenir les impôts, sauf à en changer l'objet, ordonnèrent après la conquête que le didrachme envoyé à Jérusalem par tous les Juifs du monde serait désormais perçu au profit du Capitole (Jos. *Bell.* VII, VI, 6). Mais Mt. parle évidemment de l'état des choses au temps de Jésus, et ne paraît pas en soupçonner un autre. C'est une erreur de Jérôme d'avoir vu là une allusion au fisc romain. Les Juifs du monde entier envoyaient librement la contribution sacrée à Jérusalem (Jos. *Ant.* XIV, VII, 2 etc.); ils avaient donc des collecteurs partout, à plus forte raison en Galilée. D'après *Cheqalim* III, 1, la perception se faisait avant Pâque, avant la Pentecôte, avant les Tabernacles. D'autres opinaient autrement. On ne peut donc rien conclure pour la chronologie de la vie de Jésus. Ces collecteurs s'approchent (προσῆλθον, style de Mt.) de Pierre qui était sorti seul, et trouvent l'occasion bonne pour lui poser leur question. Jésus n'est pas seulement un maître; il dirige tout un groupe (ὑμῶν), il a sa doctrine; mais s'il est bon Juif, il doit payer l'impôt; cf. Jos. *Ant.* XVIII, IX, 1 : τό τε δίδραχμον, ὃ τῷ θεῷ καταβάλλειν ἑκάστοις πάτριον. — δίδραχμα, au pluriel : les percepteurs sont habitués à dire : « payez vos didrachmes ».

25) Pierre répond sans hésiter, sûrement parce que Jésus a toujours payé et que le retard ne doit être attribué qu'à l'absence. Pourtant la question de droit n'était pas si claire.

Τί σοι δοκεῖ, Σίμων; οἱ βασιλεῖς τῆς γῆς ἀπὸ τίνων λαμβάνουσιν τέλη ἢ κῆνσον; ἀπὸ τῶν υἱῶν αὐτῶν ἢ ἀπὸ τῶν ἀλλοτρίων; [26] εἰπόντος δέ Ἀπὸ τῶν ἀλλοτρίων, ἔφη αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς Ἄραγε ἐλεύθεροί εἰσιν οἱ υἱοί. [27] ἵνα δὲ μὴ σκανδαλίσωμεν αὐτούς, πορευθεὶς εἰς θάλασσαν βάλε ἄγκιστρον καὶ τὸν ἀναβάντα πρῶτον ἰχθὺν ἆρον, καὶ ἀνοίξας τὸ στόμα αὐτοῦ εὑρήσεις στατῆρα· ἐκεῖνον λαβὼν δὸς αὐτοῖς ἀντὶ ἐμοῦ καὶ σοῦ.

Avant même qu'il eût ouvert la bouche en rentrant dans la maison dont Mt. a déjà parlé plus d'une fois à Capharnaüm (IX, 10. 28; XIII, 1. 36), Jésus, éclairé par une lumière surnaturelle, lui propose une petite parabole. — τί... δοκεῖ, propre à Mt., XVIII, 12; XXI, 28; XXII, 42; XXVI, 66. — Σίμων, parce qu'on est dans le milieu social de Simon, et pour une question de la vie courante. Jésus n'interpelle jamais l'apôtre sous son nom grec de *Petros*, ni sous celui de Képhas.

La parabole ne fait aucune allusion à une circonstance spéciale, comme serait le pouvoir actuel des Romains, ni même au caractère sacré de l'impôt. Le mot d' « étrangers » n'a donc rien d'hostile aux Juifs. On est dans le domaine des opinions populaires sur les souverainetés orientales. Les impôts ne sont pas, comme ils devraient l'être aujourd'hui, strictement consacrés aux dépenses d'intérêt public; ils sont comme le revenu de la famille royale. L'exemption d'impôts va de soi quand il s'agit des fils du roi, et même des grands. On sait dans quelle mesure ces principes ont dominé encore dans l'ancien régime. — τέλη sont les impôts indirects; κῆνσος (*census*), en grec φόρος, les impôts directs et surtout la capitation (cf. Rom. XIII, 7); mais ces mots sont pris ici pour désigner vaguement toutes les sortes d'impôt.

26) La réponse de Pierre ne désigne pas les Juifs comme étrangers : c'est une simple solution de la comparaison proposée. Les enfants sont donc libres. L'application se fait aussitôt à celui que Pierre lui-même a déclaré Fils de Dieu. Jésus conclut cependant par le pluriel, faisant participer à son privilège ceux qui croient en lui, et qui lui sont des frères (XII, 50). — εἰπόντος sans substantif.

27) Moins éclairé que Pierre, le public ne comprendrait pas. Dans l'acte d'un privilège exercé par le Fils, il verrait la révolte d'un Israélite contre son Dieu. Il ne faut point le scandaliser. Ce qui suit est un miracle, raconté comme tel, miracle à tout le moins de science qui fait connaître à Jésus qu'un poisson a avalé une pièce de monnaie, et qu'il se laissera prendre. La glose rationaliste imaginait que Pierre trouverait bien quatre drachmes du poisson en le vendant. L'école comparative préfère citer l'anneau de Polycrate (*Hérod.* III, 42), récit dont le sens est tout différent, ou d'autres traits de folk-lore qui n'ont rien de commun que le fait admis par tous de la gloutonnerie des poissons et de ses résultats singuliers. Le statère équivalait à un sicle, donc à deux didrachmes. Jésus paie pour lui-même et pour Pierre seulement. C'est incontestablement un indice de sa situation privilégiée. Il sera le chef, il est déjà dans la sphère particulière du Maître. — Wellh. a vu dans ce v. deux traces d'aramaïsmes :

rois de la terre, de qui perçoivent-ils taxes ou tribut? De leurs fils, ou des étrangers? » [26] Il dit : « Des étrangers ». Jésus repartit : « Les fils sont donc libres. [27] Mais afin que nous ne les scandalisions pas, va à la mer, jette l'hameçon et ramène le premier poisson qui montera, et en lui ouvrant la bouche tu trouveras un statère; prends-le et donne-leur pour moi et pour toi. »

ἀναβάντα, au lieu d'un verbe passif, « tiré hors de l'eau », et ἀντὶ ἐμοῦ (au lieu de ἐμαυτοῦ) καὶ σοῦ.

D'après M. Dausch, « ce passage évangélique n'était significatif et intelligible que pour la chrétienté juive avant l'an 70, et c'est pour cela que Mt. l'a recueilli, mais non Mc. ni Lc. » Il est assurément légitime d'insister sur la couleur spéciale de ce morceau d'après un temps donné, mais ce ne doit pas être pour en réduire la portée. On peut y voir à la fois le droit de ceux qui sont voués exclusivement au travail pour le règne de Dieu, et le soin qu'ils doivent avoir de ne pas choquer les autres par l'exercice trop exigeant de leurs prérogatives. La doctrine de saint Paul sur l'impôt est en parfaite harmonie avec ces principes. Les choses temporelles sont, en pratique, réglées par l'usage des sociétés où vivent les chrétiens. En fait la contribution du didrachme n'eut plus de sens pour les chrétiens, même Juifs, après la destruction du Temple, mais le principe d'adaptation gardait sa valeur.

L'épisode avait aussi pour avantage de mettre en relief la situation spéciale de Pierre, et c'est probablement pour cela que Mc. l'a passé sous silence comme d'autres qui étaient dans le même cas. Quant à Lc., s'il l'a connu, il a peut-être été détourné en effet par le caractère d'institution juive qu'il eût dû expliquer à ses lecteurs.

Plusieurs modernes, même croyants, expriment leur étonnement d'un miracle destiné à pourvoir aux besoins du Maître et de son fidèle serviteur. Habituellement Jésus n'agissait pas ainsi. Mais cette fois il est question d'argent. Ni Jésus, ni Pierre n'en possèdent. Avant de juger inutile cette leçon, il faudrait avoir mesuré combien d'actes de renoncement et de pauvreté volontaire ce dénûment a inspirés. Et combien de fois Dieu a secouru, d'une façon qu'on peut assez souvent dire miraculeuse, ses serviteurs dans le besoin!

CHAPITRE XVIII

1 Ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ προσῆλθον οἱ μαθηταὶ τῷ Ἰησοῦ λέγοντες Τίς ἄρα

Le chapitre XVIIIe se compose d'un discours, relativement bref, mais dont le thème est parfaitement déterminé. C'est comme une esquisse des principes qui doivent régir les rapports des disciples entre eux. Le point de départ est une question des disciples sur celui qui, dès à présent, et en vue de l'avenir, doit être regardé comme le plus grand. Le plus grand est celui qui s'humilie comme un enfant. Mais par là Jésus ne détruit pas le principe d'une hiérarchie. Il y aura parmi ses disciples des forts qui devront accueillir les petits, se garder de les scandaliser, mais plutôt aller à la recherche de ceux qui s'égarent, corriger ceux qui ont péché, si bien que la notion d'une communauté, d'une église, se présente, église dans laquelle les disciples qui écoutent Jésus auront le pouvoir de lier et de délier. Et ce mot d'Église amène la promesse que le Sauveur sera parmi ceux qui prieront en son nom. Zélés pour la perfection des autres, et par là même ennemis du péché, les disciples auront une indulgence sans borne envers ceux qui les auraient offensés, sous peine de se voir refuser le pardon, comme le prouve la parabole du débiteur pardonné, devenu un créancier impitoyable.

Dans ce chapitre de 35 versets, les 9 premiers seulement ont des parallèles dans Mc. Klost. et McNeile (après d'autres) estiment que Mt. a composé d'après le conglomérat de Mc. IX, 33-50 qu'il aurait regardé comme un tout. Et cependant il n'a rien nulle part de 38-40, 49 et 50b; 37b et 41 ont leur parallèle dans Mt. X, 40 et 42, les deux premières péricopes sur la préséance et sur les égards dus aux petits sont traités d'une manière fort différente. Le seul point où il faille admettre une dépendance, c'est Mc. IX, 43-48 et Mt. 8-9. Mais précisément le contenu de ces deux versets se trouve déjà presque entièrement dans Mt. V, 29-30. Il est donc vraisemblable que c'est le traducteur de Ma. qui a repris Mt. V, 29.30 dans le style et à la place de Mc. (d'autant que ce passage ne rentre pas aisément dans le beau groupement de Mt. où tout est relatif aux rapports avec le prochain, donc social, et, pour dire le mot, déjà ecclésiastique). Si cette addition est reconnue comme telle, elle prouve le caractère original du reste de la composition de Ma. D'ailleurs son accord avec Lc. XVII, 1-2; XV, 1-7; XVII, 3-4 prouve bien l'existence d'un discours qui ne dépendait pas de Mc. — Si la plus grande partie existait sans Mc., pourquoi le début, si différent de Mc., si cohérent avec le reste, lui aurait-il été emprunté?

La plupart des critiques indépendants ont jugé ce discours trop ecclésiastique pour être authentique dans toutes ses parties. C'est un fait cependant que les

[1] A ce moment, les disciples s'approchèrent de Jésus, en disant :

disciples avaient gardé de Jésus ce souvenir qu'il n'avait pas seulement proposé des paraboles à la foule, mais qu'il les avait formés pour continuer après lui son œuvre. On noterait plus justement que l'enseignement du Maître, si lumineux qu'il fût, énergique, et touchant, et grave, imposé avec une autorité suprême, n'avait pas cependant la précision d'un code; son dessein était que l'Église arrêtât ensuite les lignes, avec l'assistance de l'Esprit-Saint. Mais l'institution vient de lui. C'est ainsi que les auditeurs apparaissent nettement comme des chefs au v. 18, et c'est bien à des chefs qu'est remis le soin de chercher les égarés. L'Église admet que la correction fraternelle est recommandée et imposée à tous les chrétiens; mais avec combien de tempéraments, qui en font surtout l'office de ceux qui ont charge d'âme! De même le soin des petits appartient à d'autres qui sont donc plus avancés, moins exposés à recevoir le scandale. Comme tout le discours s'adresse aux disciples, et règle leurs devoirs entre eux, on pourrait se demander si les règles du pardon sont applicables à ceux du dehors. Cela n'est pas enseigné ici en termes explicites. Mais la parabole du créancier impitoyable avec son horizon de serviteurs qui ont à rendre des comptes au même maître semble bien s'entendre de tous les hommes. Mt. qui écrivait pour des juifs convertis n'avait pas autant que Luc (x, 25 ss.) à mettre ce point en lumière. C'est surtout ici qu'il y a lieu de s'en rapporter pour l'application des détails à l'Église, et à ceux qui ont reçu le pouvoir de lier et de délier.

1-4. Le plus humble sera le plus grand (Mc. ix, 33-37; Lc. ix, 46-48).

Dans Mc. il y a en réalité deux thèmes : la préséance, et les égards pour les enfants. L'enfant appelé par Jésus ne sert pas à résoudre la question de la préséance. Lc. qui suit Mc. a ramené cette idée à la fin. Le rythme de Mt. est bien différent : les disciples posent eux-mêmes la question de la préséance, et elle est résolue directement par l'exemple de l'enfant. Si ensuite Mt. parle des égards dus aux enfants (v. 5), c'est qu'il commence un nouveau thème amorcé par la présence de l'enfant. On verra les autres nuances de détail. Il paraît impossible d'admettre la dépendance de Mc.; mais celle de Mt. n'est guère moins improbable, surtout si on le compare à Lc. qui, lui, dépend de Mc. Nous avons donc dans Mt. un autre aspect de la même histoire, et, en somme, le même enseignement.

1) D'après Mt. nous étions déjà à Capharnaüm, ce qui est d'accord avec Mc. pour le fait, mais il ne parle pas d'une maison, ni d'une dispute entre les apôtres en cours de route, ni d'une question de Jésus. On dirait plutôt que les disciples ont été émoustillés par la préférence donnée à Pierre dans l'épisode précédent. On a objecté à la promesse de xvi, 18 que si elle avait été prononcée les disciples n'auraient pas eu le moindre doute de la suprématie de Pierre. Origène a déjà répondu qu'ensuite Pierre avait été sévèrement repris, qu'à la Transfiguration les fils de Zébédée lui avaient été associés.

Mais la réponse de Chrys. va plus au fond. Les Apôtres ont compris la prééminence de Pierre, mais ils en sont quelque peu jaloux. N'osant s'en plaindre ouvertement, ils interrogent en général, mais avec ἄρα, dont il ne faut point

μείζων ἐστὶν ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν; [2]καὶ προσκαλεσάμενος παιδίον ἔστησεν αὐτὸ ἐν μέσῳ αὐτῶν [3]καὶ εἶπεν Ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἐὰν μὴ στραφῆτε καὶ γένησθε ὡς τὰ παιδία, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν. [4]ὅστις οὖν ταπεινώσει ἑαυτὸν ὡς τὸ παιδίον τοῦτο, οὗτός ἐστιν ὁ μείζων ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν. [5]καὶ ὃς ἐὰν δέξηται ἓν παιδίον τοιοῦτο ἐπὶ τῷ

restreindre le sens. Ainsi donc, toutes ces circonstances posées, qui est simplement le plus grand? cf. XIX, 25. 27; XXIV, 45. — Euthymios supposait que les Apôtres, voyant que Pierre était préféré sur cette terre, déplaçaient la question en parlant du règne des cieux, c'est-à-dire de la béatitude éternelle. Mais les apôtres ne distinguaient pas avec cette précision. La pensée de Mc. est que la question se pose dès à présent. Ce qui est décisif pour ce sens aussi dans Mt. (*Schanz, Kn.*), c'est tout l'esprit du discours, qui règle les relations des disciples du Christ sur la terre, en prévoyant même les scandales. Assurément le règne de Dieu est encore à venir, mais enfin il est commencé et les apôtres ne songent pas au temps qui suit la mort.

— Quant à la conciliation théologique avec Mc. d'après lequel c'est Jésus qui interroge, et non les disciples, Kn. : *intelligi etiam potest, discipulos hanc quaestionem Domino non proposuisse, sed Matthaeum... dixisse discipulos haec interrogasse, quod cogitationibus suis quae Domino erant cognitae ea interrogarent.*

C'est une application du principe, nécessaire à l'exégèse, de la liberté avec laquelle la tradition reproduisait les faits, non pas au détriment de leur substance, mais quant à la manière de les présenter.

Nous avons ainsi la vraie solution de toutes les difficultés que nous venons de poser. Mt. ne cherche pas à exposer la suite chronologique des faits, encore moins leur développement corrélatif dans la pensée des apôtres; ni chronologie, ni psychologie chronologique, mais une question qui a son intérêt en elle-même, et qui est bien placée dans cet ensemble. La question amène le développement d'un discours; cela suffit à la justifier. Et c'est spécialement le cas de Mt. de placer dans la bouche des interlocuteurs de Jésus ce que la situation paraît commander; cf. XV, 22; XXI, 41.

Si Mt. avait connu et suivi Mc., il n'aurait pas renoncé à cette occasion de montrer que Jésus lisait dans les cœurs; Lc. l'a exprimé plus nettement encore que Mc.

2) Mt. n'a pas la réponse donnée par Mc. tout d'abord (cf. Mt. XX, 26 s.), et renvoyée par Lc. à la fin parce que la réponse doit être tirée des dispositions de l'enfant. Celui-ci est amené comme dans Mc., avec προσκαλεσάμενος au lieu de λαβών, et sans « l'ayant embrassé », Mt. n'ayant pas coutume d'insérer des détails inutiles à l'argumentation. Dans Mt. l'enfant va servir de thème à un enseignement gradué.

3) D'abord il faut y entrer dans le royaume des cieux! On a prétendu que Mt. épargne les apôtres de parti pris; qu'ici même il n'a pas voulu pour cela reproduire leur dispute (*McNeile*). Mais il suppose cependant qu'ils ont besoin de changer de dispositions! insinuation qui ne se trouve pas dans Mc. Ce n'est pas qu'ils aient eu besoin d'une conversion complète. Tel n'est pas le sens de στρέφω

« Qui donc est le plus grand dans le royaume des cieux? » [2] Et ayant appelé un enfant, il le mit au milieu d'eux, [3] et dit : « En vérité, je vous [le] dis, si vous ne changez pas et ne devenez pas comme les enfants, vous n'entrerez pas dans le royaume des cieux. [4] Celui donc qui se fera humble comme cet enfant, celui-là est le plus grand dans le royaume des cieux. [5] Et quiconque reçoit un

dans l'A.T., mais simplement se tourner, se retourner (aor. 2 au sens du moyen). Les vrais disciples doivent retourner aux dispositions des enfants. C'est à cet âge que les esprits et les cœurs peuvent le mieux être formés. Les enfants, du moins ceux qui ont la grâce de l'enfance, sont dociles et confiants, ils acceptent d'être instruits et d'obéir.

S'ils ont presque tous les défauts des grandes personnes, il est très rare qu'ils se préoccupent ambitieusement de l'avenir. C'est sur ces dispositions qu'insiste le Sauveur d'après le contexte qui suit, plutôt que sur l'innocence des enfants (*Jér.*). C'est aussi le sens de Mc. x, 15 (Lc. xviii, 17), où il n'est pas dit que l'enfant entre dans le royaume à cause de son innocence, mais où Jésus parle de ses dispositions à recevoir le règne, c'est-à-dire la grâce et la doctrine du règne. Comprendrait-on que Mt. ait été s'inspirer de ce passage de Mc., sauf à l'omettre (après xix, 14) à la place où lui-même est parallèle à Mc.? Il est tout à fait en situation après le reproche fait aux disciples ; le commencement de jalousie qu'ils manifestent, venant de l'ambition, est contraire à la joyeuse insouciance des enfants.

Clém. d'Al. avait été tenté de combiner ce passage avec Jo. iii, 3, ce qui en faisait une allusion à la « nouvelle naissance » des chrétiens : « ἦν γὰρ αὖθις ὡς τὰ παιδία γένησθε καὶ ἀναγεννηθῆτε », ὥς φασιν ἡ γραφή, τὸν ὄντως ὄντα πατέρα οὐ μὴ ἀπολάβητε, « οὐδ' οὐ μὴ εἰσελεύσεσθέ ποτε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν » (*Protrept.* ix, 82, 4), mais mieux inspiré il cite Mt. tel quel et conclut : οὐ τὴν ἀναγέννησιν ἐνταῦθα ἀλληγορῶν, ἀλλὰ τὴν ἐν παισὶν ἁπλότητα εἰς ἐξομοίωσιν παρακατατιθέμενος ἡμῖν (*Paed.* I, v, 12, 4), cités par Harnack (TU, xlii, 3, p. 98 et note).

4) Les enfants, eux aussi, aiment à primer et à dominer ceux de leur âge. Mais ils se sentent très inférieurs aux hommes mûrs. Lorsque ceux-ci renoncent à se prévaloir des services rendus, à prendre plaisir aux marques d'estime, ils se mettent au rang des enfants, ils s'humilient. Cette fois Jésus ne parle plus d'exclusion, mais de perfection, et il affirme que le plus humble, avec la candeur d'un enfant, est le plus grand, c'est-à-dire aux yeux du Père. C'est ce que les disciples doivent avoir à cœur, sans se préoccuper de savoir à qui sont confiées les charges du royaume. Le plus élevé en dignité pourra trouver le secret de s'humilier, à la façon du Christ (Phil. ii, 8) et de son apôtre Paul (Phil. iv, 12). Le même principe xxiii, 12 et Lc. xiv, 11 ; xviii, 14.

5-7. Égards dus aux petits (Mc. ix, 37. 42; Lc. ix, 48; xvii, 1. 2).

Il faut distinguer nettement cette petite péricope dans Mt., quoiqu'elle se rattache à ce qui précède. — Klost. et McNeile ne le font pas, parce qu'ils supposent Mt. à la remorque de Mc., et cependant McN. a bien reconnu que le seul lien avec ce qui précède est dans le mot παιδίον. En revanche le v. 6 est étroite-

ὀνόματί μου, ἐμὲ δέχεται· 6 ὃς δ' ἂν σκανδαλίσῃ ἕνα τῶν μικρῶν τούτων τῶν πιστευόντων εἰς ἐμέ, συμφέρει αὐτῷ ἵνα κρεμασθῇ μύλος ὀνικὸς περὶ τὸν τράχηλον αὐτοῦ καὶ καταποντισθῇ ἐν τῷ πελάγει τῆς θαλάσσης. 7 Οὐαὶ τῷ κόσμῳ ἀπὸ τῶν σκανδάλων· ἀνάγκη γὰρ ἐλθεῖν τὰ σκάνδαλα, πλὴν οὐαὶ τῷ ἀνθρώπῳ δι' οὗ τὸ σκάνδαλον ἔρχεται. 8 Εἰ δὲ ἡ χείρ σου ἢ ὁ πούς σου σκανδαλίζει σε, ἔκκοψον αὐτὸν καὶ βάλε ἀπὸ σοῦ· καλόν σοί ἐστιν εἰσελθεῖν εἰς τὴν ζωὴν κυλλὸν ἢ χωλόν, ἢ δύο χεῖρας ἢ δύο πόδας ἔχοντα βληθῆναι εἰς τὸ πῦρ τὸ αἰώνιον. 9 καὶ εἰ ὁ ὀφθαλμός σου σκανδαλίζει σε, ἔξελε αὐτὸν καὶ βάλε ἀπὸ σοῦ· καλόν σοί ἐστιν μονόφθαλμον εἰς τὴν ζωὴν εἰσελθεῖν, ἢ δύο ὀφθαλμοὺς ἔχοντα βληθῆναι εἰς τὴν γέενναν τοῦ

6. περι (THV) plutôt que εις (S).

---

ment lié au précédent. Si d'autres font du v. 6 le point de départ d'une péricope, c'est parce que dans Mc. il y a quatre versets (IX, 38-41) qui n'ont pas d'équivalent ici dans Mt. Que l'on suppose l'indépendance de Mt. et son texte est clair.

5) Dans tout ce discours on passe d'un thème à l'autre par une expression qui sert de pont (*Stichwort*), sans un lien logique rigoureux. Le premier point étant résolu, Jésus donne à ses disciples les plus assidus une autre leçon. Ils seront les chefs, cela est sous-entendu, et ils doivent se faire les plus petits par l'humilité. Mais il y aura des petits et des humbles qui n'auront pas la même situation ni les mêmes lumières. Il faudra s'occuper d'eux, et ne pas les scandaliser.

En effet si τοιοῦτο n'indique pas assez par lui-même un enfant par les dispositions et non pas par nature, cela résulte encore de la qualification de croyants donnée aux petits (6). Jérôme : *Qui talis fuerit, ut Christi imitetur humilitatem et obedientiam, in eo Christus suscipitur.* De même Chrys. Schanz etc., et non un enfant par l'âge comme Kn. l'affirme avec une assurance étonnante. D'ailleurs ces enfants ne sont pas les grands disciples, mais plutôt ceux qui occupent dans la communauté le rang des enfants; et c'est ainsi que nous avons compris Mc. — δέχομαι ne signifie pas seulement recevoir, mais recevoir avec bienveillance. La place de ἐπὶ τῷ ὀν. μου dans Mt., après παιδίον, montre encore mieux que dans Mc. « l'enfant » se présentant au nom du Seigneur; il est déjà inscrit parmi les siens. Mais on pourrait le négliger. Il faut en prendre soin, ce que faisant, c'est le Seigneur même qu'on accueille. Mt. n'ajoute pas comme Mc. : « et quiconque me reçoit, ce n'est pas moi qu'il reçoit, mais celui qui m'a envoyé », parole certes bien encourageante dans cette situation, mais qui tout de même avait plus d'à-propos et de force dans un discours de mission (Mt. x, 40).

6) Dans Mc. le v. 42 est construit sur le même rythme que le v. 41, et cependant il n'y a pas de lien logique entre les pensées. Aussi a-t-il recommencé (42) par καί, tandis que Lc. a même composé une introduction spéciale, dans un contexte différent. Tous deux faisaient suivre la leçon sur la préséance d'un

seul enfant de cette sorte en mon nom, me reçoit; [6] mais quiconque serait un sujet de scandale pour un seul de ces petits qui croient en moi, mieux vaudrait pour lui qu'on suspendît autour de son cou une meule d'âne et qu'on le précipitât en pleine mer. [7] Malheur au monde, à cause des scandales! Car c'est une nécessité qu'il vienne des scandales, mais malheur à l'homme par qui vient le scandale!

[8] Or si ta main ou ton pied est pour toi un sujet de scandale, coupe-le, et jette-le loin de toi; il vaut mieux pour toi entrer dans la vie manchot ou boiteux, que d'être jeté dans le feu éternel, ayant deux mains ou deux pieds. [9] Et si ton œil est pour toi un sujet de scandale, enlève-le et jette-le loin de toi; il vaut mieux pour toi entrer dans la vie avec un seul œil, que d'être jeté dans la géhenne

avertissement sur la tolérance. Mt. n'a rien de ce morceau, et il a mis ailleurs, dans un excellent contexte, le petit bloc sur le verre d'eau (Mt. x, 42; Mc. ix, 41). Il a donc complété la leçon sur les égards dus aux petits par la défense absolue de les scandaliser. Tandis que dans Mc. on ne peut s'expliquer τούτων après μικρῶν sans un retour par la pensée au v. 37, dans Mt. ces petits sont ceux qui ressemblent à un enfant. Il est donc clair que c'est le texte de Mc. qui est surchargé, et la limpidité de Mt. semble bien être de premier jet. Un enfant qui vient en mon nom est synonyme de « un de ces petits qui croient ». Dans Mt. il y a en plus εἰς ἐμέ, qui complète bien le parallélisme avec ἐπὶ τῷ ὀν. μου. Nous avons ici un exemple de la foi, c'est-à-dire de la religion envers le Christ. C'est probablement d'après Mt. que εἰς ἐμέ a pénétré, d'ailleurs très largement, dans le texte de Mc. où Hetz. Vogels le tiennent pour authentique, contre T. H. S. Pour l'explication réelle, cf. *Comm. Mc.* et *Lc.* Les termes de Mt. κρεμασθῇ et καταποντισθῇ tous deux très spéciaux s'éloignent de ceux de Mc., plus courants et presque transcrits par Lc.; Mt. a aussi de plus ἐν τῷ πελάγει, en pleine mer, non sans une certaine emphase.

7) Mt. termine par une considération générale, qui manque à Mc. On ne peut dire qu'il l'ait ajoutée, — car elle est dans Lc., mais avant, comme commandant le cas particulier, d'autant qu'il ne voulait rien dire de plus sur le scandale. D'après les principes des critiques, ils devraient donc admettre du moins le v. 7 dans leur source Q (*Harnack*, p. 24), mais comment en détacher le v. 6? D'ailleurs la forme de Mt. est plus araméenne. οὐαὶ τῷ κόσμῳ ἀπό rappelle *Berechit R.* x, 11 אוי לעולם מדונו « malheur au monde parce qu'il sera jugé ». — ἀνάγκη (cette fois dans Mt., trois fois dans Lc., ici adouci par Lc.) doit s'entendre d'une nécessité pratique, étant donné le train du monde. La seconde partie du v. a dans Mt. un parallélisme plus exact, par la répétition de τὸ σκάνδαλον. — On sait combien saint Paul a eu à cœur cette doctrine (Rom. xiv, 21; I Cor. viii, 13).

8-9. Sacrifices nécessaires (Mc. ix, 43-48).

Le lien entre cette leçon et la précédente est dans le mot scandale. Cette expression est déjà métaphorique : le scandale étant un acte, action ou parole, qui est

πυρός. 10 Ὁρᾶτε μὴ καταφρονήσητε ἑνὸς τῶν μικρῶν τούτων, λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι οἱ ἄγγελοι αὐτῶν ἐν οὐρανοῖς διὰ παντὸς βλέπουσι τὸ

pour le prochain une occasion de chute morale. C'est ainsi qu'il est pris dans le passage qui précède. Jésus avait dit combien il fallait éviter de le donner; il n'avait pas dit ce qu'il fallait faire pour ne pas le recevoir. C'est la leçon qu'il présente ici, en se servant d'une comparaison. Pour sauver sa vie, on n'hésiterait pas à sacrifier un membre; il doit en être de même pour entrer dans la vie éternelle.

Mais il va sans dire qu'un membre du corps n'empêche d'entrer dans la vie éternelle que s'il est une occasion de pécher. Tout naturellement on est induit à appliquer la maxime à toutes les occasions de pécher. Quand le sacrifice de l'ordre moral exigé serait aussi douloureux que le retranchement d'un membre, il ne faudrait pas hésiter.

Or Mt. a déjà traité ce thème (v, 29 s.), en parlant d'abord de l'œil, puis de la main droite. Le contexte était excellent, car le sacrifice de l'œil était requis pour éviter de mauvais désirs. La main, dont on voit moins qu'elle puisse entraîner au mal, ne venait qu'ensuite par une sorte de parallélisme.

Si donc Mt. est revenu sur ce sujet dans le même contexte que Mc., on est très porté à conclure que c'est en dépendance de Mc. C'est ainsi que nous avons raisonné à propos de Lc. D'autant que Mt. a mis ensemble le pied et la main, ce qui est d'un abréviateur. La difficulté c'est que la dépendance de Mt., écrivain ou traducteur, par rapport à Mc. paraît exclue par les termes de Mt. qui dépend plutôt de lui-même (v, 29 s.), et qui sont incontestablement plus rapprochés de l'original araméen tel que nous pouvons le concevoir. Mt. écrit ἔκκοψον ou ἔξελε et dans les deux cas il ajoute βάλε ἀπὸ σοῦ, comme dans v, 29 s., tandis que Mc. n'a qu'une seule expression, ἀπόκοψον et ἔκβαλε, chacune en résumant deux, car ἐκκόπτω signifie « couper », mais ἀποκόπτω « retrancher », et de même pour ἐκβάλλω. — De plus, Mt. dit deux fois « la vie » et deux fois « être jeté », tandis que Mc. a « la vie » puis « le règne de Dieu », « aller » et « être jeté », apparemment pour varier le style. Enfin Mt. écrit deux fois καλόν σοι, selon l'usage constant, tandis que Mc. a καλόν σε (cf. Mc. IX, 5 = Mt. XVII, 4 = Lc. IX, 33); καλόν σοι est assurément grec, mais encore plus sémitique en ce sens que l'araméen ne pouvait mettre le pronom à l'accusatif (le datif dans la version syr. de Mc. IX, 43 ss. et Mt. XVII, 4).

Il faut donc convenir que ce doublet est loin d'avoir l'évidence de Lc. XX, 46, qui transcrit Mc. XII, 38. Si l'on se décide à l'admettre, ce qui paraît le plus probable, il faudra donc supposer que Mt., le traducteur grec, aura surtout emprunté à Mc. la place du morceau dans ce contexte, où il était d'ailleurs appelé par le passage de scandale à scandale. Pour le détail, il aura été en partie fidèle à la première expression de la maxime dans le discours inaugural. A moins de supposer que ce conglomérat, scandale actif, scandale passif symbolique, ait existé dans la catéchèse et se soit imposé à Mc. et à Mt. — Mt. n'a rien de la réflexion de Mc. sur le sel (IX, 49 s.); elle figure en partie sous une forme plus claire dans Mt. VI, 13.

du feu ayant deux yeux. 10 Prenez garde à ne pas dédaigner un seul de ces petits; car je vous déclare que leurs anges dans les cieux contemplent constamment la face de mon Père qui est dans les cieux. 11 (Car le Fils de l'homme est venu pour sauver ce qui était perdu.)

10-14. La Brebis égarée (Lc. xv, 2-7).

La comparaison de Lc. et de Mt. est très délicate. Les traits de la parabole sont si semblables qu'ils suggèrent l'identité. De plus ce qu'on peut nommer la pointe suprême de l'application est bien la même : Dieu ne veut pas la perte d'une seule âme (Mt.) est au fond la même chose que : Dieu se réjouit de la conversion d'un pécheur (Lc.). Mais il y a cette différence que dans Mt. l'accent est sur la recherche, dans Lc. sur la joie de trouver. Dans Mt. Jésus invite les forts ou les pasteurs à ramener les faibles; Lc. met surtout en relief la joie divine du pardon. Mt. insiste sur le devoir à remplir par les hommes; Lc. pénètre dans le cœur de Dieu. Mt. donne une règle aux apôtres, Lc. défend le Sauveur dans sa bonté pour les pécheurs.

Peut-on croire que la parabole s'est transmise dans la tradition sans application, et que chaque évangéliste, sous sa responsabilité, lui a donné un accent spécial? Cela paraît tout à fait improbable. Elle a dû être transmise avec l'impression qu'elle avait faite. Si vraiment son sens propre était seulement de faire connaître la joie de Dieu à pardonner, c'est Lc. qui l'aurait conservé le mieux (*Jülicher*, II, 331, et *Klost.*). Il n'aurait pas imaginé ce point pour faire une série de trois paraboles sur le pardon divin : la brebis, la drachme, le prodigue. En tenant compte de ses traits particuliers et de la parfaite beauté du rythme de la joie céleste répondant à celle de la terre, on inclinera à croire que Jésus lui-même a donné à la parabole cet accent.

Cependant on doit avouer que le texte de Mt. est parfaitement cohérent. Si de plus on constate avec Harnack (*Sprüche...* 65 s.) qu'il a toujours les expressions les plus primitives; si l'on ajoute que la parabole est encadrée par τῶν μικρῶν τουτῶν d'une manière tout à fait sémitique (*inclusio*), on conclura que, quoi qu'il en soit de Lc., la manière de Mt. répond sûrement à une tradition très ancienne et à l'enseignement du Sauveur. Le texte de Mt. représente donc une catéchèse conservée dans un milieu juif. Il est certain cependant que la joie appartenait au thème primitif puisque Mt. en parle au v. 13, sans d'ailleurs la faire figurer dans la conclusion. Ce χαίρει est une sorte de survivance. De sorte que les deux manières sont plutôt des spécialisations d'une parabole plus complète, que des souvenirs un peu mélangés de deux paraboles distinctes.

10) Il est clair que le v. 10 se souderait beaucoup mieux au v. 6 qu'au v. 9; après la parenthèse sur le scandale, Mt. revient au thème du soin envers les petits. Ces petits sont les faibles, comparés à des brebis dont il faut prendre soin; ce sont bien les mêmes qui figuraient déjà au v. 6 et en conséquence au v. 5. Celui qui donne une occasion de scandale compte pour rien son frère (Rom. XIV, 10), ce qui est bien près du mépris. Peut-être sa conduite à lui est-elle irréprochable, mais son devoir est d'empêcher la perte de son frère. Jésus ne dit pas comme fera Paul qu'il doit songer que le Christ est mort pour

πρόσωπον τοῦ πατρός μου τοῦ ἐν οὐρανοῖς (11). 12 τί ὑμῖν δοκεῖ; ἐὰν γένηταί τινι ἀνθρώπῳ ἑκατὸν πρόβατα καὶ πλανηθῇ ἓν ἐξ αὐτῶν, οὐχὶ ἀφήσει τὰ ἐνενήκοντα ἐννέα ἐπὶ τὰ ὄρη καὶ πορευθεὶς ζητεῖ τὸ πλανώμενον; 13 καὶ ἐὰν γένηται εὑρεῖν αὐτό, ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι χαίρει ἐπ' αὐτῷ μᾶλλον ἢ ἐπὶ τοῖς ἐνενήκοντα ἐννέα τοῖς μὴ πεπλανημένοις. 14 οὕτως οὐκ ἔστιν θέλημα ἔμπροσθεν τοῦ πατρὸς ὑμῶν τοῦ ἐν οὐρανοῖς ἵνα ἀπόληται ἓν τῶν μικρῶν τούτων. 15 Ἐὰν δὲ ἁμαρτήσῃ ὁ ἀδελφός σου, ὕπαγε ἔλεγξον αὐτὸν μεταξὺ σοῦ καὶ αὐτοῦ μόνου. ἐάν σου ἀκούσῃ, ἐκέρδησας τὸν ἀδελφόν

11. *om.* ηλθεν γαρ ο υιος του ανθρωπου σωσαι το απολωλος (THSV).
12. αφησει.... και (H). et non αφεις *om.* και (TSV).
14. υμων (TSV) plutôt que μου (H).
15. *om.* εις σε *p.* αμαρτηση (TH) et non *add.* (SV).

---

lui, mais il rappelle à ses disciples que les petits sont assez chers à Dieu pour qu'il ait commis des anges à leur garde (cf. Ps. xc, 11). Ces anges voient la face du Père, c'est-à-dire forment la cour céleste : vue sur le ciel qui prépare la conclusion du v. 14. Ces petits, ces faibles, esprits sans doute peu cultivés, volontés hésitantes, cependant intéressent le Père.

12) Sans préparation, sans même indiquer que le devoir de ne pas mépriser va se changer en une obligation positive, Jésus propose une parabole, ce que Lc. dit expressément après une préparation adéquate sur les pécheurs. Mt. est donc plus spontané. — τί ὑμῖν δοκεῖ; cf. xvii, 25 etc. du style de Mt., mais très naturel au début d'une comparaison. Lc. a conservé l'interrogation, mais tout tient dans une seule phrase, grâce à des participes bien agencés; ἔχων es plus grec que ἐὰν γένηται. Mt. parle d'une brebis égarée, ce qui suffit pour le thème de la recherche. Peut-être en somme la brebis n'est-elle pas tout à fait perdue; le faible a seulement besoin d'être remis sur le bon chemin. Lc. dit « perdue », ce qui convient mieux au thème du pardon. Il n'est pas douteux que ἐπὶ τὰ ὄρη soit plus près de la nature, Klost. cite Théocrite viii, 2 μᾶλα νέμων... κατ' ὤρεα μακρά. — ἐν τῇ ἐρήμῳ (Lc.) est plus expressif. — πορευθεὶς ζητεῖ, l'expression est sémitique; elle insiste sur la recherche qui est un devoir, tandis que Lc. indique déjà le succès, prélude de la joie.

13) ἐὰν γένηται εὑρεῖν, déclaré non grec par Harnack, est fréquent dans les papyrus, ex. ἐὰν γένηταί με ἀποδημεῖν etc. (*MM*), mais εὑρών est plus élégant. Mt. n'a ni le trait exquis de la brebis rapportée sur les épaules, ni la joie des voisins, laquelle serait exubérante, si elle ne préparait l'application (Lc.). Mt. est encore dans la règle du genre, quand il parle de joie plus grande pour une brebis que pour quatre-vingt-dix-neuf, en parallélisme avec l'exposition du début. De cette joie, qui est un trait agréable, Mt. ne tire rien dans l'application. — ἀμὴν λέγω ὑμῖν dans la parabole elle-même, comme xxiv, 47; cf. Lc. xii, 44.

14) L'application est en parfaite harmonie avec le début. Dieu ne veut pas qu'un de ces petits périsse définitivement. Il faut donc aller à leur recherche

12 Que vous en semble? si un homme avait cent brebis, et que
l'une d'entre elles se fût égarée, ne laissera-t-il pas les quatre-
vingt-dix-neuf autres sur les montagnes et n'ira-t-il pas chercher
celle qui est égarée? 13 Et s'il lui arrive de la trouver, en vérité je
vous [le] dis, il a plus de joie à cause d'elle que pour les quatre-
vingt-dix-neuf autres qui ne se sont point égarées. 14 De même ce
n'est pas la volonté de votre Père qui est dans les cieux qu'un seul
de ces petits périsse.

15 Et si ton frère a péché, va, reprends-le entre toi et lui seul.

pendant qu'ils sont égarés. — οὕτως fin très naturelle pour une parabole (XX, 16 etc.), se trouve aussi dans Lc. Il se pourrait que la pénitence ait été ajoutée par Lc. comme dans Lc. XVII, 3.4 = Mt. XVIII, 21 s. (*Harnack*). En tout cas ἔμπροσθεν est ici une tournure sémitique; cf. XI, 26.

15-20. CORRECTION FRATERNELLE ET JUGEMENT ECCLÉSIASTIQUE (cf. Lc. XVII, 3. 4).

Le sens de cette importante péricope dépend de la leçon du v. 15. Il faut donc l'examiner d'abord. Tischendorf et Hort ont fait prévaloir l'omission de εἰς σέ après ἁμαρτήσῃ, avec raison, quoiqu'il y ait aujourd'hui une réaction pour l'addition, acceptée par Hetzenauer, Vogels, Soden (entre crochets). L'omission s'appuie sur B ℵ 1. 22. 234, *sah.* quelques mss. de *boh.* Dans la lettre à Rusticus, Jérôme ne suppose pas *in te.* Paschase Radbert (IXe s.) a l'addition d'après les *codices emendatiores* qu'il préférait à la leçon du grec supposée courte; il connaissait donc d'autres mss. latins pour l'omission (*P. L.* CXX, 619). Parmi les Pères, Origène, Cyrille, Basile, et, ce me semble, Juvencus, omettent. Tous les autres témoins ont l'addition. Mais tandis que l'omission serait inexplicable, l'addition peut venir du désir de conformer Mt. à Lc. qui ne parle que du pardon, et de préparer la demande de Pierre au v. 21, ἁμαρτήσει εἰς ἐμέ. Le contexte lui est si contraire que ceux mêmes qui ont retenu l'addition, comme Augustin et Thomas, ont entendu tout le passage de la correction fraternelle, ce que fait aussi Schanz. Mais cela ne peut se faire qu'en adoptant la leçon courte.

Dès lors le parallélisme avec Lc. ne commence en réalité qu'au thème du pardon, v. 21.

Le lien avec ce qui précède est assez clair. Si l'on doit chercher la brebis égarée, cela veut dire qu'il faut s'efforcer de ramener les hommes au bien; s'il leur arrive de pécher, il faudra d'abord les convaincre qu'ils ont tort. Jésus enseigne la manière de le faire la plus douce et la plus charitable.

15) Il faut bien noter qu'il s'agit d'un frère, c'est-à-dire d'un disciple du Christ. Les autres n'ont pas la même notion du péché, et une intervention leur paraîtrait déplacée. Cette restriction en suppose d'autres; on ne peut agir avec espoir de succès que si les relations sont vraiment fraternelles. Mais enfin le principe est posé, et l'ordre à suivre est fixé par la volonté du Seigneur. Combien de personnes imaginent des prétextes futiles pour ne pas remplir le devoir de la correction fraternelle, qui recourent aisément à la dénonciation! Elle ne doit venir qu'en troisième ligne : *Primo ponit secretam admonitionem...*

σου. 16 ἐὰν δὲ μὴ ἀκούσῃ, παράλαβε μετὰ σοῦ ἔτι ἕνα ἢ δύο, ἵνα ἐπὶ στόματος δύο μαρτύρων ἢ τριῶν σταθῇ πᾶν ῥῆμα. 17 ἐὰν δὲ παρακούσῃ αὐτῶν, εἰπὸν τῇ ἐκκλησίᾳ· ἐὰν δὲ καὶ τῆς ἐκκλησίας παρακούσῃ, ἔστω σοι ὥσπερ ὁ ἐθνικὸς καὶ ὁ τελώνης. 18 Ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὅσα ἐὰν δήσητε ἐπὶ τῆς γῆς ἔσται δεδεμένα ἐν οὐρανῷ καὶ ὅσα ἐὰν λύσητε ἐπὶ τῆς γῆς ἔσται

16. σου (HV) ou σεαυτου (TS).
18. *om.* τω *a.* ουρανω (*bis*) (THV) plutôt que *add.* (S).

---

secundo testimonium... tertio annunciationem... Dominus discipulos ad perfectam solicitudinem et correctionem ducit (Thom.). — ἔλεγξον cf. Lev. XIX, 17 ἐλεγμῷ ἐλέγξεις τὸν πλησίον σου, καὶ οὐ λήμψῃ δι' αὐτὸν ἁμαρτίαν, qui exprime le même précepte, mais avant tout pour que chacun dégage sa propre responsabilité, tandis que le Seigneur envisage surtout le salut du prochain. Il s'agit de convaincre le prochain qu'il a eu tort, que son erreur soit venue d'un faux jugement spéculatif ou pratique, ou d'une faiblesse de la volonté. — Lc. parle d'un reproche, qui a l'air d'une concession faite à celui qui a été offensé, et qui va pardonner. Ici il ne serait pas en situation. — μεταξύ avec le gén. est bien grec, mais la tournure est sémitique (dans les LXX ordinairement ἀνὰ μέσον). La version syriaque (*sin.* et *cur.*) emploie « entre lui et eux » au lieu de κατ' ἰδίαν XVII, 19; XX, 17; Mc. IX, 28 (*McNeile*); il en serait de même en hébreu, d'après l'analogie de Gen. XXXI, 50 (contre *Wellh.*, *Einl.* p. 32); cf. *Introduction*, p. XCVII. — ἐκέρδησας. Si celui qui parle avait à se plaindre, il faudrait entendre qu'il a su gagner le cœur de son frère mal disposé pour lui. Mais comme il n'a agi que par zèle, il a gagné cette âme à Dieu. Jérôme, quoiqu'il lise *in te : Corripiendus est autem frater seorsum, ne si semel pudorem ac verecundiam amiserit, remaneat in peccato. Et si quidem audierit, lucrifacimus animam eius, et per alterius salutem, nobis quoque acquiritur salus* (*in Matt.* M. *XXVI*, c. 131).

16) Ce ne sont pas des témoins à charge qu'on se procure d'avance, ce qui serait assez odieux; on doit chercher des auxiliaires, ceux qui ont le plus de chance de réussir avant le suprême recours. — Le Dt. XIX, 15 n'admet pas en matière pénale le témoignage d'un seul, mais : ἐπὶ στόματος δύο μαρτύρων καὶ ἐπὶ στόματος τριῶν μαρτύρων στήσεται πᾶν ῥῆμα. Ce texte est ici visé, mais non pas pour sa valeur législative, puisqu'ici les deux ou trois personnes ne font pas fonction de témoins devant un tribunal. Suivant l'habitude constante de l'exégèse du temps, le Sauveur établit en termes bibliques l'harmonie entre le chiffre qu'il indique et celui qui est requis pour un témoignage. Deux ou trois personnes font foi pour condamner. Il suffira du même nombre pour convaincre le récalcitrant.

Ἵνα indique cette analogie, sans être l'équivalent formel de ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθέν. Le subjonctif suivait naturellement. — σταθῇ, « être arrangé » en matière commerciale : ἐφ' ᾗ ἐστάμεθα τιμῇ, 13 av. J.-C. (*M.M*), c'est-à-dire dans la mesure du possible, afin d'obtenir le résultat que donne dans les poursuites criminelles

S'il t'écoute, tu auras gagné ton frère. [16]Mais s'il n'écoute pas, prends avec toi encore une ou deux personnes, de façon que toute l'affaire soit terminée sur le dire de deux ou trois témoins. [17]Mais s'il ne veut pas les entendre, parle à l'Église; s'il ne veut pas entendre même l'Église, qu'il soit pour toi comme le gentil et le publicain. [18]En vérité je vous [le] dis : Ce que vous lierez sur la terre sera lié dans le ciel, et ce que vous délierez sur la terre sera délié dans le

le chiffre de deux ou trois témoins. Si cela suffit, combien il est préférable de s'en tenir là!

17) Cette fois l'Église entre en scène; pierre d'achoppement pour beaucoup de critiques. Il faut convenir d'ailleurs que le Sauveur ne statue pas pour le présent, car on aurait pu et dû en référer à lui. Il pense à l'avenir, où ses fidèles formeront une assemblée, un groupement docile à sa mémoire et à ses leçons. On n'aurait pas le droit de refuser cette prévoyance à un homme simplement réfléchi. Ce qui étonne davantage, c'est la façon défavorable de parler des gentils et des publicains, Jésus s'étant montré si bienveillant pour ces derniers. Mais c'était afin qu'ils se convertissent. L'Église figure comme distincte, mais telle que les Juifs l'étaient du monde des gentils qui ne partageaient pas leur foi, et des publicains qui la déshonoraient aux yeux du monde païen. Ce sont deux notes très primitives. C'est pour faire comprendre la situation de l'avenir aux disciples, pour les accoutumer à l'idée d'une église qui soit un corps distinct, que Jésus nomme ici le gentil et le publicain, comme des personnes dont les fidèles ne sont pas responsables. Toute sa conduite envers les publicains invitait d'ailleurs à aller à eux pour les amener au royaume de Dieu, l'appel aux gentils n'étant point compris dans sa mission. — παρακούσῃ, deux fois, marque un *crescendo* sur μὴ ἀκούσῃ, non pas : « mal comprendre », mais « refuser d'entendre »; Polybe, II, 8, 3; Tob. III, 4; Is. LX, 12 : ἐλάλησα καὶ παρηκούσατε.

L'attitude à observer par le fidèle envers le pécheur contumace suppose que l'Église a prononcé un jugement d'exclusion, l'excommunication, que la société juive connaissait bien, et qui ne pouvait être prononcée que par des autorités investies.

18) Ces usages étant connus, lorsque le Seigneur s'adresse à ses disciples, dans une sorte de charte de la charité fraternelle, et à propos de péchés, on comprend sans peine ce qu'il veut dire. Il les investit du pouvoir de lier et de délier. Ce n'était pas révoquer le pouvoir donné à Pierre (XVI, 19) comme au principal intendant de sa maison, c'était plutôt les associer à celui qui avait les clefs. Le passage du singulier au pluriel est ici très significatif. Il signifie à tout le moins que le pouvoir n'est pas donné à chaque chrétien, et ce sens a été justement condamné par le concile de Trente (Sess. XIV, cap. VI et Can. 10) : *ut quivis potestatem habeat remittendi peccata.* Quant au sens positif, l'Église ne l'a pas défini directement, et il n'est pas fixé par le témoignage des Pères. Augustin a pensé à tort aux fidèles offensés; d'après Thomas : *hic autem dicitur*

λελυμένα ἐν οὐρανῷ. 19 Πάλιν ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι ἐὰν δύο συμφωνήσωσιν ἐξ ὑμῶν ἐπὶ τῆς γῆς περὶ παντὸς πράγματος οὗ ἐὰν αἰτήσωνται, γενήσεται αὐτοῖς παρὰ τοῦ πατρός μου τοῦ ἐν οὐρανοῖς. 20 οὗ γάρ εἰσιν δύο ἢ τρεῖς συνηγμένοι εἰς τὸ ἐμὸν ὄνομα, ἐκεῖ εἰμὶ ἐν μέσῳ αὐτῶν.

21 Τότε προσελθὼν ὁ Πέτρος εἶπεν αὐτῷ Κύριε, ποσάκις ἁμαρτήσει εἰς

19. αμην (HV) ou *om.* (TS).
21. εις εμε ο αδελφος μου (TH) plutôt que ο αδ. μ. εις ε. (SV).

---

toti Ecclesiae. C'est ce que soutiennent surtout les théologiens anglicans. Et il est vrai que l'Église possède ce pouvoir. Mais d'après le texte il est confié à ceux auxquels parle Jésus, et s'ils ne représentent pas chaque fidèle, comme lorsqu'il parlait au singulier, ce sont donc les disciples déjà investis de si grands pouvoirs lors de leur mission, et destinés par là même à être les dispensateurs de l'autorité confiée d'abord à Pierre. Jérôme a donc très bien compris le texte : *potestatem tribuit apostolis, ut sciant qui a talibus condemnantur, humanam sententiam divina sententia corroborari;* cf. Jo. xx, 23; II Cor. v, 18. 19.

19 s.) πάλιν indique bien que le thème change; cf. v, 33; xxii, 1; Lc. xiii, 20. Volontiers nous aurions fait de ce verset avec le suivant une péricope distincte, sur l'assistance promise par Jésus à ceux qui prient ensemble en son nom. Il ne faut pas en effet, comme Mald. Kn. etc., voir ici un argument rétroactif *a minore ad maius :* « puisque j'assiste ceux qui prient, à plus forte raison mes disciples dans leur office de juges des péchés et des pécheurs ». Mt. a seulement juxtaposé deux thèmes sur l'Église. Tout à l'heure il promettait la ratification d'une sentence; maintenant il promet qu'on sera exaucé, et énonce plus clairement que le succès sera dû à sa propre présence. Il ne parle pas évidemment de sa présence actuelle, mais d'une présence mystique, à la manière de la présence divine; cf. *Aboth,* iii, 2, de Rabbi Ḥananiah Ben Teradyon (IIe s. ap. J.-C.) : « Lorsque deux sont assis, occupés de la Tora, la Gloire est au milieu d'eux », ce qui est prouvé par Mal. iii, 16. Jésus serait donc toujours vivant et agissant parmi les siens; il l'avait dit et cette parole leur donnait confiance. Les critiques indépendants se récrient et ne voient là qu'une imagination des générations chrétiennes. Mais d'où leur venait cette assurance, si le Maître n'avait fait ses preuves de divinité, et alors quoi d'étonnant qu'il ait prononcé cette parole? Allons plus loin. Si cette parole était illusoire, comme on le prétend, elle serait plus naturelle dans la bouche d'un illusionné que sur les lèvres des chrétiens exposés au découragement. La difficulté était de perpétuer la foi affectueuse en cette présence, et cette foi ne s'est pas démentie. Le Maître ne pouvait rien dire de plus encourageant pour procurer l'union : l'union dans la prière est l'union en Dieu, c'est un acte de charité qui aura toujours sa récompense et qui a déjà sa récompense par la présence du Christ. — Sur la leçon de D οὐκ εἰσιν γὰρ δύο ἢ τρεῖς συνηγμένοι εἰς τὸ ἐμὸν ὄνομα, παρ' οἷς οὐκ εἰμι ἐν μέσῳ αὐτῶν, cf. *Syrsin.* et Clém.-Al.; voir *RB.* 1921, p. 36.

ciel. [19] De plus, je vous [le] dis en vérité ; si deux d'entre vous sur la terre sont d'accord sur une demande quelconque dans leur prière, cela leur adviendra de la part de mon Père qui est dans les cieux. [20] Car, là où deux ou trois sont réunis en mon nom, je suis au milieu d'eux. »

[21] Alors Pierre, s'approchant, lui dit : « Seigneur, si mon frère pèche contre moi, combien de fois lui pardonnerai-je? Jusqu'à

Pour comparer la manière simple et droite du Sauveur à la méthode exégétique des Rabbins, et en même temps pour mesurer le rang qu'il s'assigne ici à lui-même, on peut citer *Aboth*, III, 8 (ou 6, *Strack*) : « Rabbi Khalaphta, de Caphar Khananiah, disait : Quand dix personnes sont assises et occupées de la Thora, la Gloire est au milieu d'elles, car il a été dit : « Dieu se tient dans l'assemblée de Dieu » (Ps. LXXXII, 1). Et où prendre l'autorité si elles n'étaient que cinq? C'est qu'il est dit : « Et il a établi sa voûte (son groupe) (Am. IX, 6). » Et où, si elles n'étaient que trois? C'est qu'il est écrit : « Il juge au milieu des dieux » (Ps. LXXXII, 1). Et où si elles n'étaient que deux? » C'est qu'il est écrit : « Alors ceux qui craignaient Dieu se sont parlé l'un à l'autre, et Iah a fait attention et il a entendu » (Mal. III, 16). Et où s'il n'y avait qu'une personne? C'est qu'il a été dit : « En tout lieu où j'aurai fait mémoire de mon nom je viendrai vers toi et je te bénirai » (Ex. XX, 24).

A cette dernière doctrine se rattache un logion d'Oxyrhynque (n° 1).

Le logion, tel qu'il a été restauré par Blass est ainsi conçu : « Là où ils sont deux, ils ne sont pas sans Dieu (ἄθεοί); et là où quelqu'un est seul, je vous dis que je suis avec lui. Lève la pierre, et là tu me trouveras; fends le bois et je suis là. » Dans Éphrem (*Moes.* 165) on lit : *vitam solitariam agentes in hac tristi conditione consolatus est* (Christus) *dicens : Ubi unus est, ibi et ego sum, ne quisquam ex solitariis contristaretur.* Cette forme atténuée du logion nous en donne la raison d'être. On ne songeait pas à contester la parole du Christ, mais on a voulu — dans l'intérêt des solitaires — assurer la présence du Christ, non seulement à ceux qui prient ensemble, mais à ceux qui se livrent aux travaux les plus ordinaires. Par solitaires nous n'entendons pas seulement les moines; plus d'une anecdote des Pères du désert révèle la haute sainteté de ceux qui vivaient de la vie la plus commune, mais sans accointances avec le monde (cf. WHITE, *The sayings of Jesus,* qui cite, dans le même sens qu'Éphrem, CLÉM. AL. *Strom.* III, 10 § 68 et 70). — Quoi qu'il en soit du *logion* du papyrus, la parole du Christ en faveur de l'Église, — car deux ou trois ne sont qu'un minimum, — garde sa vérité et sa garantie.

21-22. LE PARDON (cf. Lc. XVII, 3 s.).

C'est le seul thème qui figure dans Lc., quoiqu'il y ait mêlé l'admonestation (ἐπιτίμησον) qui répond d'une façon plus sévère à la correction fraternelle de Mt. Au lieu de soixante-dix fois sept fois, il a dit sept fois *le jour;* c'est la même idée d'un pardon qui ne se refuse jamais, mais sous une forme plus simple, et l'on peut dire, moins sémitique que l'insistance sur le chiffre 7.

ἐμὲ ὁ ἀδελφός μου καὶ ἀφήσω αὐτῷ; ἕως ἑπτάκις; [22] λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς Οὐ λέγω σοι ἕως ἑπτάκις ἀλλὰ ἕως ἑβδομηκοντάκις ἑπτά. [23] Διὰ τοῦτο ὡμοιώθη ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ἀνθρώπῳ βασιλεῖ ὃς ἠθέλησεν συνᾶραι λόγον μετὰ τῶν δούλων αὐτοῦ. [24] ἀρξαμένου δὲ αὐτοῦ συναίρειν προσηνέχθη

24. προσηνεχθη (TSV) plutôt que προσηχθη (H).

De plus il a le repentir qui, en somme, n'est pas exigé pour que l'homme pardonne. Il est donc secondaire (*Harnack*). S'il en est ainsi, on peut dire aussi de l'intervention de Pierre (Mt. seul) qu'elle n'est pas moins primitive que le reste de Mt.

Le thème du pardon venait assez naturellement après celui de la correction fraternelle. Le lien eût été plus étroit si εἰς ἐμέ était authentique au v. 15. Mais n'est-ce pas dans ce but qu'il a été ajouté?

21) Pierre sait bien qu'il faut pardonner à un frère. Mais quelles sont les limites? Il croit entrer largement dans l'esprit de Jésus en proposant sept fois. On a coutume (encore *Jülicher, Klostermann*) de citer à cette occasion *b. Ioma* 86[b] : « Rabbi José ben Jehouda disait : « Si quelqu'un commet une faute, on lui pardonne; une deuxième fois on lui pardonne, une troisième fois on lui pardonne : la quatrième fois on ne lui pardonne pas. » Mais Fiebig (Die Gleichnisreden... p. 191 s.) a montré que « on » s'entend ici de Dieu, et non pas des hommes entre eux. — L'interrogation suivie d'une coordination ποσάκις ἁμαρτήσει... καὶ ἀφήσω est sous l'influence sémitique (*Deb.* § 471, 2); dans ce cas l'interrogation porte surtout sur la phrase coordonnée, qui devrait être la principale, l'autre lui étant subordonnée; cf. Is. v, 4 : « pourquoi ai-je attendu... et elle a donné... » (*Kautzsch*, § 150, 2 *m*).

22) Le Sauveur emploie la formule du châtiment : ἑκ δὲ Λάμεχ ἑβδομηκοντάκις ἑπτά (Gen. iv, 24), mais dans le sens du pardon. ἑπτά est pour ἑπτάκις, *id est quadringentis nonaginta vicibus* (Jér.). Sous une forme pittoresque, c'est pratiquement toujours : οὐκ ἀριθμὸν (*Origène*) τιθεὶς ἐνταῦθα, ἀλλὰ τὸ ἄπειρον καὶ διηνεκὲς καὶ ἀεί (*Chrys.*). Dans l'év. selon les Hébreux : « *Si peccaverit, inquit, frater tuus in verbo et satis tibi fecerit, septies in die suscipe eum.* » *Dixit illi Simon, discipulus eius :* « *Septies in die?* » *Respondit Dominus et dixit ei :* « *Etiam ego dico tibi, usque septuagies septies. Etenim in prophetis quoque, postquam uncti sunt spiritu sancto, inventus est sermo peccati* » (Jér. *cont. Pel.* iii, 2). Loin d'être une forme primitive (*Zahn*), ce texte n'est qu'une harmonisation de Lc. et de Mt.; la dernière incise explique qu'un « frère » puisse pécher (cf. *RB.* 1922, p. 333 s.).

23-35. Le débiteur impitoyable.

Cette belle parabole est propre à Mt., et exprime d'une manière sensible la doctrine du Siracide (xxviii, 1-7), déjà promulguée par Jésus (vi, 14). Elle ne touche pas le nombre des pardons, mais seulement l'obligation de pardonner pour être pardonné, non pas dans le commerce de la vie, mais de la part de Dieu. Si un homme ne pardonne pas à son frère, c'est-à-dire ici à un autre

sept fois? » [22]Jésus lui dit : « Je ne te dis pas jusqu'à sept fois, mais jusqu'à soixante-dix fois sept fois. »

[23]C'est pourquoi le royaume des cieux a été comparé à un roi, qui voulut régler ses comptes avec ses serviteurs. [24]Comme il commençait de régler, on lui en amena un, débiteur de dix mille

homme, il n'a pas à espérer que Dieu lui pardonne. C'est l'enseignement formel et direct de la parabole.

Mais par l'exemple choisi elle produit une impression qui ne peut avoir été étrangère à la pensée de Jésus. Si Dieu nous pardonne des dettes si énormes, quel ne serait pas notre tort de nous montrer durs envers ceux qui nous doivent si peu! La grande miséricorde de Dieu à notre égard est pour nous la meilleure exhortation à l'indulgence. C'est l'élément nouveau de l'enseignement du Christ. Le Siracide met en lumière ce que le refus du pardon a d'insensé de la part de qui a besoin de pardon. Dans l'évangile, la miséricorde s'est déjà exercée et eût dû servir de modèle.

La parabole passe pour aisée, mais en fait il est très rare qu'on l'explique d'une façon suivie. On ne prend pas au sérieux le titre de roi, que l'on suppose ajouté par Mt. à une source plus ancienne (*Loisy*), ou même ajouté au texte de Mt. (*McNeile*), et alors le débiteur devient un esclave, non pas du dernier rang, mais auquel son maître aurait confié une banque (même *Dausch*). Et l'on pourrait admettre que l'épithète de roi n'est venue qu'à cause du royaume, comme pour le roi de *Mekilta* p. 31[a] (Fiebig, *Altjüdische Gleichnisse*, p. 27) qui ne fait rien de royal. Mais si l'on entre dans cette voie, on ne peut plus s'expliquer ni comment les serviteurs possédaient des biens, s'ils étaient esclaves, ni comment on pouvait les faire vendre s'ils ne l'étaient pas. Nous expliquerons donc la parabole d'un vrai roi; si ensuite il est nommé seulement seigneur de ses serviteurs, ce nouveau titre ne change pas leurs rapports.

23) διὰ τοῦτο lie à ce qui précède, mais seulement parce que la parabole, elle aussi, enseigne à pardonner. L'application se fera si peu sur le nombre des pardons que dès le début le sujet change. La comparaison portera sur le royaume des cieux, à la manière vague des paraboles juives, pour dire : « Telle est en effet la règle à observer pour arriver au royaume de Dieu. » — Le roi figure si souvent dans les paraboles juives que la présence d'un βασιλεύς serait un signe d'origine sémitique, quand il n'aurait pas de sens bien défini. Mais ici c'est la clef de tout. Les serviteurs sont des fonctionnaires importants, selon le sens de l'hébreu *'ébéd*, compagnon du roi, courtisan, que les Septante ont traduit παῖς, mais aussi δοῦλος (I Regn. VIII, 14 etc.). — συναίρει λόγον (cf. XXV, 19) qu'on croyait purement biblique est appuyé de trois cas dans les papyrus, par exemple συνῆρμαι λόγον « je suis en compte » (débiteur), (Hogarth, *Fayûm towns*, p. 261, pas après 50 A. D.). Cela peut très bien s'entendre d'un roi qui demande compte du tribut à un gouverneur de province ou à un ministre des finances tel que sous les Ptolémées fut le *dioecète* Apollonios ou son intendant Zénon (*RB.* 1920, p. 163 ss.), contrôleur préposé à la rentrée des impôts.

24) Un de ces fonctionnaires (εἷς pour τις) est débiteur de 10.000 talents,

εἷς αὐτῷ ὀφειλέτης μυρίων ταλάντων. [25] μὴ ἔχοντος δὲ αὐτοῦ ἀποδοῦναι ἐκέλευσεν αὐτὸν ὁ κύριος πραθῆναι καὶ τὴν γυναῖκα καὶ τὰ τέκνα καὶ πάντα ὅσα ἔχει, καὶ ἀποδοθῆναι. [26] πεσὼν οὖν ὁ δοῦλος προσεκύνει αὐτῷ λέγων Μακροθύμησον ἐπ' ἐμοί, καὶ πάντα ἀποδώσω σοι. [27] σπλαγχνισθεὶς δὲ ὁ κύριος τοῦ δούλου ἐκείνου ἀπέλυσεν αὐτόν, καὶ τὸ δάνειον ἀφῆκεν αὐτῷ. [28] ἐξελθὼν δὲ ὁ δοῦλος ἐκεῖνος εὗρεν ἕνα τῶν συνδούλων αὐτοῦ ὃς ὤφειλεν αὐτῷ ἑκατὸν δηνάρια, καὶ κρατήσας αὐτὸν ἔπνιγεν λέγων Ἀπόδος εἴ τι ὀφείλεις. [29] πεσὼν οὖν ὁ σύνδουλος αὐτοῦ παρεκάλει αὐτὸν λέγων Μακρο-

25. εχει (H) ou ειχεν (TSV).
26. *om.* κυριε *p.* λεγων (TH) plutôt que *add.* (SV). — αποδωσω σοι (TH) ou σ. α. (SV.

---

chaque talent valant 6.000 drachmes. C'est donc une somme énorme, qui correspondrait environ à 60 millions de francs. Peu importe la vraisemblance. Ce qu'il fallait indiquer, c'était une dette telle que le débiteur ne pouvait songer à s'acquitter. D'après Josèphe (*Ant.* XVII, XI, 4, cité par *McN.*), la Galilée et la Pérée payaient un tribut de 200 talents à Antipas; le domaine d'Archélaüs 600. Ce sont là des sommes précises. On trouve dans Clém. Al. (*Péd.* II, 10, 113), dix mille talents pour un seul habit, comme nous dirions : une somme folle.

25) On allègue assez inexactement à propos de ce v. et du v. 23 les coutumes juridiques de l'antiquité. Il faut préciser. Dans l'antiquité romaine, la personne du débiteur répondait de la dette : « Si, à défaut de payement, l'emprunteur refuse ses services, le créancier le conduit devant le magistrat pour se faire autoriser à l'emmener (*in servitium*); après quoi il prendra les mesures nécessaires pour le retenir chez lui; il le fera incarcérer et charger de chaînes » (*nexus vinctus*) (Cuq, *Les institutions juridiques des Romains*, 2e éd. I, p. 118). La loi de Moïse n'avait jamais admis cette rigueur (cf. Dt. XXIV, 7) en dehors du cas de délit (Ex. XXII, 2). Il pouvait arriver qu'un Israélite fût obligé à se vendre par pauvreté (Lev. XXV, 39. 45), encore sa situation était-elle adoucie, et le fait parut intolérable à Néhémie (Neh. V, 5). La pratique romaine avait eu cours en Orient (IV Regn. IV, 1; Is. L, 1) mais elle avait sans doute disparu comme à Rome. En Égypte elle était abrogée; le débiteur répondait avec ses biens, non par sa personne, qui appartenait à sa cité. Mais cette exception ne pouvait être opposée au fisc qui représentait l'État. On vit donc des magistrats jeter leurs débiteurs personnels en prison sous prétexte de poursuivre les intérêts du fisc (Dittenb. *Or. gr.* 669 l. 15 s. en 68 A. D.). C'est dire qu'on le faisait légalement et ordinairement au nom du roi. Si Mt. parlait ici d'un maître qui fait vendre son esclave, on ne comprendrait pas qu'un esclave eût eu une pareille somme ni même une beaucoup moins forte à sa disposition, qu'il eût eu des biens personnels, etc. En prenant la parabole telle qu'elle est, tout est normal.

Le Seigneur n'espère pas rentrer dans ses fonds; il veut faire un exemple.

talents. [25] Cet homme n'ayant pas de quoi payer, le maître ordonna qu'il fût vendu avec sa femme, ses enfants, et tout ce qu'il avait, afin que la dette fût payée. [26] Tombant donc [à ses genoux], le serviteur demeurait prosterné devant lui, disant : « Sois patient envers moi, et je te payerai tout. » [27] Touché de compassion le maître de ce serviteur le laissa aller et lui remit la dette. [28] Or, en sortant, ce serviteur trouva un de ses compagnons de service qui lui devait cent deniers, et se jetant sur lui, il lui serrait la gorge, disant : « Paye ce que tu dois ! » [29] Tombant donc [à ses genoux], son compagnon le suppliait, disant : « Sois patient envers moi, et je

Aussi ne recule-t-il pas devant la vente de la femme, ce qui, sans doute, ne dépassait pas son pouvoir, mais ce qui augmente la détresse du débiteur, car ils seront peut-être séparés. Cf. le séquestre (abusif) dans le pap. flor. 61 κατασχὼν ἄνθρωπον εὐσχήμονα καὶ γυναῖκας. — Gén. absolu, irrégulier avec αὐτόν. — ἔχει, présent après l'aor. comme dans II, 22.

26) Au lieu de demander grâce entière, le serviteur essaye de montrer au maître que son intérêt est de l'épargner. Vendu à un autre, il ne pourra jamais s'acquitter. Si on le laisse faire, il saura s'en tirer. Était-il sincère? Du moins il gagnait du temps.

27) Son Seigneur est ému de compassion, et, soit qu'il ne veuille pas paraître dupe, soit plutôt par un mouvement de son grand cœur, au lieu du délai qu'on implore, il accorde remise totale. C'est un don plus que royal. Le serviteur n'aura donc aucun prétexte à se montrer dur; il ne doit plus rien, il reste même en possession de son avoir, qui n'était probablement pas médiocre. Dans une gestion aussi importante, n'avait-il rien mis de côté?

28) Accumulation de traits accusateurs. C'est donc sans nécessité, pour faire éprouver à un compagnon les angoisses dont il vient d'être affranchi, et pour une misérable somme, le six-cent millième de ce qu'il avait dû, que ce misérable se fait justice lui-même. On prétend qu'il se conforme au droit romain parce que Plaute (*Poen.* 790) parle d'un esclave qui se voit déjà arrêté *optorto collo*; mais il ajoute *ad praetorem trahor*. Le créancier de l'évangile ne se soucie pas des voies de droit, il se jette à la gorge de son compagnon ou collègue comme un batelier grossier qui veut être payé sur-le-champ, sans quoi il ne le serait jamais : καὶ μὴν ἄγξω σε.... ἢν μὴ ἀποδῷς (*Lucien, Dial. des morts,* XXII, 1). — Kn. nous avertit que la remise d'une dette à un débiteur ne l'empêche pas en justice de se comporter ensuite comme créancier. Eh ! sans doute, mais il y a la manière ! Ici le procédé est odieux. — εἴ τι au lieu de ὅ τι (correction de certains mss.) suggère même que le créancier n'est pas bien sûr — dans son trouble — qu'il lui soit encore dû quelque chose.

29) πεσών, comme au v. 26, mais sans προσεκύνει qui eût été ridicule devant un homme de la même condition; c'est déjà beaucoup qu'on soit à ses pieds ! Ce sont les mêmes paroles qu'au v. 26, mais sans πάντα, car la somme était de peu de valeur et cette fois le débiteur avait toutes chances de s'acquitter.

θύμησον ἐπ' ἐμοί, καὶ ἀποδώσω σοι. 30 ὁ δὲ οὐκ ἤθελεν, ἀλλὰ ἀπελθὼν ἔβαλεν αὐτὸν εἰς φυλακὴν ἕως ἀποδῷ τὸ ὀφειλόμενον. 31 ἰδόντες οὖν οἱ σύνδουλοι αὐτοῦ τὰ γενόμενα ἐλυπήθησαν σφόδρα, καὶ ἐλθόντες διεσάφησαν τῷ κυρίῳ ἑαυτῶν πάντα τὰ γενόμενα. 32 τότε προσκαλησάμενος αὐτὸν ὁ κύριος αὐτοῦ λέγει αὐτῷ Δοῦλε πονηρέ, πᾶσαν τὴν ὀφειλὴν ἐκείνην ἀφῆκά σοι, ἐπεὶ παρεκάλεσάς με· 33 οὐκ ἔδει καὶ σὲ ἐλεῆσαι τὸν σύνδουλόν σου, ὡς κἀγὼ σὲ ἠλέησα; 34 καὶ ὀργισθεὶς ὁ κύριος αὐτοῦ παρέδωκεν αὐτὸν τοῖς βασανισταῖς ἕως οὗ ἀποδῷ πᾶν τὸ ὀφειλόμενον. 35 Οὕτως καὶ ὁ πατήρ μου ὁ οὐράνιος ποιήσει ὑμῖν ἐὰν μὴ ἀφῆτε ἕκαστος τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ ἀπὸ τῶν καρδιῶν ὑμῶν.

30. *om.* ου *p.* εως (TH) plutôt que *add.* (SV).
34. *om.* αυτω *p.*οφειλομενον (H) plutôt que *add.* (TSV).

---

30) Toujours de son autorité privée, le créancier jette le débiteur en prison, ce qui peut s'entendre d'une prison particulière. Dans l'inscription citée plus haut (*Or. gr.* 669), on voit des magistrats jeter leurs débiteurs εἴς τε τὸ πρακτόρειόν τινας παρέδοσαν καὶ εἰς ἄλλας φυλακάς, prisons particulières qui d'ailleurs furent interdites. Tout cela ne se conçoit pas entre esclaves ou même entre serviteurs d'un même maître, mais rentre dans les vraisemblances si le créancier est dans le cas de ces fonctionnaires égyptiens que blâmait le préfet d'Égypte Tib. Jul. Alexander. Il en était de ce débiteur comme des autres; la prison paraît un mauvais moyen pour le mettre en état de payer ses dettes. Mais on pouvait l'obliger à travailler, comme faisaient les anciens Romains; ou il se décidera à faire vendre des biens cachés pour payer, ou ses amis paieront pour lui.

31) Les autres σύνδουλοι doivent aussi être des courtisans-fonctionnaires. Le syriaque a très probablement retrouvé la forme araméenne primitive, כנתא, cf. Esdr. IV, 7 כנותו « ses concitoyens », ici « ses compagnons ». Les esclaves très nombreux d'un riche, venant de diverses contrées et animés de sentiments... serviles, habitués à l'infortune, n'auraient sans doute pas éprouvé un chagrin aussi vif. — διασαφέω, XIII, 36 († N. T.).

32) ὀφειλή, hellénistique tardif (pour ὀφείλημα), étranger aux LXX, mais constaté dans les papyrus. — παρεκάλεσας, l'aoriste, parce qu'il a suffi d'une prière (*Deb.* § 328).

33) Ce raisonnement si pressant n'admet ni réplique, ni glose. Qu'il y ait été ou non tenu en justice, le serviteur *devait* avoir pitié à son tour.

34) Le sort du misérable paraît être tout à fait celui du plaignant du papyrus *Lips. Inv.* 244, 6 d'ailleurs tardif (462 A. D.) : καὶ παρε[κ]λήθην καὶ ἐκλείσθην εἰς [τ]ὴν δη[μο]σ[ίαν] ε[ἶ]ρκτ[ὴ]ν τῶν χρεῶν ἕνεκα καὶ πολλα [...]ον, ὅπερ ἀπηγορευμένον τοῖς νόμοις, ἐβασανίσθην (*MM*). Il n'a pas été mis à la torture une seule fois; de temps en temps on le maltraitait pour l'obliger à révéler quelques ressources secrètes. Ce qui était interdit au Ve siècle ap. J.-C. était censé permis dans une

te payerai. » 30Mais il ne voulait pas, et il alla le jeter dans une prison jusqu'à ce qu'il payât ce qu'il devait. 31 Voyant donc ce qui se passait, ses compagnons de service furent extrêmement attristés, et vinrent exposer à leur maître tout ce qui s'était passé. 32Alors son maître, l'ayant fait appeler, lui dit : « Mauvais serviteur! je t'ai remis toute cette dette, parce que tu m'as supplié; 33n'aurais-tu pas dû avoir pitié de ton compagnon, comme j'ai bien eu, moi, pitié de toi? » 34Et son maître, irrité, le livra aux tortionnaires, jusqu'à ce qu'il eût rendu tout ce qu'il devait. 35C'est ainsi que mon Père céleste vous traitera, si chacun de vous ne pardonne à son frère du fond du cœur. »

monarchie orientale au Ier siècle. Le cas de ce débiteur cruel n'est pas un cas ordinaire. Sa dureté lui a valu un traitement de rigueur.

Les βασανισταί († Bible) ne sont pas les geôliers ordinaires, mais des bourreaux qui infligeaient la torture. — ἕως οὗ ἀπ., c'est-à-dire toujours, car il n'y a aucune chance pour le débiteur de pouvoir jamais payer.

35) « Mon » Père, dans l'exercice de sa justice. — ἀπὸ τῶν καρδιῶν, par un sentiment du cœur, car cela seul compte. *Et quia potest unusquisque dicere : nihil habeo contra eum, ipse novit : habet Deum iudicem, non mihi curae est, quid velit agere, ego ignovi ei; confirmat sententiam suam, et omnem simulationem fictae pacis evertit...* (*Jér.*) *Formidolosa sententia,* dit Jérôme, mais plus redoutable à ceux qui se croient justes qu'à ceux qui sentent le besoin du pardon.

On a comparé (Fiebig, *Die Gleichnisreden...* p. 60; cf. Ziegler, *Die Königsgleichnisse des Midrasch,* p. 30) cette parabole à une parabole de Rabbi José, vers 90 à 130 ap. J.-C. *b. Roch. ha-chana* 17b : « La prosélyte Valeria demandait à Rabban Gamliel : il est écrit dans votre Loi (Dt. x, 17) : « qui ne lève pas la face », et il est écrit (Num. vi, 26) : « que Iahvé lève sa face sur toi. » Alors Rabbi José le prêtre s'approcha d'elle. Il lui dit : Je veux te proposer une parabole. A quoi ressemble la chose? A un homme qui emprunte une mine à son prochain et qui stipule avec lui un temps fixé en présence du roi. Et il lui jura par la vie du roi. Le temps vint et il ne le paya pas. Alors il alla pour persuader le roi. Et il (le roi) lui dit : Que mon offense te soit pardonnée. Va et persuade ton prochain. Il en est de même ici : ici (c'est-à-dire dans le second passage) il s'agit des transgressions entre Dieu et l'homme; ici (dans le premier passage) il s'agit des transgressions entre un homme et son prochain. »

Ainsi la parabole a pour but de résoudre une contradiction, d'ailleurs parfaitement imaginaire, entre deux textes que leur contexte justifiait assez. Le sens paraît être que si la faute est commise au détriment du prochain, Dieu qui n'est touché qu'indirectement pardonne à l'homme qui obtiendra le désistement de son prochain. Il ne tient pas compte de son injure particulière. Il pardonnera donc, non pas précisément à celui qui aura pardonné, mais à celui

qui aura obtenu son pardon. Sans parler de l'application parfaitement incohérente de la parabole aux textes, de son obscurité, elle prête à Dieu une sorte d'indifférence : arrangez-vous entre vous, je suis content. Rien des deux dettes, de leur disproportion, de la miséricorde de Dieu, de l'attitude odieuse de celui qui a été pardonné. D'un côté une argutie exégétique mal venue, de l'autre une vérité morale très haute rendue sensible. Si Jésus avait pu — en dépit de la chronologie — connaître la parabole de José, la transformation ne lui ferait pas moins d'honneur que l'invention. Mais l'indépendance de José n'est guère moins certaine : chacun se meut dans sa sphère.

CHAPITRE XIX

[1]Καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς τοὺς λόγους τούτους, μετῆρεν ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας καὶ ἦλθεν εἰς τὰ ὅρια τῆς Ἰουδαίας πέραν τοῦ Ἰορδάνου. [2]καὶ ἠκολούθησαν αὐτῷ ὄχλοι πολλοί, καὶ ἐθεράπευσεν αὐτοὺς ἐκεῖ.

[1]Et lorsque Jésus eut achevé ces discours, il s'éloigna de la Galilée et vint dans les régions de la Judée au delà du Jourdain. [2]Et des foules nombreuses le suivirent, et il les guérit en cet endroit.

1-2. En Judée au delà du Jourdain (Mc. x, 1 ; cf. Lc. ix, 51).

Lc. d'une part, Mc. et Mt. de l'autre, n'ont en commun que le départ de Jésus dans une direction qui le mènera à Jérusalem. Mais tandis que Lc. commence ainsi une longue section, Mc. et Mt. n'ont que quelques épisodes qui précèdent l'entrée à Jéricho. Dans Mt. Jésus se trouve à la fois en Judée et au delà du Jourdain, c'est-à-dire dans la plaine située entre le Jourdain et les montagnes de l'est, région assez florissante et qui ressortissait plus à la Judée que les plateaux qui la dominaient. Jésus avait chance d'y rencontrer des Pharisiens. Si elle appartenait à Antipas, du moins était-elle moins surveillée par lui que la Galilée, que d'ailleurs Jésus n'a pas évitée absolument. Le dernier point noté dans Mt. (xvii, 24) est Capharnaüm. Parti de là, Jésus a pu longer le lac et passer le Jourdain sur un pont, immédiatement au sud du lac ou plus bas. C'est en somme le même itinéraire que dans Mc. Celui-ci nommant la Judée *et* l'au delà du Jourdain a peut-être eu en vue le passage à la hauteur de Phasaëlis ou d'Archélaïs, qui étaient déjà dans la Judée proprement dite (Jos. *Ant.* XVIII, ii, 2). Son récit serait ainsi plus circonstancié. Tandis qu'il parle d'enseignement, Mt. parle de guérisons. Les termes ne sont pas assez semblables pour qu'on doive conclure à une dépendance littéraire.

1) Sur cette terminaison des grands discours dans Mt., cf. vii, 28. Dans xiii, 53, il y a aussi μετῆρεν. Mt. rédige à sa manière. Le point de départ (en plus de Mc.) est la Galilée. Les ὅρια sont, comme d'ordinaire, les domaines plutôt que les limites. Quoi qu'il en soit de l'itinéraire de Mc., le théâtre de ce qui va suivre est le même, l'au delà du Jourdain.

2) Comme dans xii, 15, Mt. ne prend pas la peine de dire que les guérisons doivent s'entendre des malades. Les foules ne convergent pas vers Jésus (Mc.), mais le suivent (iv, 25 ; viii, 1 ; cf. xii, 15). Style plus schématique assurément, mais qui s'explique par la manière de Mt. Chacun des deux a rendu à sa façon le même fait.

3 Καὶ προσῆλθον αὐτῷ Φαρισαῖοι πειράζοντες αὐτὸν καὶ λέγοντες Εἰ ἔξεστιν ἀπολῦσαι τὴν γυναῖκα αὐτοῦ κατὰ πᾶσαν αἰτίαν; 4 ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν Οὐκ ἀνέγνωτε ὅτι ὁ ποιήσας ἀπ' ἀρχῆς ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς; 5 καὶ εἶπεν Ἕνεκα τούτου καταλείψει ἄνθρωπος τὸν πατέρα καὶ τὴν μητέρα καὶ κολληθήσεται τῇ γυναικὶ αὐτοῦ, καὶ ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν. 6 ὥστε οὐκέτι εἰσὶν δύο ἀλλὰ σὰρξ μία· ὃ οὖν ὁ θεὸς συνέζευξεν ἄνθρωπος μὴ χωριζέτω.

4. ποιησας (TV) et non κτισας (HS).

3-12. Question sur la répudiation (Mc. x, 2-12).

Les critiques indépendants (encore et très nettement *Klost. McNeile*) voient dans le texte de Mt. un remaniement de celui de Mc. Il nous semble au contraire assez clair que Mt. est primitif. On concède que dans son texte la question est posée sur le terrain du judaïsme, tandis que dans Mc. il s'agit simplement du droit humain, où la condition de la femme est plus envisagée. Dans ces termes la question devrait être tranchée en faveur de l'antériorité de Mt. Comment aurait-il eu l'art de transformer le récit de Mc. pour retrouver un coloris plus judaïque, qui fut sûrement celui de l'évangile primitif? Nous discuterons en détail les arguments de la critique sur ce point, renvoyant au *Comm. de Mc.* et à Mt. v, 31. 32. pour le fond des choses.

3) La principale divergence entre Mc. et Mt. est dans la question posée. Dans Mc. elle est absolue : « est-il permis à un homme de répudier sa femme? » Mt. ajoute : « pour une cause quelconque. » On objecte : les Pharisiens n'auraient pas demandé à Jésus son avis sur une question disputée entre Hillel et Chammaï; car il eût pu prendre parti sans se compromettre. — Sans doute, mais ils espéraient qu'il dirait quelque chose de plus; le véritable juge d'instruction pose d'abord des questions inoffensives. Le πειράζω de Mc. peut signifier un hardi coup de sonde, comme si les Pharisiens invitaient Jésus à se mettre en contravention ouverte avec la Loi. Mc. a choisi ce mode, parce que seule la solution lui importe, et que la question ainsi posée y conduisait plus directement. Dans Mt. πειράζω indique l'embûche dissimulée. — Le droit de répudiation du mari n'était pas douteux; Josèphe (*Ant.* IV, VIII, 23) : γυναικὸς δὲ τῆς συνοικούσης βουλόμενος διαζευχθῆναι καθ' ἁσδηποτοῦν αἰτίας, et Philon (*de spec. leg.* II, 5) : ἐὰν δέ, φησίν, ἀνδρὸς ἀπαλλαγεῖσα γυνὴ καθ' ἣν ἂν τύχῃ πρόφασιν. Tel Josèphe qui répudia sa femme, mère de trois enfants, parce que ses mœurs ne lui plaisaient pas (*Vita*, 76), ce qui est peut-être un euphémisme, mais enfin le mari était le seul juge. Cependant il devait se former la conscience d'après le texte de la Loi. Parmi les rabbins on discutait, selon leur coutume, sur des cas particuliers; l'avis de R. Aqiba (*Guittin*, IX, 10) qu'il suffisait de préférer une personne plus jolie était considéré comme excessif par plusieurs maîtres. Cet avis en effet supposait que l'arbitraire du mari était la seule règle.

[3]Et des Pharisiens s'approchèrent de lui pour *le* mettre à l'épreuve, et dirent : « S'il est permis de répudier sa femme pour n'importe quelle raison ? » [4]Il répondit en disant : « N'avez-vous pas lu que celui qui a [tout] fait dès le commencement les a faits mâle et femelle? [5]Et il a dit : A cause de cela, l'homme quittera son père et sa mère et s'attachera à sa femme, et les deux seront une seule chair. [6]De sorte qu'ils ne sont plus deux, mais une seule chair ; qu'un homme

D'ailleurs κατὰ πᾶσαν αἰτίαν au sens de « pour un motif quelconque, *ad libitum* » est bien araméen (*vg. quacumque ex causa*).

4-8) Dans Mc. Jésus interroge, on lui cite Moïse dans le Dt., il réplique par la Genèse. Et il n'y a rien à objecter contre cet ordre du chef des vraisemblances. Mais l'ordre de Mt. est peut-être plus didactique : Jésus donne sa réponse fondamentale d'après l'autorité du Créateur. On lui objecte Moïse dans le Dt.; il réplique en maintenant la législation primitive. Klost. voit un argument certain de la dépendance de Mt. parce que au v. 8 ἀπ' ἀρχῆς κ. τ. λ. fait l'effet d'une répétition. Or le plus souvent il reconnaît la dépendance de Mt. à ce qu'il a corrigé de semblables négligences de Mc. Dire que Mt. a restitué l'ordre des livres sacrés, Genèse, puis Dt. (*Wernle, Klost.*), c'est trop savant. L'ordre de Mt. a assurément plus de méthode, ce qui n'est peut-être pas une preuve d'originalité. Cependant on se demande pourquoi dans Mc. Jésus interroge sur ce que Moïse a commandé, puisqu'en somme il n'avait pas commandé la répudiation, et que, d'autre part, il l'avait sûrement permise. Tandis que dans la bouche des adversaires (Mt.), le renvoi à Moïse est le piège déclanché au moment voulu, mais qui prépare le triomphe de Jésus.

4) Jésus dédaigne d'entrer dans la casuistique du temps. La répudiation est contraire à l'intention de Dieu quand il créa l'homme et la femme. Les Pharisiens sont renvoyés à l'Écriture, οὐκ ἀνέγνωτε ; c'est un renvoi à Gen. 1, 27. — Il faut convenir que ὁ κτίσας ἀπ' ἀρχῆς (se rapportant à ἐποίησεν) a l'air d'une correction heureuse de ἀπὸ δὲ ἀρχῆς κτίσεως (Mc., sans sujet exprimé), mais n'est-ce pas le fait de certains mss? κτίσας (H S) B 33 *sah. boh.* Θ, 22, 124, 604 *e* (*qui constituit*), Orig. Ps.-Clém. Méth. Tit. Ath., mais ποιήσας (T *Hetz. Vog.*) tous les autres. — κτίσας a quelque chose de noble qui n'aurait pas été corrigé pour le vague et redondant ποιήσας. Ou bien κτίσας avait-il pour but de conserver quelque chose du sens propre de ברא?

5) Le sujet de εἶπεν est Dieu, dont l'autorité tranche la question. — καὶ κολληθήσεται τῇ γυναικὶ αὐτοῦ (en plus dans Mt.) a été ajouté soit par le Christ, soit par Ma. ou Mt. d'après Gen. 11, 24. En faveur d'un premier jet on notera l'absence de αὐτοῦ après πατέρα (Sept. et Mc.) et μητέρα (Sept.), réservé pour figurer après γυναικά (Sept.). Les LXX avaient probablement προσκολληθήσεταί (tous les mss.), et Mt. les aurait suivis s'il avait fait l'addition à Ma.

6) Comme Mc. sauf la petite inversion σὰρξ μία (Mc. μ. σ.). Paroles qui tranchent la question, et qui ont dû être retenues, comme aujourd'hui elles sont citées même par des laïcs.

7 λέγουσιν αὐτῷ Τί οὖν Μωυσῆς ἐνετείλατο δοῦναι βιβλίον ἀποστασίου καὶ ἀπολῦσαι; 8 λέγει αὐτοῖς ὅτι Μωυσῆς πρὸς τὴν σκληροκαρδίαν ὑμῶν ἐπέτρεψεν ὑμῖν ἀπολῦσαι τὰς γυναῖκας ὑμῶν, ἀπ' ἀρχῆς δὲ οὐ γέγονεν οὕτως. 9 λέγω δὲ ὑμῖν ὅτι ὃς ἂν ἀπολύσῃ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ μὴ ἐπὶ πορνείᾳ καὶ

7. *om.* αυτην *p*. απολυσαι (TH) plutôt que *add.* (SV).
9. *om.* και ο απολελυμενην γαμων μοιχαται *in fine* (TH) plutôt que *add.* (SV).

---

7) L'objection n'est point mal posée. Moïse n'avait pas ordonné la répudiation; mais, en cas de répudiation, il avait bien ordonné un acte écrit, remis en mains propres, pour éviter les actes irréfléchis (Dt. XXIV, 1). Si la répudiation eût été interdite par Dieu, cette précaution n'avait plus de raison d'être. On comprend que dans Mc. les adversaires se soient contentés de ἐπέτρεψεν qui suffisait à leur argumentation; Mt. leur assigne une formule trop absolue qui prête le flanc à la réplique. Si Mt. avait suivi Mc., il n'eût pas mis δοῦναι au lieu de γράψαι qui était aussi le terme de la Loi.

8) Il y avait en effet un commandement de Moïse (Mc.), mais sur le point principal il n'y avait qu'une permission : Moïse avait usé de condescendance envers les Israélites, mais sans abroger le fait primitif, qui est un fait divin. L'argument du début revient donc, mais pour clore la discussion; répétition qui est bien dans les usages de ces sortes de conversations, et qui est un exemple d'*inclusio* sémitique.

9) D'après Mc., Jésus a donné en particulier à ses disciples une leçon complémentaire. D'après Mt. il parle encore aux pharisiens. Ce point est à noter. Aux disciples Jésus voulut dire toute sa pensée sur l'institution du mariage. Parlant aux Pharisiens, il a pu se contenter de rester dans les termes qu'ils avaient choisis. Néanmoins, ce verset a servi de point d'appui à ceux qui admettaient le divorce pour cause d'adultère, pouvant légalement être suivi d'un second mariage. L'Église a défini (*Trid. Sess.* XXIV, *Can.* 7) qu'elle n'errait pas en enseignant, d'après la doctrine évangélique et apostolique, que l'adultère ne peut dissoudre le lien du mariage, mais elle n'a pas fixé le sens précis de chaque texte. Mt. diffère de Mc. par une réserve sur le cas d'adultère.

On a soutenu que le texte authentique de Mt. ne la contenait pas, parce que cette réserve est exprimée de deux manières : a) παρεκτος λογου πορνειας B 33 *sah. boh.* D. quelques minusc. *e c ff syr. cur.* Orig. Eus. Bas., et b) μη επι πορνεια (T H S Hetz. Vog.), d'après les autres. Mais la première leçon paraît clairement avoir été empruntée à Mt. v, 32, et la pure omission ne peut s'appuyer que sur un min., plus Athénagore, Tert. qui n'ont pas cité textuellement. Le texte μὴ ἐπὶ πορνείᾳ est donc celui de Mt. que nous ne voudrions pas récuser pour nous débarrasser d'une difficulté. Pour la même suspicion de conformité avec Mt. v, 32, nous ne lisons pas à la fin καὶ ὁ ἀπολελυμένην γαμῶν μοιχᾶται (S Vog. Hetz.). Il faut, ou bien admettre avec B que Mt. s'est reproduit lui-même : παρεκτὸς λόγου πορνείας, ποιεῖ αὐτὴν μοιχευθῆναι, καὶ ὁ ἀπολελυμένην γαμήσας μοιχᾶται, ou bien accepter le texte le plus distant de Mt. v, 32 et d'ailleurs bien appuyé

ne sépare donc pas ce que Dieu a uni. » 7Ils lui disent : « Pourquoi donc Moïse a-t-il prescrit de donner le billet de divorce et de répudier ? » 8Il leur dit : « C'est à cause de votre dureté de cœur que Moïse vous a permis de répudier vos femmes; mais au commencement il n'en fut pas ainsi. 9 Or je vous dis que celui qui répudie sa femme, si ce n'est pour mauvaise conduite, et qui en

μὴ ἐπὶ πορνείᾳ καὶ γαμήσῃ ἄλλην μοιχᾶται (HT) ; *om. additamentum* ℵDL etc. *anc. latt. syrcur. sah. boh.*

Cela acquis, si on interprétait le verset selon les apparences de la dialectique et spécialement des propositions contradictoires, on pourrait en conclure avec Cajetan que, en cas d'adultère de la femme, le mari pourra la renvoyer, et que s'il en épouse une autre, il n'est pas adultère. Mais alors la proposition ainsi conclue de l'exception serait contraire à l'affirmation du Christ sur l'indissolubilité du mariage; aussi l'Église n'a pas consenti à y voir ce sens. De nombreux critiques plus ou moins indépendants (*Holtz. Allen, Klost. McNeile, Loisy,* très nettement) reconnaissent que Jésus n'a pu se contredire de la sorte, mais ils prétendent (sauf *McNeile*) que Mt. a introduit cette exception dans l'intérêt de ses lecteurs judéo-chrétiens. Or, outre qu'il est invraisemblable qu'un tel disciple ait pris une telle liberté avec son maître, il n'est pas admissible d'attribuer cette contradiction à Mt. dans le moment où il vient de nous faire connaître la pensée de Jésus. Avant de supposer une contradiction qui reviendrait à prôner la doctrine de Chammaï après avoir aboli au nom de Dieu une licence accordée par Moïse, il faut voir si la rédaction de Mt. ne s'expliquerait pas par une simple maladresse de style. Si l'on tient compte de ce passage et de v, 32, il faut reconnaître que, d'après la tradition, Jésus avait autorisé la séparation en cas d'adultère, ne voulant point obliger le mari trompé à vivre avec une femme coupable. Cette situation ne posait pas nécessairement ni même ordinairement le cas d'un second mariage du vivant de la femme adultère car celle-ci était normalement punie de mort (Lev. XVIII, 20 ; XX, 10; Dt. XXII, 20).

Si Jésus, d'après Mt., permet la répudiation, terme légal, en cas d'adultère, c'est que les Pharisiens lui avaient demandé si elle était licite dans tous les cas. Il a commencé par établir sa doctrine sur le mariage indissoluble, mais à la fin il a voulu cependant résoudre la première question posée. Les deux solutions sont juxtaposées. La seconde est parfaitement exacte à la lettre; mais elle ne doit pas être prise comme une restriction de la première.

Mt. se serait exprimé plus clairement en disant comme Mc. : « celui qui répudie sa femme et en épouse une autre commet l'adultère », et en ajoutant : « en cas d'adultère il peut la renvoyer », ce qui ne poserait pas l'hypothèse d'un second mariage pour ce cas. Mais la première décision était déjà établie d'après Moïse; il ne restait qu'à énoncer la seconde, ce que Mt. a fait en mettant comme entre parenthèses : « si ce n'est pour adultère » après le mot « répudie ». Donc quant au renvoi, il faut distinguer; mais cela ne change rien à ce qui a été dit de l'indissolubilité du mariage. Ce n'est pas que le texte lui-même distingue la séparation *a toro,* et la répudiation totale, car il ne dépasse

γαμήσῃ ἄλλην μοιχᾶται. 10 λέγουσιν αὐτῷ οἱ μαθηταί Εἰ οὕτως ἐστὶν ἡ αἰτία τοῦ ἀνθρώπου μετὰ τῆς γυναικός, οὐ συμφέρει γαμῆσαι. 11 ὁ δὲ εἶπεν αὐτοῖς Οὐ πάντες χωροῦσι τὸν λόγον τοῦτον, ἀλλ' οἷς δέδοται. 12 εἰσὶν γὰρ εὐνοῦχοι οἵτινες ἐκ κοιλίας μητρὸς ἐγεννήθησαν οὕτως, καὶ εἰσὶν εὐνοῦχοι

11. τουτον *p.* λογον (STV) plutôt que *om.* (H).

---

pas l'horizon légal sur ce point. Mais en fait, le jour où la survivance de la coupable devint le fait normal, ce fut bien la solution de la séparation de corps qui cadra le mieux avec les paroles de l'Évangile. On épargne ainsi à Mt. le reproche injuste de contradiction. Quant à l'*inconcinnitas* du style, ce n'est point le seul cas. Il est piquant de constater que Holtz. interprète le texte tel que nous le lisons et comme les catholiques : « quelque chose comme la séparation *quoad torum et mensam* serait autorisé, mais le divorce complet avec le droit de se remarier interdit ». C'est la doctrine d'Hermas, *Mand.* IV, 6 : τί οὖν... ποιήσῃ ὁ ἀνήρ, ἐὰν ἐπιμείνῃ τῷ πάθει τούτῳ ἡ γυνή (si elle refuse de renoncer à l'adultère); ἀπολυσάτω... αὐτήν, καὶ ὁ ἀνὴρ ἐφ' ἑαυτῷ μενέτω· ἐὰν δὲ ἀπολύσας τὴν γυναῖκα ἑτέραν γαμήσῃ, καὶ αὐτὸς μοιχᾶται. C'est aussi la doctrine de Tertullien : le Christ a permis le divorce en cas d'adultère, mais il n'est jamais permis s'il est posé en vue d'un second mariage : *dico enim illum condicionaliter nunc fecisse divortii prohibitionem, si ideo quis dimittat uxorem, ut aliam ducat* (c. Marc. IV, 34). Lorsqu'il cite Matthieu : *qui dimiserit, ... inquit, uxorem suam praeter causam adulterii, facit eam adulterari*, c'est plutôt Mt. XIX, 9 selon B, que Mt. V, 32, puisqu'il y voit une confirmation du Deutéronome.

10-12. La continence en vue du règne de Dieu.

Propre à Mt. C'est un entretien de Jésus avec ses disciples, suivant de près la discussion avec les Pharisiens, dont Jésus s'était servi pour poser des principes à la fois primordiaux et nouveaux. Mt. est d'accord avec Mc. sur le fait d'un aparté, mais il l'a exposé en détail et dans des termes assurément authentiques, garantis, peut-on dire, par leur aspect paradoxal.

10) αἰτία ne peut signifier par allusion au v. 3 la seule cause de divorce permise. Les Apôtres ne pouvaient déclarer que la doctrine de Chammaï, doctrine officielle du judaïsme postérieur, rendait le mariage impossible. Il faut donc qu'ils aient eu conscience que le Christ venait de poser une loi beaucoup plus sévère; le mariage est indissoluble, et si le mari a le droit de répudier sa femme pour cause d'adultère, il ne peut plus en prendre une autre. Que les Apôtres aient trouvé cette loi austère, on ne peut s'en étonner quand on assiste aux protestations qu'elle soulève encore et qui ont abouti dans tant de législations modernes à l'abandon néfaste de la loi chrétienne. Il faut donc entendre αἰτία dans le sens latin de *causa :* « si c'est ainsi qu'il faut entendre la situation de l'homme envers sa femme... » cf. *Pap. Par.* **49**, 27 (164-58 av. J.-C.) : εἴπερ οὖν ἐστὶν αὕτη ἡ αἰτία (*MM*). L'expression respire la mauvaise humeur de l'homme, habitué à traiter la femme à sa guise. Aujourd'hui on dirait : si telle est la situation des époux.

épouse une autre commet un adultère. » [10]Les disciples lui disent : « Si telle est la condition de l'homme avec sa femme, mieux vaut ne pas se marier. » [11] Il leur dit : « Tous ne comprennent pas cette parole, mais [seulement] ceux auxquels cela a été donné. [12] Car il y a des eunuques qui sont nés tels dès le sein de leur mère, et il y a des eunuques qui ont été rendus tels par les hommes, et il y a des

11) Il serait vrai de dire que cette indissolubilité n'est comprise que de ceux auxquels Dieu en fait la grâce par la profession du catholicisme, puisqu'il est le seul à la maintenir. Comme le v. 12 est lié par un γάρ, le sens serait : on comprend aisément cette doctrine sur le mariage si on comprend bien la continence. Mais il semble plutôt que Jésus, sans approuver la boutade des disciples, en prend occasion pour un nouvel enseignement. Il a regardé le mariage comme une institution divine ; et il ne retranchera rien de cette approbation. Mais ce n'est pas à dire qu'il soit obligatoire, et quand on dit : il n'est pas opportun de se marier, cela peut s'entendre, pourvu qu'on se décide pour le bon motif. — χωρέω, « contenir » et par conséquent « comprendre ». — τὸν λόγον ne peut être précisément ni la parole qui va être prononcée, ni celle qu'ont dite les disciples. C'est plutôt une variante de αἰτία : cette affaire, ce point. Et comme le v. 12 parle même de l'exécution, il est probable que χωρέω doit s'entendre non seulement de l'intelligence spéculative, mais de l'intelligence pratique sur la résolution à prendre. Cette intelligence est donnée spécialement par Dieu. — ἀλλά est parfaitement grec dans ce sens ; cf. *Comm. Mc.* p. XCIII.

12) Origène a bien posé le problème : ou bien les trois castrations sont réelles, ou bien elles sont symboliques, ou bien les deux premières sont réelles et la troisième symbolique. Quoiqu'Eusèbe ait raconté (*H. E.* VI, VIII, 1 s.) qu'Origène avait entendu le troisième cas à la lettre, l'ayant réalisé sur sa personne, il a combattu cette erreur avec d'autant plus d'énergie qu'elle n'était pas sans séduction sur la jeunesse trop fervente de son temps. Il a même tout entendu au sens symbolique (vers lequel incline *Kn.*). Mais le premier cas étant celui d'une impuissance naturelle, l'allégorie en est exclue ; le sens littéral est le seul qu'on en puisse donner. Le second cas est entendu par Origène des doctrines des philosophes ou des hérétiques qui conseillent la continence pour mieux vaquer aux choses de l'esprit, mais il est bien plus naturel d'y voir une allusion à la coutume si répandue alors : *Alii quos vel captivitas facit, vel deliciae matronales* (Jér.). Il n'est pas du tout nécessaire comme a pensé Origène, que les trois cas ressortissent au même ordre. Le mystère de cet enseignement, souligné deux fois par le mot χωρέω, consiste précisément dans le passage du sens littéral des deux premiers cas à un sens métaphorique. — D'ailleurs les anciens ont compris presque unanimement (cf. dans *Neutestamentliche Studien für G. Heinrici*, p. 235 ss., BAUER, *Matth.* 19, 12 *und die alten Christen*) que Jésus parlait ici de la continence absolue et perpétuelle. Le mot d'eunuques indique en effet une situation qui ne peut plus être changée, un propos perpétuel. Ce propos a en vue le royaume des cieux, soit pour y entrer plus aisément, soit pour travailler au règne de Dieu (cf. I Cor. VII). Comme Jésus emploie l'aoriste,

οἵτινες εὐνουχίσθησαν ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων, καὶ εἰσὶν εὐνοῦχοι οἵτινες εὐνούχισαν ἑαυτοὺς διὰ τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν. ὁ δυνάμενος χωρεῖν χωρείτω.

13 Τότε προσηνέχθησαν αὐτῷ παιδία, ἵνα τὰς χεῖρας ἐπιθῇ αὐτοῖς καὶ προσεύξηται· οἱ δὲ μαθηταὶ ἐπετίμησαν αὐτοῖς. 14 ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν Ἄφετε τὰ παιδία καὶ μὴ κωλύετε αὐτὰ ἐλθεῖν πρός με, τῶν γὰρ τοιούτων ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν. 15 καὶ ἐπιθεὶς τὰς χεῖρας αὐτοῖς ἐπορεύθη ἐκεῖθεν.

16 Καὶ ἰδοὺ εἷς προσελθὼν αὐτῷ εἶπεν Διδάσκαλε, τί ἀγαθὸν ποιήσω ἵνα

il fait allusion à ce qui est déjà réalisé. Il va sans dire que lui-même vivait dans la pureté la plus divine; peut-être fait-il allusion à Jean-Baptiste, ou à quelqu'un de ses disciples, comme Jean. — Les derniers mots ne sont pas une pure répétition du v. 11, surtout si on les entend comme une exhortation, non sans tenir compte de la prudence : *ut unusquisque consideret vires suas, utrum possit virginalia et pudicitiae implere praecepta... Quasi hortantis vox Domini est et milites suos ad pudicitiae praemium concitantis... qui potest pugnare, pugnet, superet et triumphet* (*Jér.*).

La distinction des deux premières sortes d'eunuques est sûrement d'après les idées et en partie d'après les termes employés par les Juifs. Dans *Yebam.* VIII, 4, l'eunuque devenu tel par une opération est סְרִיס אָדָם, eunuque par le fait de l'homme; et l'impuissant de naissance est סְרִיס חַמָּה, comme l'entendaient les Rabbins, du fait du soleil. On voit ici combien Mt. suit de près les formes sémitiques. Est-il raisonnable de supposer que cet ennemi des Pharisiens ait donné de parti pris ce coloris à son œuvre? D'autre part ce passage, — non seulement parce qu'il est absent de Lc., mais surtout parce qu'il se lie immédiatement à un épisode de la vie de Jésus, — ne peut être regardé comme appartenant à un prétendu recueil composé uniquement de discours.

13-15. JÉSUS IMPOSE LES MAINS A DES ENFANTS (Mc. X, 13-16; Lc. XVIII, 15-17).

L'ensemble est comme dans Mc. et Lc., sauf l'omission du verset sur la manière de recevoir le règne de Dieu, qui a déjà son équivalent dans XVIII, 3. Mais Mt. est plus loin de Mc. que Lc. dans la manière d'introduire les faits. Il est, à son ordinaire, moins varié et plus schématique. Ce morceau faisait déjà partie de Ma. comme le prouve surtout l'*inclusio* 13 et 15.

13) Dans Mc. (suivi par Lc.) on veut faire toucher les enfants, espérant un bienfait de ce contact, par une application à Jésus d'un concept peut-être un peu superstitieux. Mais l'intention était bonne, et Jésus rectifie l'idée en bénissant et en imposant les mains. Mt. toujours très régulier, a rédigé l'introduction historique en harmonie avec le résultat. Ceux qui apportent les enfants ont l'intention que Jésus leur impose les mains et qu'il prie. La prière expliquait le sens du rite : la bénédiction de Dieu invoquée par toute prière, et même son Esprit devaient descendre sur la tête des enfants (Dt. XXXIV, 9). Mais si l'idée est plus correcte que dans Mc., elle suppose en somme moins de foi dans la puissance qui émanait de la personne de Jésus.

14) Comme Mc., si ce n'est que ni Mt. ni Lc. ne parlent de l'indignation du Maître, assez naturelle, après ce qu'il avait dit des enfants, symboles des petits

eunuques qui se sont eux-mêmes rendus tels à cause du royaume des cieux. Que celui qui peut comprendre, comprenne.»

13 Alors on lui amena des enfants, afin qu'il leur imposât les mains et qu'il priât [pour eux]. Or les disciples les gourmandèrent. 14 Mais Jésus dit : « Laissez les enfants, et ne les empêchez pas de venir à moi, car le royaume des cieux est à ceux qui leur ressemblent. » 15 Et leur ayant imposé les mains, il partit de là.

16 Et voici que quelqu'un, s'étant approché de lui, dit : « Maître,

(XVIII, 3 ss.). Ce n'est pas pour épargner les Apôtres, dont l'attitude ne sera pas jugée moins sévèrement par le lecteur, puisque les faits sont les mêmes, mais parce que ces deux évangélistes sont très réservés sur les expressions sensibles des sentiments du Sauveur. — Naturellement le royaume *des cieux*, et non *de Dieu*. — ἐλθεῖν, venir *cette fois*, ἔρχεσθαι (Mc. Lc.) *ordinairement*.

15) *Inclusio* : Jésus fait ce qu'on lui avait demandé au début : la prière est sans doute supposée. Dans Mc. Jésus embrasse les enfants et les bénit avant d'imposer les mains. — Le départ de là, style de Mt. (11 fois), n'est pas dans Mc.

16-22. Le jeune homme riche (Mc. X, 17-22; Lc. XVIII, 18-23).

La ressemblance entre Mc. et Lc. rend plus sensibles les divergences de Mt. qui a suivi une voie différente. Nous verrons qu'il est difficile d'attribuer ces variations au désir d'améliorer Mc.; Mt. est donc indépendant.

16) Celui qui se présente ne montre pas autant d'empressement que dans Mc.; ces traits pittoresques ne sont pas dans les habitudes de Mt., mais rien n'autorise à dire que Mt. a changé le caractère du personnage (contre *Klost.*). Plusieurs Pères ont jugé très sévèrement ce jeune homme, comme s'il avait voulu tenter le Sauveur, ou se faire valoir, etc. S'il n'avait pas été sincère, Jésus ne lui aurait pas proposé sérieusement de faire un sacrifice pour devenir parfait. Cette invitation montre d'ailleurs qu'il ne l'était pas, et il a manqué de résolution pour le devenir. Mais ces imperfections sont aussi dans Mc. — εἷς = τις.

16-17) La question et la réponse soulèvent de graves difficultés. Dans Mc. et dans Lc., l'étranger dit : « Bon Maître, que ferai-je pour... et Jésus répond : pourquoi me nommes-tu bon? Personne n'est bon si ce n'est Dieu. » Quelle est la leçon de Mt?

a) Merx (*Die vier kanonischen Evangelien...* II, 1, p. 278 ss.) a soutenu que le texte primitif de Mt. était le même que dans Mc. et Lc. Comme preuve, les textes de Justin, d'Irénée, des Hom. Clém. Mais Justin (Apol. XVI, 7) a d'abord cité d'après Mc. ou Lc. διδάσκαλε ἀγαθέ.... οὐδεὶς ἀγαθὸς εἰ μὴ μόνος ὁ θεός, ajoutant ὁ ποιήσας τὰ πάντα, pour les gentils. Dans le dialogue (CI) : διδάσκαλε ἀγαθέ, ἀπεκρίνατο· τί με λέγεις ἀγαθόν; Εἷς ἐστιν ἀγαθός, ὁ πατήρ μου ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς, terminaison qui est bien dans le style de Mt., et qui est à coup sûr fort ancienne dans son texte, puisque les Marcosiens en argumentaient; Ir. I, 20, 2 : διδάσκαλε ἀγαθέ, τὸν ἀληθῶς ἀγαθὸν Θεὸν ὁμολογηκέναι εἰπόντα· τί με λέγεις ἀγαθόν; εἷς ἐστὶν ἀγαθός, ὁ πατὴρ ἐν τοῖς οὐρανοῖς· οὐρανοὺς δὲ νῦν τοὺς Αἰῶνας εἰρῆσθαι λέγουσι. Dans les Hom. Clém. XVIII, 3 : τί ποιήσας ζωὴν αἰώνιον κληρονομήσω, πρῶτον ἔφη μή με λέγε ἀγαθόν·

σχῶ ζωὴν αἰώνιον; [17] ὁ δὲ εἶπεν αὐτῷ Τί με ἐρωτᾷς περὶ τοῦ ἀγαθοῦ; εἷς ἐστὶν ὁ ἀγαθός· εἰ δὲ θέλεις εἰς τὴν ζωὴν εἰσελθεῖν, τήρησον τὰς ἐντολάς. [18] λέγει αὐτῷ Ποίας; ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν Τό Οὐ φονεύσεις, Οὐ μοιχεύσεις, Οὐ κλέψεις, Οὐ ψευδομαρτυρήσεις, [19] Τίμα τὸν πατέρα καὶ τὴν μητέρα,

17. τηρησον (TSV) **plutôt que** τηρει (H).
18. ειπεν (TSV) **plutôt que** εφη (H).

ὁ γὰρ ἀγαθὸς εἷς ἐστίν, ὁ πατὴρ ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς., de même XVIII, 1; XVII, 4; III, 57. — Il est clair que Justin dans le Dialogue, Irénée et les Clém. ont cité la fin d'après Mt., mais on voit aussi qu'à cette haute époque, loin de trouver la moindre difficulté à la réponse de Jésus, on était bien aise d'en argumenter pour prouver aux hérétiques qu'il avait enseigné le culte du vrai Dieu; la formule complète ὁ πατήρ (μου) ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς servait à ce dessein. Elle est peut-être authentique, quoique nous n'osions l'adopter, à défaut de témoignage dans les mss. Seulement, si ce texte de Mt., surtout à l'état développé, rattachait bien Jésus au Dieu de l'A. T., cette seconde partie de la réponse de Jésus se soudait beaucoup mieux à la première partie dans Mc. et dans Lc. que dans Mt. On comprend très bien que Justin, qui connaissait le texte de Mc., l'ait fusionné avec celui de Mt., et de même Irénée.

Il faut reconnaître que cette fusion a eu le plus grand succès, puisqu'elle a dominé complètement dans le texte reçu. C'est donc une preuve que la question et la réponse n'ont excité aucune susceptibilité. Au lieu de corriger Mc. et Lc. d'après Mt. comme on eût dû le faire si leur texte avait paru contraire à la divinité du Christ, c'est Mt. qui a été envahi par les deux autres.

b) On doit donc regarder comme le texte de Mt. : διδάσκαλε (sans ἀγαθέ) τί ἀγαθόν (et non τί seulement).... τί με ἐρωτᾷς περὶ τοῦ ἀγαθοῦ (et non τί με λέγεις ἀγαθόν); texte qui se recommande de ℵ B D etc. et surtout de sa différence avec les textes de Mc. et de Lc., différence constatée par Origène.

De ce texte les critiques indépendants disent unanimement qu'il est une correction doctrinale de Mc. par Mt., pour éviter que Jésus refuse le titre de bon, ou qu'il ne donne la divinité qu'à Dieu. Mais nous venons de voir que ni avant, ni après l'arianisme, on n'a eu ce scrupule. Si l'on raisonnait des textes primitifs de la tradition comme des mss. de Mt., il faudrait dire que la forme de Mc. et de Lc. est une correction dans le sens de la clarté, pour éviter la difficulté considérable du texte de Mt. Si Mt. avait voulu éviter le texte de Mc., il avait bien d'autres manières que de constituer un texte difficile. Ordinairement ce sont les textes difficiles qui passent pour originaux! A tout le moins, si le texte de Mc. et de Lc. peut être préféré comme plus limpide, si celui de Mt. est une modification des termes dont s'est servi Jésus, il serait contraire aux règles de la critique de voir dans Mt. une modification intentionnelle du texte de Mc.

16) L'étranger a conscience, nous le verrons, d'avoir observé les commandements ordinaires, probablement même les règles pharisaïques de la pureté etc. Mais il sait que Jésus prêche une doctrine très parfaite. Quoi qu'il eût pu tabler

que ferai-je de bon pour avoir la vie éternelle? » [17]Il lui dit : « Pourquoi m'interroges-tu sur ce qui est bon? Un seul est bon! si d'ailleurs tu veux entrer dans la vie, observe les commandements. » [18]Il lui dit : « Lesquels? » Jésus dit : « C'est : Tu ne tueras point; tu ne commettras pas l'adultère; tu ne déroberas point; tu ne rendras point de faux témoignage; [19]honore ton père et ta mère; et :

sur les principes généraux pour avoir confiance, il se demandait si Jésus n'avait rien à lui indiquer qui correspondît aux desseins de Dieu sur lui. Manifestement il a insisté sur le mot « quoi *de bon* » avec un accent personnel, « quelque chose de vraiment bon », qui le classerait aussitôt parmi les assurés de la vie éternelle.

17) La réponse de Jésus est une interrogation. Le jeune homme a des prétentions; la suite montrera que cette présomption fit place au découragement. Croyait-il donc qu'on se hausse si facilement parmi les bons? D'où la deuxième partie de la réponse : « un seul est bon ». Les critiques s'exclament de cette substitution d'un masculin à un neutre. La phrase n'est pas construite logiquement. Soit!

Faut-il conclure qu'elle manque pour cela d'originalité? Sans affirmer que l'homme n'a aucune chance de faire un vrai bien, et par conséquent de devenir bon, Jésus élève les regards du jeune homme vers celui qui est la source de toute bonté, qui seul est vraiment et absolument bon. Et il est certain que cette petite phrase, sans θεός, ni πατήρ κ. τ. λ. fait un très grand effet. Si l'on vise au bien, c'est Dieu qu'il faut avoir en vue. L'ironie des critiques contre cette interprétation, traditionnelle, quoique sous des formes variées, ne fait pas qu'elle ne soit solide. — εἰ δέ « si par ailleurs », quant à ton dessein, s'il est réduit à ce qui est nécessaire pour entrer dans la vie, l'observation des commandements suffit. — Si Mt. avait évité de dire τί με λέγεις ἀγαθόν, et avait été assez ingénieux pour remplacer cette question choquante par une autre, dans le dessein de ne pas mettre Jésus en contraste avec le Dieu bon, il eût été plus que simple, il faut dire maladroit, en laissant subsister εἷς ἐστιν ὁ ἀγαθός!

18) La critique est d'ordinaire plus sympathique à des récits aussi naturels qu'est ici celui de Mt. Le renvoi aux commandements avait quelque chose d'un peu mortifiant pour un jeune homme qui aspirait à une véritable perfection. Il feint de ne pas comprendre, ou plutôt il ne comprend pas : sûrement le Sauveur ne prétend pas le renvoyer au fondement du Décalogue! ποίας n'est pas τίνας, ce n'est donc pas « quels » sont les commandements, mais « quelle sorte » de commandements? — A quoi le Sauveur ne répond pas par le premier précepte du Décalogue, « Tu aimeras le Seigneur » etc., mais par des commandements qu'on ose à peine rappeler aux honnêtes gens, tant la violation en serait peu honorable. L'ordre est le même que dans Mc., mais c'est aussi celui du texte massorétique dans Ex. xx et Dt. v. Les mss. des Septante sont divisés.

19) Après ces commandements négatifs, absolument indispensables, Jésus en vient à des préceptes qu'on pouvait pratiquer avec plus ou moins de perfection, et d'abord à un jeune homme il recommande d'honorer ses parents, précepte placé dans le Décalogue avant les autres. —Ensuite Mt. seul fait mention

καί Ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν. 20 λέγει αὐτῷ ὁ νεανίσκος Πάντα ταῦτα ἐφύλαξα· τί ἔτι ὑστερῶ; 21 ἔφη αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς Εἰ θέλεις τέλειος εἶναι, ὕπαγε πώλησόν σου τὰ ὑπάρχοντα καὶ δὸς τοῖς πτωχοῖς, καὶ ἕξεις θησαυρὸν ἐν οὐρανοῖς, καὶ δεῦρο ἀκολούθει μοι. 22 ἀκούσας δὲ ὁ νεανίσκος τὸν λόγον τοῦτον ἀπῆλθεν λυπούμενος, ἦν γὰρ ἔχων κτήματα πολλά. 23 Ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ Ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι πλούσιος δυσκόλως εἰσελεύσεται εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν. 24 πάλιν δὲ λέγω ὑμῖν, εὐκοπώτερόν ἐστιν κάμηλον διὰ τρυπήματος ῥαφίδος

20. παντα ταυτα (TSV) plutôt que ταυτα παντα (H).
21. τοις (H) ou *om.* (TSV).
22. τουτον (H) ou *om.* (SV), ou *om.* τον λογον τουτον (T).
24. τρυπηματος (TSV) plutôt que τρηματος (H). — των ουρανων (T) ou του θεου (HSV).

---

de l'amour du prochain, ce qui lui a valu bien des reproches. Origène déjà doutait de l'authenticité, parce que si le jeune homme avait accompli le précepte unique de la loi nouvelle d'après Paul, il avait déjà atteint la perfection. Mais d'après Thomas, il y a *dilectio secundum viam communem et dilectio perfectionis*. Les modernes objectent que Jésus serait sorti du Décalogue, en citant Lev. XIX, 18. Comme si ce n'était pas la meilleure preuve que la parole vient bien de Jésus, du moins qu'elle est de très ancienne source! Car un correcteur s'en serait tenu au texte du Décalogue, bien connu de tous les Juifs. Si donc Jésus a ajouté cette clause, c'était pour mettre le candidat à la perfection sur la voie d'une charité parfaite, conduisant au détachement effectif.

20) Ici Mt. nomme l'étranger νεανίσκος, et l'on veut qu'il ait employé ce terme parce qu'il lisait dans Mc. ἐκ νεότητός μου. Ainsi il aurait emprunté le mot de jeunesse à un auteur qui supposait plutôt un âge plus avancé! Car le texte de Mc. et de Lc. s'entend beaucoup plus aisément d'un homme mûr. On peut expliquer leur ἐκ νεότητός (μου) comme un effet de style, que de leur côté ils n'auraient pas mis en œuvre s'ils avaient connu Mt. — Un peu ébahi de ce rappel à la morale la plus élémentaire, et ne prenant pas le temps d'approfondir le sens du dernier précepte, le jeune homme répond qu'il a pratiqué tout cela. Il ajoute avec un mélange de suffisance et de bonne volonté : τί ἔτι ὑστερῶ; tandis que ἕν σε ὑστερεῖ de Mc. est plus didactique.

21) Mt. pas plus que Lc. ne met au courant des sentiments du Sauveur; il a donc omis le trait si beau de l'affection de Jésus, après un regard pénétrant. Mais ce n'est pas pour déprécier le jeune homme, car le Maître lui propose le moyen d'accomplir ses bons désirs. — εἰ θέλεις τέλειος εἶναι a été fort torturé par les anciens protestants, qui s'irritaient d'y voir une base à la doctrine de l'Église sur les conseils, distincts des commandements. *Holtz. Klost.*, plus équitables, reconnaissent ici une transition à la doctrine du catholicisme déjà en devenir. Mais l'Église n'a jamais pensé qu'il y eût, comme ils disent

tu aimeras ton prochain comme toi-même. » [20]Le jeune homme lui dit : « J'ai pratiqué tout cela; que me manque-t-il encore? » [21]Jésus lui dit : « Si tu veux être parfait, va, vends ce qui est à toi, et donne [le] aux pauvres, et tu auras un trésor dans les cieux; et viens, suis-moi. » [22]Le jeune homme, ayant entendu cette parole, s'en alla tout chagrin, car il avait de grands biens.

[23]Or Jésus dit à ses disciples : « En vérité, je vous [le] dis, un riche entrera difficilement dans le royaume des cieux. [24]De nouveau je vous [le] dis, il est plus facile à un chameau d'entrer par le chas d'une aiguille qu'à un riche [d'entrer] dans le royaume des cieux. »

deux sortes de perfection, celle des commandements et celle des conseils, et ce n'est pas non plus ce que dit le texte. Elle enseigne seulement que la pratique des conseils est utile pour arriver à la perfection, et c'était le cas du jeune homme. Il voulait être parfait; le moyen que Jésus lui indique est de vendre ses biens aux pauvres et de le suivre. Il ne dit pas : « Quiconque », mais « toi » et on voit dès le début que le jeune homme consultait pour son compte. C'est une vocation particulière, qui pourra être celle de beaucoup d'autres, sans être jamais un devoir imposé à tous. — τὰ ὑπάρχοντα, cf. XXIV, 47; XXV, 15, fréquent dans Lc., mais étranger à Mc.; le reste comme dans Mc., paroles importantes qui ont été retenues par la tradition.

22) Presque comme Mc., si ce n'est que ὁ νεανίσκος remplace στυγνάσας, trait pittoresque. Dans l'évangile selon les Hébreux, il y a d'abord un résumé de Mt., puis une glose qui met le riche dans son tort. Mais c'est bien (contre *Merx*) une confirmation du texte de Mt. *quid bonum faciens vivam?* Cf. *RB.* 1922, p. 334 s.

23-26. DANGER DES RICHESSES (MC. X, 23-27; LC. XVIII, 24-27).

C'est l'épilogue, la moralité de l'épisode précédent, qui se présente de la même manière dans Mc. d'un côté, Mt. et Lc. de l'autre. Le va-et-vient de la conversation dans Mc. a choqué D qui a tenté une correction en mettant 25 avant 24. Les disciples s'étonnent deux fois, Jésus dit deux fois la même proposition. Ces deux répétitions font impression et soulignent ce que le thème avait de grave et de surprenant. On comprend bien cependant que Lc. les ait omises, et il semble que Mt. en ait fait autant, c'est-à-dire que lui-même dépendrait de Mc., d'autant que ses deux derniers versets ressemblent plus à Mc. que ne fait Lc. Encore est-il qu'une rédaction aussi coulante que celle de Mt. a des chances d'être originale, comme nous le verrons dans le détail.

23) Mt. n'a pas le περιβλεψάμενος de Mc.; les gestes de Jésus sont le plus souvent étrangers à sa narration; d'ailleurs celui-ci paraîtra au v. 26 comme dans Mc. La conclusion porte plus directement sur le cas d'un riche, πλούσιος, tandis que Mc. (suivi par Lc.) qui a οἱ τὰ χρήματα ἔχοντες sera obligé de revenir au thème d'un riche. A son habitude. Mt. écrit « royaume *des cieux* ».

24) C'est précisément parce qu'il table sur l'épisode précédent, s'occupant toujours d'un riche, que Mt. a pu écrire très naturellement πάλιν, avec λέγω ὑμῖν,

εἰσελθεῖν ἡ πλούσιον εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν. [25] ἀκούσαντες δὲ οἱ μαθηταὶ ἐξεπλήσσοντο σφόδρα λέγοντες Τίς ἄρα δύναται σωθῆναι; [26] ἐμβλέψας δὲ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς Παρὰ ἀνθρώποις τοῦτο ἀδύνατόν ἐστιν, παρὰ

exactement comme dans XVIII, 19 (sans parallèles). Au premier abord, ce πάλιν paraît un vestige certain de la dépendance de Mc. (πάλιν ἀποκριθεὶς λέγει αὐτοῖς), mais il n'est même pas certain dans Mc., étant omis par W A et trois cursifs. Il peut y avoir là une simple coïncidence. La comparaison qui suit devait appartenir à Ma., du moins elle se trouvait dans l'évangile selon les Hébreux : *et conversus dixit Simoni, discipulo suo sedenti apud se : Simon fili Ioanne, facilius est camelum intrare per foramen acus, quam divitem in regnum coelorum.* Sauf ce qui regarde Simon, c'est exactement le texte de Mt. Les éditions critiques lisent βασιλείαν τοῦ θεοῦ ce qui pourrait passer pour une imitation de Mc., mais ce peut être le fait d'un copiste. Dans son commentaire, Origène lisait : « des cieux », de même Z 33 fam. 1, *lat. vg. syrsin. cur.* Clém. Eus. Chrys. — τρήματος (comme Lc.) ℵ B, ou τρυπήματος D E, etc. mais non τρυμαλιᾶς (comme Mc.) C etc.

25) Ce n'est pas comme dans Mc. un étonnement plus grand, puisque Mt. n'a rien du v. 24 de Mc., mais un premier étonnement qui est très sensible. On se demande comment les disciples, qui ont tout quitté, ont pu éprouver un sentiment d'inquiétude aussi général : « qui donc peut être sauvé »? Il y avait tous les pauvres, selon la doctrine constante dans Israël qui identifiait les pauvres et les amis de Dieu (cf. PHILON, *quod det. potiori insid. soleat* § 34 Cohn). Chrysostome a donc pensé que les Apôtres, rassurés sur leur propre sort, ont déjà pour les autres des entrailles de pères. Et McNeile suppose même qu'il faut suppléer πλούσιος après τίς. Mais c'est changer le texte par une addition arbitraire. On pourrait penser que les disciples ont estimé les riches plus près du salut : il leur était plus facile d'observer la loi, par exemple les règles de la pureté légale, tandis que le pauvre peuple faisait comme il pouvait, d'où le mépris des Pharisiens, classe riche, pour la classe des paysans. Mais si les disciples avaient voulu dire : si les riches ne se sauvent pas, alors qui sera sauvé? ils auraient compris à rebours. Il suffit de dire qu'ils n'ont pas encore bien compris. Ce qui suit montre qu'ils n'avaient pas réalisé tout l'avantage spirituel de leur renoncement; pour le moment ils sont sous l'impression de l'épisode du riche. *Il observait les commandements*, et cependant sa richesse est un obstacle... Tout cela les frappe, et les laisse en suspens. C'est dans cet esprit qu'ils interrogent. Mais on peut penser que Lc. a compris qu'il y avait là une difficulté à laquelle il a coupé court en donnant la parole à des personnes quelconques, qui pouvaient être riches.

26) Jésus regarde ses disciples, comme pour les inviter à s'en rapporter à son autorité. D'ailleurs si le salut, surtout d'un riche, dépasse les forces humaines, c'est une raison pour se confier en Dieu qui peut tout, même sauver un riche.

27-30. RÉCOMPENSE PROMISE AU DÉTACHEMENT (Mc. X, 28-31; Lc. XVIII, 28-30; XXII, 28-30; XIII, 30).

Mc. et Lc. n'ont ici que la réflexion de Pierre, suivie d'une promesse pour tous ceux qui pratiquent le détachement. Mt. a de plus une question formelle

[25]Ce qu'ayant entendu, les disciples furent frappés d'étonnement, disant : « Qui donc peut être sauvé » ? [26]Jésus les regarda et leur dit : « Cela est impossible aux hommes; mais tout est possible à Dieu. »

de Pierre, avec une promesse spéciale aux Apôtres, avant la promesse générale. La promesse aux Apôtres se retrouve en d'autres termes dans Lc. à la Cène. La maxime générale sur les premiers et les derniers est dans Mc. et Mt. ici, dans Lc. ailleurs. Enfin Mc. insiste seul avec détails sur la récompense en ce monde, tempérée de persécutions.

Dans cette situation, on ne conteste pas — si l'on admet la dépendance de Lc., — que Lc. ait suivi Mc. en l'abrégeant. Mais les uns (*Haupt* [*Eschatologische Aussagen* 7], *Holtz. Klost. McNeile*) sont convaincus que Mt., dépendant de Mc., a inséré dans son texte la question de Pierre et la promesse qui y répond, sous prétexte que cette promesse particulière vient mal avant la promesse générale; tandis que Loisy soutient énergiquement que Mt. seul a la disposition primitive de la tradition : *a*) parce que la promesse aux Apôtres est tout à fait en situation; *b*) parce que Mt. ne distingue pas comme Mc. la récompense de la vie présente et de la vie éternelle, et bloque tout dans la perspective de l'avènement prochain de la parousie.

a) La première raison est excellente. Le riche a refusé de suivre Jésus; le Maître a fait entrevoir quelles conséquences il fallait en tirer. Si donc Pierre déclare que les disciples ont tout quitté, c'est qu'il veut savoir ce qu'il en sera d'eux.

La question est tout à fait naturelle. Jésus eût pu ne pas répondre, mais quand nous avons cette réponse dans le texte de Mt., il est permis de dire qu'elle est à sa place. Si elle ne concordait pas avec la suite, c'est cette suite qu'il faudrait attribuer à une autre circonstance. Mais, comme le Sauveur avait conclu du refus du riche au danger des richesses pour tous, il a pu déduire de la récompense promise aux disciples une récompense pour ceux qui seraient dans la même situation. L'ordre de Mt. est donc irréprochable. Dans la partie commune, lorsque Mc. décrit les avantages qu'on trouve dans la société chrétienne, sans omettre les persécutions, on peut juger avec Loisy que ces nuances sont secondaires.

b) Mais est-il vrai de dire que Mt. groupe tout dans l'avènement prochain de la parousie? Il faudrait d'abord constater que le riche ayant consulté sur la vie éternelle, la question posée n'est point du tout celle de l'avènement messianique, mais celle du royaume de Dieu de l'au-delà, donné comme récompense. Mt. pas plus que Mc. et que Lc. ne l'a méconnu, et c'est pourquoi le dernier mot de tout cet épisode répond exactement à la demande du riche, par la prise de possession de la vie éternelle au v. 29 répondant au v. 16. Mais, dans Mc. et dans Lc., la réponse de Jésus distingue ce que la question laissait dans le vague, une récompense dans le temps présent et une récompense dans le monde à venir. Nous sommes exactement sur le terrain de l'eschatologie juive, et si le messianisme peut y être inclus, c'est seulement comme faisant partie du temps présent. Mt. a distingué moins explicitement, mais cependant clairement au

δὲ θεῷ πάντα δυνατά. 27 Τότε ἀποκριθεὶς ὁ Πέτρος εἶπεν αὐτῷ· Ἰδοὺ ἡμεῖς ἀφήκαμεν πάντα καὶ ἠκολουθήσαμέν σοι· τί ἄρα ἔσται ἡμῖν; 28 ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς Ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι ὑμεῖς οἱ ἀκολουθήσαντές μοι ἐν τῇ παλιγγενεσίᾳ, ὅταν καθίσῃ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐπὶ θρόνου δόξης αὐτοῦ, καθήσεσθε καὶ ὑμεῖς ἐπὶ δώδεκα θρόνους κρίνοντες τὰς δώδεκα φυλὰς

28. καθησεσθε (HV) plutôt que καθισεσθε (TS) — υμεις (H) plutôt que αυτοι (TSV).

---

v. 29 une récompense et en plus la vie éternelle. Mais à quel moment place-t-il la récompense des Apôtres? Ce point est particulièrement difficile. Cependant, sans plus hésiter, j'y vois une allusion aux temps messianiques. On verra que la palingénésie, ou restauration, peut et doit s'entendre de ce moment.

Mt. écrivain précis n'aurait pas employé ce mot sans dessein, ayant à sa disposition la συντέλεια ou consommation, s'il avait voulu parler de la vie éternelle. D'ailleurs il s'agit du royaume du Fils, qui est antérieur au règne du Père (XIII, 41). De cette façon la suite des idées est parfaite. La récompense spéciale des Apôtres s'entend du même temps que la première récompense promise à ceux qui ont tout quitté. On n'est pas obligé de redescendre du jugement dernier au temps présent, et l'on comprend pourquoi Mt. n'a pas désigné expressément ce temps présent. Il venait de le faire sous le nom de palingénésie ou restauration. C'est bien aussi, toute réflexion faite, le sens de la promesse dans Lc. XXII, 28-30, d'autant qu'elle est encadrée entre une monition sur l'exercice de l'autorité et la promesse particulière faite à Pierre.

27) τότε style de Mt.; ἀποκριθείς au sens araméen de prendre la parole. — ἰδοὺ ἡμεῖς attesté par les trois, met les disciples fortement en vedette; Pierre ne pense qu'à eux et à des disciples qui sont dans la situation spéciale d'avoir tout quitté. Dans Mc. l'aoriste ἀφήκαμεν indiquait l'abandon d'un seul coup, le parf. ἠκολουθήκαμεν la compagnie persévérante. Avec ses deux aor. Mt. n'est pas en progrès; peut-être ἠκολουθήσαμεν indique l'acte de se mettre à la suite du Sauveur, refusé par le riche. La question qui suit (absente de Mc. et de Lc.) jaillit du cœur de l'Apôtre, mais aussi de la situation; cf. ἀξιοῦντες εἰδέναι, τί σφισιν ἔσται, ἐὰν κρατήσωσι (XÉN. *Anab.* I, 7, 8 cf. II, 1, 10).

28) La réponse commence de la même façon dans les trois, puis elle est propre à Mt. ὑμεῖς répond exactement à ἰδοὺ ἡμεῖς. — ἀκολουθήσαντες « qui avez pris le parti de me suivre ». — παλιγγενεσία signifie une nouvelle naissance. Cela dut d'abord s'entendre des hommes. Les anciens peuples, même dans le pays de Canaan (cf. VINCENT, *Canaan*, p. 269 ss.), enterraient quelquefois leurs morts comme s'ils étaient des fétus dans le sein de leur mère. Chez les anciens Égyptiens qui croyaient fortement à une nouvelle vie des corps, on allait dans ce but jusqu'à couper les membres pour les mieux disposer en vue d'une vie nouvelle (REITZENSTEIN, *Poimandres*, 369).

Cette nouvelle naissance devait naturellement se nommer παλιγγενεσία, régénération. Cependant ce mot s'applique plutôt au renouvellement du monde, et

[27] Alors Pierre, prenant la parole, lui dit : « Nous, nous avons tout quitté, et nous t'avons suivi; qu'en sera-t-il donc de nous? » [28] Jésus leur dit : « En vérité je vous [le] dis, lors de la régénération, lorsque le Fils de l'homme sera assis sur son trône de gloire, vous qui m'avez suivi vous serez assis, vous aussi, sur douze trônes,

Philon indique comment on a pu passer d'une idée à l'autre, quand il représente les hommes après le déluge devenus le principe d'une palingénésie : πρὸς τὴν τῶν ὁμοίων σποράν τε καὶ γένεσιν..... καὶ παλιγγενεσίας ἐγένοντο ἡγεμόνες καὶ δευτέρας ἀρχηγέται περιόδου (II *de Vita Mosis*, 12, *Cohn*, 64 s.). D'ailleurs il emploie encore ce mot à propos des hommes et après la mort, mais sans la résurrection des corps à laquelle il ne croyait pas (*Cherubim, Mang.* I, 154). Dans Josèphe le mot a le sens de renaissance d'un pays après une catastrophe (*Ant.* XI, III, 9) : τὴν ἀνάκτησιν καὶ παλιγγενεσίαν τῆς πατρίδος ἑορτάζοντες.

Chez les auteurs grecs, la palingénésie a surtout le sens eschatologique, pour désigner la grande transformation du monde.

Que le monde lui-même naisse de nouveau, les anciens ont cru que c'était un dogme des pythagoriciens. Avec la métempsychose ils croyaient : ὅτι κατὰ περιόδους τινὰς τὰ γενόμενά ποτε πάλιν γίνεται, νέον δ' οὐδὲν ἁπλῶς ἔστι. Sans admettre la métempsychose, les stoïciens acceptèrent le terme de παλιγγενεσία à côté de celui de ἀποκατάστασις (Actes III, 21), soit à propos des êtres vivants (Lucien, *Musc. enc.* VII; Plut. *Mor.* 998, C; *Schol. Soph. El.* 62; Sénèque, *Ep.* XXXVI, 10 : *veniet iterum qui nos in lucem reponat dies*), soit aussi pour tout le monde (*M. Aurèle*, XI, 1) : τὴν περιοδικὴν παλιγγενεσίαν τῶν ὅλων ἐμπεριλαμβάνει.

Chez les Juifs cette métaphore de la renaissance du monde n'a jamais pénétré. On disait seulement le monde nouveau, d'après Is. LXV, 17; LXVI, 22; cf. IV Esd. VII, 75 : *donec veniant tempora in quibus incipies creaturam renovare*; Apoc. Bar. XXXII, 6; Jubilés, I, 29; Hénoch, LXII, 1, si bien que Pes. a traduit Mt. בעלמא חדתא « dans le monde nouveau », tandis que *syrsin.* et *cur.* במולדא חדתא « dans la génération nouvelle » (contre Dalman, *Worte...* 145).

C'est à un ordre nouveau que pensait Mt., mais on n'est point obligé d'y voir avec Origène, Jér. Knab., etc. : la rénovation complète de la vie éternelle. Nous n'entrons pas assez dans les vues de saint Paul qui regardait le temps de la rédemption comme une création nouvelle; cf. II Cor. V, 17 ὥστε εἴ τις ἐν Χριστῷ, καινὴ κτίσις· τὰ ἀρχαῖα παρῆλθεν, ἰδοὺ γέγονεν καινά (cf. Gal. VI, 15). La palingénésie de Tit. III, 5 est personnelle et un fruit du baptême, mais le fait personnel est inclus dans le fait général de la restauration du monde. McNeile pense à la Pentecôte. C'est trop de précision, on peut seulement parler de l'installation du règne du Fils de l'homme qui coïncide avec la fondation de l'Église.

— Le Fils de l'homme désigne naturellement Jésus lui-même, et le trône de sa gloire (sémitisme pour : son trône glorieux) est celui qui convient à sa fonction de souverain, plutôt qu'au titre même de Fils de l'homme; l'association des termes est déjà dans Dan. VII, 9 ss.; cf. Hénoch, LXII, 5. — καθήσεσθε de κάθημαι, ou καθίσεσθε de καθίζω; le sens est le même. — « *Douze* trônes » étonne, à cause de la trahison de Judas; aussi Lc. a omis *douze*. Ce chiffre est donc

τοῦ Ἰσραήλ. [29] καὶ πᾶς ὅστις ἀφῆκεν οἰκίας ἢ ἀδελφοὺς ἢ ἀδελφὰς ἢ πατέρα ἢ μητέρα ἢ τέκνα ἢ ἀγροὺς ἕνεκεν τοῦ ἐμοῦ ὀνόματος, ἑκατονταπλασίονα λήψεται καὶ ζωὴν αἰώνιον κληρονομήσει. [30] Πολλοὶ δὲ ἔσονται πρῶτοι ἔσχατοι καὶ ἔσχατοι πρῶτοι.

29. οικιας η *a*. αδελφους (HV) **plutôt que** η οικιας *p*. αγρους (TS). — *om*. η γυναικα *p*. μητερα (THV) **plutôt que** *add*. (S). — εμου ονοματος (TH) **ou** ονοματος μου (SV). — εκατονταπλασιονα (SV) **plutôt que** πολλαπλασιονα(TH).

---

dans Mt. l'indice de sa fidélité à reproduire une parole traditionnelle. Jésus ayant auprès de lui douze apôtres n'a voulu exclure personne pour une infidélité qui n'était pas consommée. Les douze tribus appelaient le chiffre de douze assesseurs, sans compter le juge suprême, le Fils de l'homme. Si l'un des apôtres faisait défaut par sa faute, Dieu y pourvoirait.

κρίνω en grec signifie juger, cela est incontestable. Mais dans les civilisations anciennes, spécialement chez les Hébreux, l'acte de juger, de prononcer le droit, est l'acte essentiel du gouvernement royal.

La traduction en grec, comme pour I Regn. VIII, 5 s.; IV Regn. XV, 5, (δικάζειν, κρίνειν) ne change pas le fond de l'idée. Les anciens « Juges » d'Israël étaient en réalité des dictateurs, comme les suffètes de Carthage avaient autant de pouvoirs civils et militaires que les consuls de Rome. Il faut donc entendre juger au sens de gouverner (*Klost*. *McNeile*).

La perspective est celle d'une restauration temporelle avec un Messie qui gouverne le peuple, spécialement si l'on veut en rendant la justice. C'est l'idéal des Psaumes de Salomon (XVII, 28) : καὶ συνάξει λαὸν ἅγιον, οὗ ἀφηγήσεται ἐν δικαιοσύνῃ, καὶ κρινεῖ φυλὰς λαοῦ ἡγιασμένου... Pourquoi seulement les douze tribus d'Israël? Pour nous, elles représentent tout le monde; mais le Sauveur s'en tient à la perspective du moment; il n'a été envoyé qu'à elles (XV, 24); c'est encore un précieux indice d'authenticité. Et on s'expliquerait très bien que Mc. écrivant à Rome eût omis ce trait, ou encore qu'il n'ait pas été souligné par Pierre dans sa catéchèse. Contre l'authenticité de cette parole, Klost. objecte : *a*) Jésus a combattu l'ambition de ses disciples; *b*) la restriction aux douze tribus est plutôt une déformation judéo-chrétienne; *c*) les Douze n'ont point eu de privilèges (Apoc. III, 21; I Cor. VI, 2). On répondra : *a*) Jésus n'a pas parlé d'un gouvernement temporel; le pouvoir spirituel doit s'exercer avec moins de pompe; *b*) Mt. n'est point un judéo-chrétien, cf. *Introduction*, p. CLI ss. ni Lc. non plus; *c*) Les textes cités prouvent seulement que tous les vainqueurs jugeront avec les Douze, comme tous ceux qui sont détachés partageront leur récompense.

29) Mt. se retrouve ici avec Mc. et Lc., mais il faudrait d'abord établir son texte, ce qu'on ne peut faire avec certitude. Si on lit οἰκίας ἢ... ἀγρούς, en encadrant comme dans Mc. les parents entre la maison et les champs, une dépendance littéraire est évidente, tant cet ordre est artificiel. C'est le parti de Hort, de Hetz. et de Vogels, qui réunit — cas rare — la quantité et la qualité des mss. La leçon de T et de S ἀδελφοὺς ἢ... ἀγροὺς ἢ οἰκίας ne peut guère s'appuyer que

jugeant les douze tribus d'Israël. [29]Et quiconque aura quitté des maisons, ou des frères, ou des sœurs, ou un père, ou une mère, ou des enfants, ou des champs à cause de mon nom, il recevra le centuple, et aura en héritage la vie éternelle. [30]Et beaucoup seront : les premiers derniers, et les derniers premiers.

sur sa différence avec le texte de Mc. — Il semble aussi que ἑκατονταπλασίονα (S. Hetz. Vog.) (comme Mc.) est beaucoup plus soutenu que πολλαπλασίονα (TH) (Lc.), ce qui indique aussi, quoique moins fortement, une dépendance littéraire.

— Quant au sens, Mt. devait naturellement regarder cette promesse générale comme une extension de celle faite aux Apôtres; de là son καί au début. ἕνεκεν τοῦ ἐμοῦ ὀνόματος est plus sémitique que ἕνεκεν ἐμοῦ καὶ ἕνεκεν τοῦ εὐαγγελίου (Mc.). — ἑκαντοντα (ou πολλα) πλασίονα ne peut s'entendre que de la vie présente, à cause de l'addition marquée par καί avant ζωήν (contre *Loisy*, *McNeile*). Si Mt. avait suivi Mc., il eût dû lui emprunter aussi ἐν τῷ καιρῷ τούτῳ, comme a fait Lc. S'il ne parle pas du temps présent c'est qu'il a ajouté une notion messianique au temps présent, celle de la palingénésie. C'est de cette époque, déjà désignée, qu'il faut entendre la récompense multipliée. C'est parce qu'elle dépend de ce qui précède que sa formule paraît manquer de précision.

30) Ce verset, assez difficile à expliquer dans Mc., et que Lc. a transporté ailleurs (XIII, 30), se comprend très bien dans Mt. comme un intermédiaire entre tout le développement sur la richesse et le renoncement d'une part, et la parabole qui suit. C'est même plutôt une introduction à cette parabole, ainsi encadrée dans cette sentence qui reviendra à la fin (XX, 16). La sentence de Mc. ou de Mt. figure dans une des paroles de Jésus d'Oxyrhynque (IV, **654**, 25 ss.), mais on ne peut guère arguer du contexte qui est incertain. Voici la restitution que nous avons proposée (*RB.* 1921, 233 ss.) après les nombreux essais de Deissmann Wessely, Swete, White etc. :

οὐκ ἀποκνήσει ἄνθ[ρωπος ποῦ ἔλθῃ ἀπο
ρῶν ἐπερωτῆσαι πα[ρά τινα τῶν ἑταί
ρων περὶ τοῦ τόπου τῆ[ς δοχῆς· εἰ δὲ μὴ γνῶ
σετε(αι) ὅτι πολλοὶ ἔσονται π[ρῶτοι ἔσχατοι καὶ
οἱ ἔσχατοι πρῶτοι καὶ [μόνοι ζωὴν ἕξουσιν.

CHAPITRE XX

1 Ὁμοία γάρ ἐστιν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ἀνθρώπῳ οἰκοδεσπότῃ ὅστις

1-16. Parabole des ouvriers envoyés a la vigne.

Propre à Mt. Le sens de la parabole dépend de son rapport avec le v. 16 et du rapport du v. 16 avec XIX, 30. Le texte du v. 16 n'est pas assuré, mais nous pouvons en faire abstraction. D'après Chrys., il n'y a rien à tirer du v. 16 pour l'interprétation de la parabole : οὐ γὰρ ὡς ἐκ τῆς παραβολῆς τοῦτο συναγαγὼν φησιν... la sentence sur les premiers et les derniers serait ajoutée par simple analogie.

Pour ne pas trancher avec tant de désinvolture ce nœud difficile, Schanz, Kn. après B. Weiss donnent au v. 16 court ce sens : il n'y aura pas de différence entre les premiers et les derniers. Comme ce n'est pas le sens de XIX, 30, Schanz avoue que les deux sentences, si semblables dans les mots, n'ont pas en réalité le même sens.

Mais en réalité la parabole est précisément encadrée entre les deux sentences, comme l'a vu Jülicher, mais sans indiquer la preuve décisive; c'est que XIX, 30 dit mystérieusement, sans article : des premiers seront derniers, et des derniers premiers. Cela va être expliqué par la parabole (noter le γάρ); après quoi on peut conclure : C'est de cette façon que *les* derniers seront premiers et *les* premiers derniers; l'article, parce que désormais on sait qui c'est.

Si telle est bien la pensée de Mt., la sentence doit se prendre dans le même sens à la fin et au début, où elle se soude à la béatitude acquise par ceux qui ont renoncé à tout, ceux-là étant préférés aux autres, qui sont exclus d'après le sens de la sentence dans Lc. XIII, 30.

Mais alors il faut constater que la parabole suppose l'exclusion de ceux qui ont été appelés les premiers et qui se croyaient les premiers. C'est bien le sens de Thomas : *repulit Dominus intendentes venire ad gloriam propter temporis antiquitatem*, et le sens que Jülicher (suivi de très près par Loisy) attribue à Mt. Seulement il a prétendu (II, 459 ss.) que Mt. n'a pas compris le sens de la parabole. D'une parabole de bonté, il aurait fait une parabole de châtiment.

Le sens de la parabole était : Dieu donne sa récompense par justice à ceux qui ont toujours été à son service; il la donne par bonté à ceux qui ne s'y mettent qu'au dernier moment. Durant la vie, la porte est toujours ouverte au repentir. Le père de famille est irréprochable, soit qu'il manifeste sa justice, soit qu'il manifeste sa bonté. Au fond tel est bien le sens de la parabole d'après Schanz et Dausch, et c'était déjà le sens de Chrysostome. Sommes-nous obligés pour l'admettre, ou de rompre le contexte comme Chrys., ou de forcer le sens du v. 16 comme Schanz, Kn., Dausch, ou de dire comme Jülicher que Mt. a changé le sens de la parabole?

[1] Car le royaume des cieux est semblable à un maître de maison

Nullement, si nous prenons Jülicher au mot, c'est-à-dire si nous ne faisons pas de la parabole une allégorie. En dépit de ses protestations, Jülicher allégorise lorsqu'il conclut que recevoir le denier c'est entrer dans la vie éternelle, de sorte que tous les ouvriers y sont admis, ce qui est contre le v. 16, même amputé de sa deuxième partie.

Or il a toujours paru étrange qu'on pût murmurer après avoir reçu la vie éternelle, et si Jülicher écarte cette objection comme fondée sur l'allégorie, lui-même y a donné lieu. Le plus grave serait qu'un murmure dont l'injustice est soigneusement relevée, demeurât impuni.

Nous distinguons donc dans la parabole deux leçons. La première est bien celle qu'on dit : Le plan divin assure, même aux convertis de la dernière heure, la récompense promise de la part de Dieu. Jésus montrait ainsi combien irréprochable était son attitude envers les publicains et les pécheresses. Mais ce plan divin n'était pas compris. Ceux qui croyaient avoir des droits du chef de leurs œuvres, d'une vie entière consacrée à la justice, continuaient à murmurer contre cette justice qui leur paraissait imparfaite. Par là même ils s'excluaient. Cela n'est pas dit dans la parabole; cela résulte de sa conclusion, et le plus naturellement du monde. Si l'on ne tombe pas dans l'allégorie, peu importe que les murmurateurs aient déjà reçu leur récompense; ce trait était nécessaire pour que l'objection se produisît. En fait elle se produit. Elle devait être réprimée. A-t-on le droit de soutenir que Jésus a laissé sa parabole sans aucune conclusion, quand l'Évangile en contient une qui est adéquate? Son premier enseignement n'en est pas moins acquis; il y est ajouté une conclusion contre ceux qui sont assez aveugles pour ne pas y adhérer.

D'ailleurs tout le monde convient (*Jülicher, Loisy, Klost.*, aussi bien que les catholiques) que l'égalité n'est pas absolue : il y aura, d'après Mt. lui-même, bien des degrés dans le royaume de Dieu (v, 19; x, 41; xix, 28; xx, 23), mais tous y entreront pourvu qu'ils se soient convertis, si tard que ce soit.

En se préoccupant surtout du but de la parabole on revient au principe posé ici même par Chrys. ; οὐδὲ χρὴ πάντα τὰ ἐν ταῖς παραβολαῖς κατὰ λέξιν περιεργάζεσθαι ἀλλὰ τὸν σκοπὸν μαθόντας, δι'ὃν συνετέθη, τοῦτον δρέπεσθαι, καὶ μηδὲν πολυπραγμονεῖν περαιτέρω.

Au lieu de l'entendre ainsi, les Pères, depuis Origène, ont insisté sur des sens allégoriques tirés, tantôt des époques du monde, tantôt des différents âges de la vie. Il y en a encore des traces dans Kn. et même dans Schanz et dans Dausch. C'est le mérite de Jülicher d'avoir rejeté dans l'ombre ces considérations qui ne peuvent que troubler la pure exégèse. On entrevoit seulement une allusion à ceux contre la doctrine desquels la parabole était proposée, ceux qui voulaient proportionner exactement la récompense au travail, imposant ainsi des limites à la grâce.

C'est en somme à cet esprit qu'appartient une parabole du Talmud de Jérusalem qu'on a souvent comparée à celle de Mt. : « A quoi ressemble le cas de R. Boun bar R. Hiya? A un roi qui aurait engagé à son service beaucoup d'ouvriers, dont l'un était plus actif à son travail. En voyant cela, que fait le roi?

ἐξῆλθεν ἅμα πρωΐ μισθώσασθαι ἐργάτας εἰς τὸν ἀμπελῶνα αὐτοῦ. 2 συμφωνήσας δὲ μετὰ τῶν ἐργατῶν ἐκ δηναρίου τὴν ἡμέραν ἀπέστειλεν αὐτοὺς εἰς τὸν ἀμπελῶνα αὐτοῦ. 3 καὶ ἐξελθὼν περὶ τρίτην ὥραν εἶδεν ἄλλους ἑστῶτας ἐν τῇ ἀγορᾷ ἀργούς, 4 καὶ ἐκείνοις εἶπεν Ὑπάγετε καὶ ὑμεῖς εἰς τὸν ἀμπελῶνα, καὶ ὃ ἐὰν ᾖ δίκαιον δώσω ὑμῖν· 5 οἱ δὲ ἀπῆλθον. πάλιν δὲ ἐξελθὼν περὶ ἕκτην καὶ ἐνάτην ὥραν ἐποίησεν ὡσαύτως. 6 περὶ δὲ τὴν ἑνδεκάτην ἐξελθὼν εὗρεν ἄλλους ἑστῶτας, καὶ λέγει αὐτοῖς Τί ὧδε ἑστήκατε ὅλην τὴν ἡμέραν ἀργοί; 7 λέγουσιν αὐτῷ Ὅτι οὐδεὶς ἡμᾶς ἐμισθώσατο. λέγει αὐτοῖς Ὑπάγετε καὶ ὑμεῖς εἰς τὸν ἀμπελῶνα. 8 ὀψίας δὲ γενομένης λέγει ὁ κύριος τοῦ ἀμπελῶνος τῷ ἐπιτρόπῳ αὐτοῦ Κάλεσον τοὺς ἐργάτας καὶ ἀπόδος αὐτοῖς τὸν μισθὸν ἀρξάμενος ἀπὸ τῶν ἐσχάτων ἕως τῶν

4. *om.* μου *p.* αμπελωνα (THV) plutôt que *add.* (S).
8. αυτοις (SV) plutôt que *om.* (TH).

---

il l'emmène et fait avec lui des promenades en long et en large. Au soir, les ouvriers arrivent pour se faire payer, et il paye également au complet celui avec lequel il s'était promené. A cette vue, ses compagnons se plaignent en disant : Nous nous sommes fatigués au travail toute la journée, et celui qui ne s'est donné de la peine que pendant deux heures reçoit autant de salaire que nous? C'est que, répondit le roi, celui-ci a accompli davantage en deux heures que vous dans une journée entière. De même, lorsque R. Boun eut étudié la loi jusqu'à l'âge de vingt-huit ans, il la connaissait mieux qu'un savant ou qu'un homme pieux qui l'aurait étudiée jusqu'à l'âge de cent ans. » (Traduction Schwab, *Berakhoth*, ch. II, t. I, p. 48 s.)

Au lieu d'une vue sur la miséricorde divine, nous avons ici cette constatation banale qu'avec de la facilité et de l'activité, on peut faire autant en moins de temps que d'autres dans un temps plus considérable. Les hommes n'ont à s'inquiéter que du résultat et paient en conséquence. Si la parabole talmudique a pensé au jugement de Dieu, c'était pour maintenir l'exacte proportion entre les œuvres qui reçoivent la même récompense : Dieu paierait selon le travail fait; ce n'est pas le sens de la parabole évangélique, ce serait plutôt une tentative de la redresser en faveur de l'opinion que le Sauveur a réprouvée. Mais l'application à R. Boun (IVe siècle) suggère plutôt une simple rencontre.

1) ὁμοία comme XI, 16; au lieu de ὡμοιώθη (XVIII, 23), dans le même sens, pour comparer deux situations, et non pas le royaume à un homme. Cet homme est qualifié par un substantif comme dans XIII, 45; XVIII, 23 (*Introd.* p. CXI). — ἅμα ne peut être que préposition, d'après la tournure classique, comme ἅμα ἕῳ (Thuc. I, 48) « avec l'aurore »; dans les papyrus : ἅμα τῇ ἰμῇ τρύγῃ (Oxyr. VI, 975, 1 A. D.; ap. *MM.*) « au moment où je ferai ma vendange ». L'adv. πρωΐ est donc traité ici comme un substantif au datif (cf. Act. XXVIII, 23). — La vigne

qui sortit avec le jour afin d'embaucher des ouvriers pour sa vigne. [2]S'étant mis d'accord avec les ouvriers sur un denier par jour, il les envoya à sa vigne. [3]Puis étant sorti vers la troisième heure, il en vit d'autres qui se tenaient sur la place sans rien faire, [4]et il dit à ceux-ci : « Allez, vous aussi, à la vigne, et je vous donnerai ce qui sera juste » ; [5]et ils y allèrent. Étant de nouveau sorti vers la sixième et la neuvième heure, il en fit autant. [6]Enfin étant sorti vers la onzième heure, il en trouva d'autres qui se tenaient [là], et il leur dit : « Pourquoi vous tenez-vous ici tout le jour sans rien faire? » [7]Ils lui disent : « Parce que personne ne nous a embauchés. » Il leur dit : « Allez, vous aussi, à la vigne. » [8]Le soir étant venu, le maître de la vigne dit à son intendant : « Appelle les ouvriers, et distribue-leur le salaire, en commençant par les derniers, jusqu'aux premiers. »

est très naturellement l'image des régions montagneuses de Juda, et par conséquent le symbole du peuple (Is. v, 1 ss.). Mais il n'y a pas à s'arrêter à ce symbolisme. Elle est choisie comme nécessitant un travail un peu pressé au printemps, quand il faut sarcler pour arracher la mauvaise herbe.

2) Les travailleurs sans ouvrage se groupent encore à Jérusalem sur une place connue, et on les embauche ordinairement pour la semaine, le lundi matin en fixant ce qu'on paiera par jour. C'est le cas ici, quoique, en fait, pour la simplicité de la parabole, tout se passe en un jour. τὴν ἡμέραν a donc le sens distributif, *ex denario diurno*, le denier valant un demi-sicle, un peu moins d'un franc. Tobie (v, 15) promet à l'ange δραχμὴν τῆς ἡμέρας et l'entretien; c'était un salaire pour une personne de confiance. Le denier était sans doute, le prix normal d'une journée de travail.

3) Les heures se comptent depuis le lever du soleil à l'équinoxe. Il est donc environ 9 heures.

4) Pas de discussion, les ouvriers acceptent la proposition sans marchander; mais cette bonne disposition n'est pas en cause; il faut seulement retenir qu'ils ne devaient pas s'attendre à un denier, mais à la quotité correspondante au temps du travail.

5-7) La parabole évite le bavardage. Cependant, à propos de la onzième heure, elle laisse entendre que le maître y met de la bonté. Était-il tellement pressé de finir ce jour-là même? L'excuse des ouvriers dispose à penser qu'il a voulu leur fournir une occasion de travailler.

8) Jusqu'à ces derniers temps, le travail en Palestine durait en toute saison jusqu'au coucher du soleil; pendant l'été on donnait deux heures de repos vers midi. En règle générale, on ne payait que le samedi soir, et l'office de payeur incombait à celui qui surveillait les travaux. C'est l'ἐπίτροπος distinct de l'οἰκονόμος dans Gal. IV, 2, mais qui remplit ici le même rôle. Selon la loi (Dt. XXIV, 15), le salaire est payé chaque jour.

πρώτων. [9]καὶ ἐλθόντες οἱ περὶ τὴν ἑνδεκάτην ὥραν ἔλαβον ἀνὰ δηνάριον. [10]καὶ ἐλθόντες οἱ πρῶτοι ἐνόμισαν ὅτι πλεῖον λήψονται· καὶ ἔλαβον τὸ ἀνὰ δηνάριον καὶ αὐτοί. [11]λαβόντες δὲ ἐγόγγυζον κατὰ τοῦ οἰκοδεσπότου [12]λέγοντες Οὗτοι οἱ ἔσχατοι μίαν ὥραν ἐποίησαν, καὶ ἴσους αὐτοὺς ἡμῖν ἐποίησας τοῖς βαστάσασι τὸ βάρος τῆς ἡμέρας καὶ τὸν καύσωνα. [13]ὁ δὲ ἀποκριθεὶς ἑνὶ αὐτῶν εἶπεν Ἑταῖρε, οὐκ ἀδικῶ σε· οὐχὶ δηναρίου συνεφώνησάς μοι; [14]ἆρον τὸ σὸν καὶ ὕπαγε. θέλω δὲ τούτῳ τῷ ἐσχάτῳ δοῦναι ὡς καὶ σοί· [15]οὐκ ἔξεστίν μοι ὃ θέλω ποιῆσαι ἐν τοῖς ἐμοῖς; ἢ ὁ ὀφθαλμός σου πονηρός ἐστιν ὅτι ἐγὼ ἀγαθός εἰμι; [16]Οὕτως ἔσονται οἱ ἔσχατοι πρῶτοι καὶ οἱ πρῶτοι ἔσχατοι.

9. και ελθοντες (TV) plutôt que ελθοντες δε (H) ou ελθοντες ουν (S).
12. αυτους ημιν (TH) ou ημιν αυτους (SV).
15. *om.* η *a.* ουκ (H) plutôt que *add.* (TSV).

D'ordinaire les ouvriers sont tous groupés, leurs outils sur l'épaule, autour du payeur, installé à une petite table, et, aussitôt payés, ils se hâtent de rentrer chez eux. Pour que les premiers voient combien les derniers reçoivent, il fallait que ceux-ci passent avant. Ce geste nécessaire ne contient assurément pas la leçon de la parabole (v. 16), et Mt. ne s'y est pas mépris. Il n'en est pas moins vrai que les termes de derniers et de premiers sont prononcés et qu'ils désignent en tout deux catégories. C'est pour la manière d'écrire des Sémites une sorte d'appel verbal au v. 16.

— τὸν μισθόν est le denier; le narrateur ne le dit pas plus clairement pour ménager l'intérêt. On voit les premiers travailleurs se présenter en tête, déçus d'être retardés, mais regardant avec une curiosité maligne ce que les autres pourront bien recevoir. — ἀρξάμενος ou ἀρχόμενος était une expression fréquente pour marquer un point de départ (*MM*), un mot presque superflu avant ἀπό, aussi ἕως n'en tient pas compte; sans quoi il eût fallu ajouter « et allant » (jusque)...

10) λήψονται, futur relatif par rapport à une opinion antérieure : ils crurent un moment qu'ils allaient recevoir (*Deb.* § 349, 2). — τό devant ἀνά, pour reprendre une expression déjà employée. — ἀνὰ δηνάριον est une expression très grecque (cf. Lc. IX, 14; X, 1), MM. citent IG, IV, n° 597 τοῖς μὲν πολείταις κατ' ἄνδρα δην(άρια) δ', τοῖς δὲ λοιποῖς ἐλευθέροις ἀν[ὰ]δην(άρια) β' donc deux deniers par tête. Les éditeurs des IG disent l'inscription très récente, mais elle doit être à tout le moins des premiers temps de l'empire (Argos).

11) Le mécontentement des « premiers » ne va pas jusqu'à rejeter l'argent, comme cela se voit si souvent, dans l'espoir d'avoir davantage. Si *syrcur.* et *sin.* supposent ἰδόντες au lieu de λαβόντες, c'est sans doute pour adoucir le scandale de ce murmure *après avoir reçu* la récompense éternelle. Mais de toute façon on ne s'expliquerait pas le murmure si toute l'application de la

9Et ceux de la onzième heure étant venus reçurent chacun un denier. 10 Quand les premiers vinrent, ils pensèrent qu'ils recevraient davantage, et ils reçurent eux aussi chacun un denier. 11En le prenant ils murmuraient contre le maître de maison, 12disant : « Ces derniers ont travaillé une heure, et tu les as mis sur le même pied que nous qui avons supporté le poids du jour et la chaleur. » 13Mais lui, répondant, dit à l'un d'entre eux : « Camarade, je ne te fais pas d'injustice; n'as-tu pas été d'accord avec moi sur un denier? 14Prends ce qui te revient, et va-t'en. Je veux donner à ce dernier autant qu'à toi; 15ne m'est-il pas permis de faire ce que je veux de mon bien? ou bien as-tu l'œil mauvais parce que je suis bon? » 16Ainsi les derniers seront les premiers, et les premiers seront les derniers. (Car beaucoup sont appelés, mais peu sont élus.) »

parabole se terminait ici. Il faut donc supposer qu'elle a comme deux termes. Le plan divin est désormais connu : Dieu est résolu à ouvrir le royaume aux ouvriers de la dernière heure. Jésus accueille les pécheurs et les réconcilie. Mais c'est précisément ce qui exaspère les Pharisiens. Ils murmurent.

12) Les « derniers » sont encore nommés. Ils n'ont travaillé qu'une heure, et encore à la fraîcheur du soir! ἐποίησαν au sens araméen de travailler, עבד, aussi ὥραν n'est pas régime actif, mais accusatif de circonstance. Le καύσων, ordinairement dans les LXX le vent du sud-est (קדים), est le plus dur au printemps.

13) ἑταῖρε comme dans XXII, 12; XXVI, 50. Le maître a lieu d'être mécontent; cependant il emploie une expression qui est condescendante, comme lorsqu'un ingénieur dit à un ouvrier : Camarade. Cette prise à partie d'un seul est saisissante et naturelle; en pareil cas il y a toujours quelqu'un qui fait figure de chef des meneurs.

14) ὕπαγε n'est pas malveillant. Persistant malgré tout dans son dessein de justice, le maître ne veut pas frustrer le réclamant de son dû. On ne saurait donc argumenter de ce mot pour conclure à sa réprobation. Mais n'est-il pas évident que cette disposition ne prépare pas à entrer dans le royaume de Dieu? De nouveau « le dernier », terme qui n'est point là sans raison.

15) Avertissement sévère, terminé cependant par une affirmation de bonté, qui invite au repentir. Le sens est : « il m'est bien permis... si donc tu murmures, c'est que ma bonté est pour toi une occasion d'exercer l'envie. » Il n'y a pas lieu de supposer deux disjonctives ἤ (devant οὐκ ἔξεστιν)... ἤ, « serait-ce qu'il ne m'est pas permis, ou serait-ce... » (TS Hetz. Vog.). En effet le maître ne pose la première question que pour la forme, tandis que la seconde ne touche que trop juste. (Hort om. ἤ 1° avec B D L Z Θ *boh. syrsin.-cur.* r²).

16ª) C'est pour cela, c'est-à-dire, en tenant compte des faits bien connus. La bonté du Sauveur promet le royaume à ceux qui se convertissent. Les fidèles observateurs de la Loi en murmurent. Qui a raison? C'est le Sauveur,

17 Καὶ ἀναβαίνων Ἰησοῦς εἰς Ἰεροσόλυμα παρέλαβεν τοὺς δώδεκα μαθητὰς κατ' ἰδίαν, καὶ ἐν τῇ ὁδῷ εἶπεν αὐτοῖς 18 Ἰδοὺ ἀναβαίνομεν εἰς Ἰεροσόλυμα, καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδοθήσεται τοῖς ἀρχιερεῦσιν καὶ γραμματεῦσιν, καὶ κατακρινοῦσιν αὐτὸν θανάτῳ, 19 καὶ παραδώσουσιν αὐτὸν τοῖς ἔθνεσιν εἰς τὸ ἐμπαῖξαι καὶ μαστιγῶσαι καὶ σταυρῶσαι, καὶ τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἐγερθήσεται.

20 Τότε προσῆλθεν αὐτῷ ἡ μήτηρ τῶν υἱῶν Ζεβεδαίου μετὰ τῶν υἱῶν αὐτῆς

17. και αναβαινων (TSV) et non μελλων δε αναβαινειν (H).
20. παρ (TSV) plutôt que απ (H).

---

parce que tel est le dessein de Dieu, prouvé par la parabole. Mais alors qu'arrivera-il? que les premiers seront les derniers, autant dire qu'ils ne seront pas reçus, parce qu'ils se refusent à comprendre ce dessein. Telle est bien la pensée de Mt., même d'après Jülicher. Or la parabole elle-même y conduit, par cette scène d'explication qui en est le point culminant. Elle met vraiment en jeu ceux contre lesquels est dirigée la parabole, et ceux-là se mettent eux-mêmes en révolte contre le plan de Dieu. L'égalité qu'il leur promettait, ils n'en sont plus dignes. Mieux vaut suivre les détours ingénieux du genre très souple de la parabole que d'en briser la contexture par une analyse trop logique.

16ᵇ) Naturellement l'idée de réprobation s'exprime encore beaucoup plus nettement si l'on admet comme authentique πολλοὶ γάρ εἰσι κλητοί, ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοί om. par ℵ B L Z 33 (?) deux cursifs, *boh. sah.* On peut estimer que l'omission est trop purement égyptienne, ayant contre elle tous les autres témoins et Origène (Barnabé, IV, 14 cité par S. peut viser XXII, 14). Cependant il faut convenir que ces mots conviennent beaucoup mieux dans XXII, 14, d'où ils ont pu être pris. Quoi qu'il en soit, nous croyons pouvoir établir notre interprétation même sur la leçon courte.

CINQUIÈME PARTIE : MINISTÈRE A JÉRUSALEM, SURTOUT DANS LE TEMPLE (XXI, 17-XXV).

Ce point de départ est nettement marqué dans les trois synoptiques (cf. Mc. X, 32 ss.; Lc. XVIII, 31 ss.). Et c'est aussi dans cette partie que leur accord est le plus étroit, surtout entre Mc. et Mt. L'ordre est le même, sauf quelques détails qui seront indiqués (XXI, 12 ss.; 20-22). Mt. a tous les traits de Mc. sauf le projet homicide (Mc. XI, 18), le pardon (Mc. XI, 25), l'obole de la veuve (Mc. XII, 41-44). Mais il a d'autres éléments, le trouble de Jérusalem (XXI, 10 s.); guérisons (XXI, 14); Jésus défend les enfants (XXI, 15 s.); surtout des paraboles : les deux fils (XXI, 28-32), le festin des noces (XXII, 1-14); les vierges (XXV, 1-13); les talents (XXV, 14-30); le jugement dernier (XXV, 31-46); un long

17 Et Jésus montant à Jérusalem prit les Douze à part, et il leur
dit en chemin : « 18 Voici que nous montons à Jérusalem, et le Fils
de l'homme sera livré aux princes des prêtres et aux scribes, et ils
le condamneront à mort, 19 et le livreront aux gentils pour se moquer
[de lui] et [le] flageller et [le] crucifier ; et le troisième jour il sera
ressuscité. »

20 Alors la mère des fils de Zébédée s'approcha de lui avec ses

discours contre les Pharisiens (XXIII, 1-39) au lieu des quelques mots de Mc. (XII, 38-40) ; quelques passages en plus dans le discours eschatologique (XXIV, 37-44).

C'est surtout pour cette partie que se pose la question de la dépendance ; cf. *Introduction*, p. XLVII S.

17-19. TROISIÈME PRÉDICTION DE LA PASSION (Mc. X, 32-34 ; Lc. XVIII, 31-34).

Comme Mc., sauf l'attitude de Jésus et son reflet dans les dispositions de ses compagnons, propres à Mc. Le plus vraisemblable serait de supposer que Mt. a rédigé d'après Mc. En tous cas leur ressemblance est étroite, tandis que Lc. est assez différent.

17) Hort lit μέλλων δὲ ἀναβαίνειν avec B fam. 1, *boh. sah. pes.*, Origène deux fois dans son commentaire. Il faudrait préférer cette leçon plus distincte de celle de Mc., si elle ne faisait l'effet d'une correction d'après la topographie ; car, avant Jéricho, Jésus ne montait pas encore, il allait monter. Nous lisons donc καὶ ἀναβαίνων avec tous les autres et Origène une fois (t. IV, p. 300, citation très longue dans *Comm. Jo.*). On montait, puisque le terme du voyage, dont Jéricho n'était qu'une étape, était beaucoup plus haut que le point de départ. — Mt. omet ce que fut le drame silencieux de cette mise en route. Il ajoute son κατ' ἰδίαν, presque inutile après « les douze ». ἐν τῇ ὁδῷ est au début dans Mc. Ces mots s'expliquent mieux avec la leçon de B. Après ἀναβαίνων ils sont simplement pittoresques.

18) Comme Mc. — εἰς θάνατον, moins difficile que θανάτῳ est une correction de ℵ.

19) Comme Mc., sauf la liaison εἰς τό, qui amène deux infinitifs au lieu de deux verbes à la 3e pers. du pluriel, le troisième (ἐμπτύσουσιν) étant supprimé, et « tuer » remplacé par « crucifier ». C'est la première fois que Jésus annonce ouvertement qu'il sera crucifié, et ce terme ici pourrait appartenir à l'évangéliste. Mais Jésus avait souvent parlé de porter sa croix, allusion à ce supplice. Sur la résurrection, la formule de Mt. au lieu de celle de Mc. ; cf. XVII, 23.

20-28. LA DEMANDE DE LA MÈRE DES FILS DE ZÉBÉDÉE. LE SERVICE DE LA PART DES CHEFS (Mc. X, 35-45 ; cf. Lc. XXII, 24-27).

Cette péricope comprend deux thèmes. Lc. n'a touché que le second, et à la Cène, avec des termes assez différents. Dans Mc. et dans Mt. la circonstance est la même, avec la même soudure des deux thèmes, le second étant traité par les deux d'une manière presque identique. Sur le premier, Mt. se distingue de Mc. surtout en mettant en scène la mère qui fait la demande, et à laquelle Jésus répond d'abord ; puis en omettant ce qui regarde le baptême. Comme dans Mt.

προσκυνοῦσα καὶ αἰτοῦσά τι παρ' αὐτοῦ. [21] ὁ δὲ εἶπεν αὐτῇ Τί θέλεις; λέγει αὐτῷ Εἰπὲ ἵνα καθίσωσιν οὗτοι οἱ δύο υἱοί μου εἷς ἐκ δεξιῶν καὶ εἷς ἐξ εὐωνύμων σου ἐν τῇ βασιλείᾳ σου. [22] ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν Οὐκ οἴδατε τί αἰτεῖσθε· δύνασθε πιεῖν τὸ ποτήριον ὃ ἐγὼ μέλλω πίνειν; λέγουσιν αὐτῷ Δυνάμεθα. [23] λέγει αὐτοῖς Τὸ μὲν ποτήριόν μου πίεσθε, τὸ δὲ καθίσαι ἐκ δεξιῶν μου καὶ ἐξ εὐωνύμων οὐκ ἔστιν ἐμὸν δοῦναι, ἀλλ' οἷς ἡτοίμασται ὑπὸ τοῦ πατρός μου. [24] καὶ ἀκούσαντες οἱ δέκα ἠγανάκτησαν περὶ τῶν δύο ἀδελφῶν. [25] ὁ δὲ Ἰησοῦς προσκαλεσάμενος αὐτοὺς εἶπεν Οἴδατε ὅτι οἱ ἄρχοντες τῶν ἐθνῶν κατακυριεύουσιν αὐτῶν καὶ οἱ μεγάλοι κατεξουσιάζουσιν αὐτῶν. [26] οὐχ οὕτως ἔσται ἐν ὑμῖν· ἀλλ' ὃς ἂν θέλῃ ἐν ὑμῖν μέγας

23. και *a.* εξ (THV) plutôt que η (S). — *om.* τουτο *p.* εμον (H) plutôt que *add.* (TSV).
24. και ακουσαντες (HV) plutôt que ακουσαντες δε (TS).
26. εσται (TSV) plutôt que εστιν (H) — αν (H) ou εαν (TSV).

---

les deux frères montrent la même ambition, on ne peut pas dire qu'il ait fait intervenir la mère pour les justifier. Il a dû suivre une tradition, d'ailleurs très vraisemblable, car, outre l'ambition naturelle aux mères, celle-ci était moins initiée aux prophéties sur les souffrances. Il est donc très probable que Ma. contenait l'épisode sous cette forme. Les paroles de Jésus dans le second thème ont pu être conservées telles quelles par la tradition, ou insérées ici par le traducteur de Ma. d'après Mc.

20) Τότε προσῆλθεν, style de Mt. « Les fils de Zébédée » expression d'une saveur ancienne, du temps où ils suivaient ensemble le Sauveur; elle se retrouve encore XXVI, 37, tandis que dans ces deux cas Mc. nomme Jacques et Jean. Leur mère, désignée de la même manière, vint au Calvaire (XXVII, 56), dans un contexte où Mc. dit : « Salomé ». C'était donc sans doute son nom. D'après plusieurs anciens (encore *Zahn*), elle était sœur de la Mère de Jésus (cf. *Comm. Mc.* p. 80). On comprendrait ainsi sa prétention. Jésus n'ayant pas de frère, ses cousins devaient avoir les premières places. N'étant pas avec les Douze dans l'entretien secret qui précède, elle ne savait pas que Jésus allait à Jérusalem pour y mourir, ou, si ses fils l'ont poussée, peut-être escomptaient-ils la résurrection. Dans Mc. les deux frères prennent la parole, et demandent ce qu'on nomme une discrétion. Dans Mt. la mère est beaucoup plus respectueuse : elle se prosterne, et c'est cela seulement qui indique son désir de demander quelque chose.

21) Le Sauveur doit donc l'interroger, nouvelle preuve que Mt. n'évite pas de parti pris de lui faire poser des questions; cf. *Introd.* p. LXV. La réponse est pour le fond comme dans Mc., avec la mention nécessaire des fils, ἐξ εὐωνύμων au lieu de ἐξ ἀριστερῶν, βασιλεία au lieu de δόξα.

22) Ce qui regarde le baptême manque, ici et au v. suivant. Jésus s'adresse aux deux frères, comme si la prétention avait émané d'eux. Un écrivain aussi conséquent n'aurait pas perdu son propre fil afin de suivre Mc. de plus près. Il

fils, prosternée et lui demandant quelque chose. [21] Il lui dit : « Que veux-tu ? » Elle lui dit : « Dis que mes deux fils que voici soient assis l'un à ta droite et l'autre à ta gauche dans ton royaume. » [22] Jésus répondit et dit : « Vous ne savez pas ce que vous demandez. Pouvez-vous boire le calice que je dois boire? » Ils lui disent : « Nous le pouvons. » [23] Il leur dit : « Vous boirez en effet mon calice, mais quant à être assis à ma droite et à ma gauche, il ne m'appartient pas de [le] donner, c'est pour ceux à qui cela est destiné par mon Père. » [24] Et les dix, ayant entendu, s'irritèrent contre les deux frères. [25] Or Jésus les ayant appelés dit : « Vous savez que ceux qui commandent aux nations les gouvernent avec empire, et les grands exercent le pouvoir sur eux. [26] Il n'en sera pas ainsi parmi vous; au contraire,

a voulu insinuer que Jésus sait très bien à quoi s'en tenir. La mère n'aurait pas eu besoin d'être poussée par ses fils, mais elle ne pouvait ignorer leurs désirs, et n'agissait que pour les satisfaire. Le Maître qui lit dans leurs cœurs s'adresse à eux. Il veut cependant les mettre à l'épreuve. Avaient-ils compris qu'il ne serait pas seul à souffrir, et qu'ils seraient associés à ses souffrances? Oui, ils avaient compris; du moins, quand la proposition leur est faite, ils acceptent. — μέλλω πίνειν est plus précis que πίνω, comme μέλλων (de B) au v. 17.

23) Sur le prétendu martyre de Jean, cf. *Comm. Mc.*, et *Gal.* sur II, 1. — Mt. ajoute ὑπὸ τοῦ πατρός μου, ce qui semble marquer l'acquiescement du Fils. Les deux frères ont pu comprendre que s'ils buvaient le calice, ils seraient associés à la gloire. Ce qui est réservé, c'est le rang qu'on peut dire suprême, à la droite et à la gauche. Personne n'en doit rien savoir, c'est le secret du Père.

Si donc les deux frères et leur mère ont eu, comme il semble bien (cf. *Schanz*), des ambitions trop humaines, des rêves de gloire et de domination dans un monde nouveau, mais conçu selon l'idéal temporel et national, Jésus élève leurs regards plus haut. Chrys. et Jérôme ont soin de dire que les mérites seront récompensés. Ils sont assurément nécessaires pour arriver au royaume. Mais Jésus le caractérise surtout comme un monde où tout sera réglé selon la volonté de son Père, et d'après son libre choix. Quoi de plus propre à soumettre une activité trop personnelle aux desseins de la grâce?

24-28) Il restait cependant à tirer de cette doctrine une règle de conduite pour le temps présent. La leçon ne s'applique pas moins bien à la jalousie des dix qu'à l'ambition des deux. Cf. *Comm. Mc.*

24) ἠγανάκτησαν au lieu de la tournure araméenne de Mc. ἤρξαντο ἀγανακτεῖν exactement comme dans Mc. v, 17 et Mt. VIII, 34. — les deux frères ne sont toujours pas nommés, ce qui indiquerait le même auteur (Ma.) que précédemment.

25) ὁ δέ au lieu de καί, εἶπεν au lieu du présent historique λέγει, omission de δοκοῦντες.

26) Comme Mc., avec le futur du commandement, ἔσται, comme au v. suivant.

γενέσθαι ἔσται ὑμῶν διάκονος, 27 καὶ ὃς ἂν θέλῃ ἐν ὑμῖν εἶναι πρῶτος ἔσται ὑμῶν δοῦλος. 28 ὥσπερ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἦλθεν διακονηθῆναι ἀλλὰ διακονῆσαι καὶ δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν.

29 Καὶ ἐκπορευομένων αὐτῶν ἀπὸ Ἰεριχὼ ἠκολούθησεν αὐτῷ ὄχλος πολύς. 30 καὶ ἰδοὺ δύο τυφλοὶ καθήμενοι παρὰ τὴν ὁδόν, ἀκούσαντες ὅτι Ἰησοῦς παράγει, ἔκραξαν λέγοντες Κύριε, ἐλέησον ἡμᾶς, υἱὸς Δαυίδ. 31 ὁ δὲ ὄχλος ἐπετίμησεν αὐτοῖς ἵνα σιωπήσωστιν· οἱ δὲ μεῖζον ἔκραξαν λέγοντες Κύριε, ἐλέησον ἡμᾶς, υἱὸς Δαυίδ. 32 καὶ στὰς ὁ Ἰησοῦς ἐφώνησεν αὐτοὺς καὶ εἶπεν Τί θέλετε ποιήσω ὑμῖν; 33 λέγουσιν αὐτῷ Κύριε, ἵνα ἀνοιγῶσιν οἱ ὀφθαλμοὶ ἡμῶν. 34 σπλαγχνισθεὶς δὲ ὁ Ἰησοῦς ἥψατο τῶν ὀμμάτων αὐτῶν, καὶ εὐθέως ἀνέβλεψαν καὶ ἠκολούθησαν αὐτῷ.

27. αν (TH) plutôt que εαν (SV).
29. πολυς (THV) et non *om.* S. sûrement par erreur.
30 s. υιος (HV) plutôt que υιε (TS).

---

27) ὑμῶν au lieu de πάντων, ce qui est plus monotone. Mc. est d'accord avec lui-même, IX, 35 et Mt. aussi XXIII, 11.

28) ὥσπερ au lieu de καὶ γάρ. Dans les deux manières le Fils de l'homme est celui sur lequel on doit se régler.

Sur l'addition qu'on trouve ici dans D Φ codd. anc. lat. et *syrcur.*, cf. *RB.* 1921, p. 32 ss.

29-34. GUÉRISON DE DEUX AVEUGLES QUI IMPLORAIENT LE MESSIE (cf. Mc. X, 46-52; Lc. XVIII, 35-43).

Sur l'aveugle guéri à l'entrée d'après Lc., cf. *Comm.* Dans Mt. comme dans Mc. le miracle a lieu à la sortie, mais dans Mt. il y a deux aveugles et non pas un seul. Augustin applique la même solution que pour les deux possédés de Gadara dans Mt., ici d'autant plus probable que l'aveugle de Mc. a un nom propre et fut sans doute bien connu : *hinc est ergo quod ipsum solum voluit commemorare Marcus, cuius inluminatio tam claram famam huic miraculo comparavit, quam erat illius nota calamitas.* Mais si l'on peut concilier ainsi Mc. et Mt. pour le fond, ce n'est pas une raison pour conclure à la dépendance de Mc., dont le récit, très vivant, vient d'un témoin oculaire. D'autre part Mt. n'aurait pas doublé les aveugles s'il avait simplement suivi Mc. Et l'on ne peut pourtant pas lui attribuer d'avoir combiné l'aveugle de Jéricho avec celui de Bethsaïda, d'autant qu'il se serait livré à ce jeu deux fois (cf. IX, 27 ss.)! Il faut donc admettre que sa tradition a mis deux démoniaques, deux aveugles (*bis*), ce qui, du moins pour les aveugles, est très naturel, tandis que la source de Mc. se plaisait aux caractéristiques individuelles.

29) La foule suit avant le miracle; cf. XIX, 2. Au sortir d'une ville comme Jéricho, elle ne pouvait manquer, à un moment où Jésus était très en vue, comme le prouvera son entrée à Jérusalem.

celui qui voudra devenir grand parmi vous sera votre serviteur,
[27]et celui d'entre vous qui voudra être le premier sera votre
serviteur. [28]C'est ainsi que le Fils de l'homme n'est pas venu pour
être servi, mais pour servir, et pour donner sa vie comme rançon
pour plusieurs. »

[29]Et comme ils sortaient de Jéricho, une foule nombreuse le
suivit. [30]Et voici que deux aveugles assis au bord de la route, ayant
entendu que Jésus passait, crièrent : « Seigneur, aie pitié de nous,
fils de David ! » [31] La foule les gourmanda pour les faire taire, mais
ils crièrent plus fort : « Seigneur, aie pitié de nous, fils de David ! »
[32]Et Jésus s'arrêtant, les appela et dit : « Que voulez-vous que je
vous fasse? » [33]Ils lui disent : « Seigneur que nos yeux s'ouvrent ! »
[34]Or Jésus en eut compassion et toucha leurs yeux, et aussitôt ils
recouvrèrent la vue et ils le suivirent.

30) Le cri des aveugles, préludant à celui de la foule au mont des Oliviers, indique bien l'excitation messianique dont avait déjà témoigné la mère des fils de Zébédée. — παράγει au sens intransitif.

31) Mc. toujours plus concret, dit πολλοί de ceux qui font taire l'aveugle. Mt. si souvent schématique, attribue ce reproche à la foule, parmi laquelle Jésus devait avoir des partisans. C'est bien sa manière de grouper les acteurs. C'est ainsi que les deux aveugles crient la même chose et répondront aussi la même chose. Un pareil style n'a pas la prétention de reproduire exactement les nuances de la vie.

32) Jésus s'arrête, sans doute au niveau des aveugles, les appelle, et aussitôt ils sont censés devant lui. Ce n'est pas la mimique animée de Mc., mais ce n'est pas non plus l'art méticuleux de Lc. qui fait *amener* son aveugle. Encore une question du Sauveur.

33) Les aveugles demandent sous la forme employée pour le miracle par Mt. IX, 30.

34) Jésus a pitié et touche les yeux, deux traits propres à Mt. qui n'a point coutume de parler des sentiments de Jésus, si ce n'est précisément de sa compassion : IX, 36; XIV, 14; XV, 32. On voit aussi que Mt. n'aurait pas évité de parti pris un miracle où Jésus agit par un contact volontaire; d'ailleurs cf. VIII, 3. 15; IX, 29. — ὄμμα ne se trouve qu'ici et Mc. VIII, 23 dans le N. T., mais pourquoi supposer une dépendance de Mt. (*McNeile*) par rapport à un texte éloigné de Mc. pour un mot si usité? Peut-être Mt. qui savait mieux son propre texte que celui de Mc. a-t-il voulu varier la formule ἥψατο τῶν ὀφθαλμῶν de IX, 29. Rien dans Mt. de la foi dont parle Mc. Les derniers mots de Mt. à cause de « aussitôt », si fréquent dans Mc., pourraient avoir été empruntés à celui-ci par Mt., mais Mc. dit εὐθύς et Mt. plus souvent comme ici εὐθέως. Mt. XI, 5 avait désigné comme un miracle messianique τυφλοὶ ἀναβλέπουσιν.

CHAPITRE XXI

1 Καὶ ὅτε ἤγγισαν εἰς Ἱεροσόλυμα καὶ ἦλθον εἰς Βηθφαγὴ εἰς τὸ Ὄρος
τῶν Ἐλαιῶν, τότε Ἰησοῦς ἀπέστειλεν δύο μαθητὰς 2 λέγων αὐτοῖς Πο-
ρεύεσθε εἰς τὴν κώμην τὴν κατέναντι ὑμῶν, καὶ εὐθὺς εὑρήσετε ὄνον δεδε-
μένην καὶ πῶλον μετ' αὐτῆς· λύσαντες ἀγάγετέ μοι. 3 καὶ ἐάν τις ὑμῖν εἴπῃ
τι, ἐρεῖτε ὅτι Ὁ κύριος αὐτῶν χρείαν ἔχει· εὐθὺς δὲ ἀποστελεῖ αὐτούς.
4 Τοῦτο δὲ γέγονεν ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν διὰ τοῦ προφήτου λέγοντος

5 Εἴπατε τῇ θυγατρὶ Σιών
Ἰδοὺ ὁ βασιλεύς σου ἔρχεταί σοι
πραὺς καὶ ἐπιβεβηκὼς ἐπὶ ὄνον
καὶ πῶλον υἱὸν ὑποζυγίου.

1. εις 2° (TH) plutôt que προς (SV). — *om.* ο *a.* Ιησους (TH) ou *add.* (SV).
2. πορευεσθε (THV) et non πορευθητε (S). — κατεναντι (THV) et non απεναντι (S).
4. δια (THV) et non υπο (S).
5. *om.* επι 2° *a* πωλον (cf. Hoskier, p. 63) plutôt que *add.* (THSV).

1-11. Entrée messianique a Jérusalem (Mc. xi, 1-11ª; Lc. xix, 28-44; Jo. xii, 12-19).

Sur le texte de Lc., cf. *Comm.* — Mt. a en plus de Mc. l'ânesse et le rappel de la prophétie de Zacharie, mais quelques détails en moins.

1) Mt. ne nomme pas Béthanie qui est certain dans Mc. On pourrait donc croire que Jésus est déjà à Bethphagé, et que le village d'en face est Béthanie. Mais Bethphagé était sûrement plus près de Jérusalem, et il serait étonnant que Mt. n'ait pas nommé Béthanie qu'il connaissait. Il semble donc que εἰς Βηθφαγή doit s'entendre de la proximité de ce lieu. Un troisième εἰς est assez étrange, mais on peut lire πρὸς τὸ ὄρος avec ℵDEL *vg. syrr.*

2) πορεύεσθε, style de Mt. x, 6; xxii, 9; xxv, 9, qui dispensait d'employer la redondance de Mc. εἰσπορευόμενοι εἰς αὐτήν. Mt. ajoute l'ânesse, et ne dit pas que personne n'avait monté l'ânon; cela allait de soi, puisqu'il était encore avec sa mère. D'ailleurs il ne s'en suit pas qu'il n'avait que quelques jours ou quelques semaines. Bien des raisons pouvaient avoir empêché qu'on les séparât, même si l'ânon avait un an et demi ou deux ans; on commence à les dresser vers quinze mois.

[1] Et quand ils furent proches de Jérusalem et arrivés vers Bethphagé, vers le mont des Oliviers, alors Jésus envoya deux disciples, [2] leur disant : « Allez au bourg qui est en face de vous, et aussitôt vous trouverez une ânesse attachée et un ânon avec elle. Détachez [les] et amenez [les] moi. [3] Et si quelqu'un vous dit quelque chose, vous direz : Le Seigneur en a besoin ; mais il les renverra aussitôt. » [3] Or cela arriva afin que fût accompli ce qui avait été proféré par le prophète :

[5] Dites à la fille de Sion :
Voici que ton roi vient à toi,
doux, et monté sur un âne,
et un ânon, fils d'une ânesse.

3) Plus concis que Mc., Mt. semble prendre τις comme sujet de ἀποστελεῖ. Alors, pour donner tout son sens au verbe, il faudrait supposer que le τις enverra les bêtes, les fera du moins accompagner, car le sens ne peut être seulement « laisser aller ». Mais ce τις était-il donc le propriétaire? De sorte que nous inclinerions plutôt, en tenant compte de δέ, à traduire comme Mc. qui dit que le Seigneur renverra l'ânon (contre Kn., etc.).

4-5) Propres à Mt. D'abord la formule sur l'accomplissement d'une prophétie. On pouvait regarder la prophétie comme esquissant un symbole de la douceur et de l'humble attitude du roi à venir. Mais en fait le texte ayant été réalisé à la lettre, les premiers chrétiens durent en être frappés. Aussi Jo. XII, 14 l'a-t-il cité à son tour, sans y voir le moins du monde une ânesse, si ce n'est pour qualifier l'ânon comme fils d'une ânesse. De nombreux critiques (*Holtz. Loisy, Klost.* etc.) prêtent à Mt. une singulière bévue. Il aurait vu dans Zacharie — par erreur — la présence de deux animaux, l'ânesse et l'ânon, ce qui l'aurait conduit à ajouter une ânesse à l'ânon de Mc. (de Lc. et de Jo.), sauf à ne savoir qu'en faire, et à déclarer enfin que Jésus était monté sur les deux, ce qui serait une ânerie. Voyons les faits.

5) εἴπατε τῇ θυγατρὶ Σιών est emprunté à Is. LXII, 11, ou plutôt c'est une réminiscence qui s'est présentée à l'esprit de Mt. comme une introduction plus convenable que celle de Zacharie, IX, 9 : « Tressaille de joie, fille de Sion, pousse des cris d'allégresse, fille de Jérusalem » ! exhortation dont l'accent triomphal convenait moins pour une entrée qui précéda de si peu la passion. Suit dans Zacharie (IX, 9) un passage dont le texte hébreu signifie : « Voici que ton roi vient à toi ; il est juste et victorieux(?) humble et monté sur un âne, et sur un poulain, petit des ânesses. » Dans les Septante : ἰδοὺ ὁ βασιλεύς σου ἔρχεταί σοι δίκαιος καὶ σώζων αὐτός, πραὺς καὶ ἐπιβεβηκὼς ἐπὶ ὑποζύγιον καὶ πῶλον νέον. Il n'est pas douteux que dans l'hébreu ET sur un poulain, le *waw* (*et*) n'est pas une copule, mais indique seulement un parallélisme synonymique, « à savoir sur un poulain ». Il semble bien que les LXX aient pris ce *waw* pour une copule, et, quoique ὑποζύγιον chez les traducteurs grecs signifie toujours un âne, et une ânesse seulement dans Jud. V, 10 (A), ils ont peut-être entendu : une ânesse et un

6 Πορευθέντες δὲ οἱ μαθηταὶ καὶ ποιήσαντες καθὼς συνέταξεν αὐτοῖς ὁ
Ἰησοῦς 7 ἤγαγον τὴν ὄνον καὶ τὸν πῶλον, καὶ ἐπέθηκαν ἐπ' αὐτὸν τὰ

6. συνεταξεν (H) plutôt que προσεταξεν (TSV).
7. κυτον plutôt que αυτων (THSV) — *om.* αυτων *p.* ιματια (TH) plutôt que *add.* (SV).

---

poulain. C'est ce texte qu'Origène a eu en vue, et si Mt. l'avait suivi, on pourrait croire qu'il lui a suggéré l'ânesse. Mais précisément il l'a changé. Son texte doit se traduire : « monté sur un âne (même *Loisy*, *Klost.*) et (sur) un poulain fils d'une ânesse ». C'est-à-dire qu'il a traduit correctement l'hébreu, remettant l'ânesse à sa place, seulement comme mère de l'ânon. Et ce soin qu'il a pris proteste assez haut contre l'opération mentale qu'on lui prête. Si donc il a introduit une ânesse, ce n'est pas à cause de Zacharie qui ne la connaissait pas, c'est parce qu'il en a ouï parler ou qu'il l'a vue, et sa présence est en somme très naturelle auprès d'un jeune ânon, le meilleur gage de sa docilité à se laisser monter. Mais la suggestion du texte des LXX, si elle a été éliminée fermement par Mt., a agi même sur Jérôme, malgré sa réaction contre les LXX; du moins la Vg. actuelle de Zacharie lit *asinam*, soit d'après les LXX, soit pour introduire dans son texte l'animal qui figure dans l'évangile. N'est-il pas très naturel après cela qu'un copiste ait voulu réaliser un accomplissement plus parfait de la prophétie ainsi entendue, mais sans tenir compte de la correction de Mt.?

On aura noté que Mt. a omis l'incise : δίκαιος καὶ σώζων αὐτός, où σώζων est représenté en hébreu par נוֹשַׁע, sauvé, préservé, et qui par conséquent revient sain et sauf, donc vainqueur. Peut-être a-t-il pensé que la victoire n'était pas encore acquise le jour des Rameaux. Il a conservé πραΰς « doux, bénin », pour rendre עָנִי, qui est plutôt « pauvre et humble », Théodotion ἐπακούων, Symmaque et la 5e édition d'Origène πτωχός. Il n'avait pas à réviser toutes les nuances, le terme de doux convenant bien à Jésus. Le seul point qu'il avait à cœur, c'était le fait prédit par Zacharie, et en plaçant ses paroles avant l'exécution, au moment où Jésus donne ses ordres, il suggère que le Seigneur voulut cet accomplissement (*McNeile*).

6) Exécution des ordres, rapportée sommairement; πορευθέντες répond à πορεύεσθε (2). συντάσσω de la même façon dans XXVI, 19, tournure biblique : Ex. XXXIV, 4 etc.

7) Tel qu'il figure dans les éditions critiques (même *Hetz.*), le v. signifie que les disciples mirent leurs vêtements sur les deux bêtes, ἐπ' αὐτῶν, et que Jésus s'assit sur toutes deux (ἐπάνω αὐτῶν). Ce dernier αὐτῶν pourrait, il est vrai, s'entendre des habits, mais comme les habits étaient sur les deux animaux, cela reviendrait au même, ou du moins nous ne saurions pas sur lequel Jésus est monté. Quoi qu'en disent des critiques, il n'y aurait rien d'absurde à ce qu'on eût mis des habits sur les deux bêtes, l'une étant disposée en cas de besoin, par exemple l'ânesse, si l'ânon se montrait récalcitrant (cf. JAUSSEN ET SAVIGNAC,

[6] Les disciples allèrent et firent comme Jésus leur avait ordonné;
[7] ils amenèrent l'ânesse et l'ânon, et placèrent sur lui leurs manteaux,

Mission archéologique en Arabie, II, p. 109); la vraie difficulté c'est que Mt. devait nommer un des animaux s'il n'a pas parlé de tous les deux. Qu'il soit impossible de monter deux ânes à la fois, Mt. ne l'ignorait pas plus que les critiques.

D'après Loisy : « Les deux ânes se conduisent comme s'ils n'étaient qu'un, de même que plus haut les deux possédés et les deux aveugles, et pour le même motif : parce que le doublement est le fait du rédacteur » (II, 263). Il y a cependant une différence entre deux aveugles auxquels on peut sans trop d'invraisemblance prêter les mêmes paroles, et deux ânes qu'on ne peut monter à la fois. On eût pu les monter successivement, mais rien ne suggère que ce fut le cas. Si donc ce texte a paru si naturel à Origène, c'est qu'il l'entendait allégoriquement, et Jérôme n'a pas vu d'autre solution : *Ergo cum historia vel impossibilitatem habeat, vel turpitudinem, ad altiora transmittimur.* Mais Mt. voulait raconter un fait. Sa tournure ne pourrait s'expliquer que comme un calque de la prophétie. Lisant que le Messie devait entrer monté sur un âne et un ânon, il aurait employé l'expression qui marquait le mieux que la prophétie avait été réalisée, laissant au lecteur prudent le soin de comprendre que le fait scripturaire ainsi rapporté avait été réalisé *more humano*. Cette manière d'écrire nous étonne, mais elle n'a rien de contraire à l'usage oriental, ni à la doctrine de l'inspiration. « Il s'assit sur eux » signifierait : « il se servit de tous deux pour son entrée ». Mais alors il n'aurait pas pris soin d'exclure l'ânesse de la prophétie de Zacharie, montrant qu'il la comprenait très bien.

D'ailleurs la leçon est-elle si assurée? Au lieu de αὐτῶν 1°, on lit αὐτῷ dans 33 Θ, le groupe Ferrar, αὐτόν D *af. it. pes.* et *Ta.-ar.* « et ils mirent sur le poulain leurs habits, et Jésus monta sur lui » ; om. επ'αυτ. *syrcur.* (*sin.* manque). Au lieu de αὐτῶν 2°, αὐτοῦ D Θ *af. it. pes. Ta.-ar.* Ces variantes peuvent passer pour des corrections, qui n'auraient pas été faites de la même manière. Mais les leçons critiques sont peut-être des corrections pour se rapprocher du texte du prophète tel qu'on le comprenait : action du récit de Mt. sur le sens de ὄνος dans la citation; réaction de la citation sur le texte de Mt. Chrys. dit constamment que le Christ est monté sur le poulain, qui pouvait être capable de le porter.

La différence de αυτον à αυτων est très minime, et s'il y a une confusion, il nous paraît plus juste de la mettre à la charge d'un copiste; c'est ainsi qu'on procède toujours. Aussi non seulement Blass et Zahn, mais J. Weiss, Klost. proposent de regarder comme le vrai texte : καὶ ἐπέθηκαν ἐπ' αὐτὸν τὰ ἱμάτια καὶ ἐπεκάθισεν ἐπάνω (sans rien de plus g^2 *l vg*) ou ἐπάνω αὐτοῦ ou même ἐπάνω αὐτῶν, αὐτῶν se rapportant alors aux vêtements, ce qui n'a plus d'inconvénients, puisqu'on sait sur quelle bête le Sauveur est monté. Tout se réduit au changement d'une lettre, peut-être occasionné par αὐτῶν mis en marge comme omis après ἱμάτια, et qui a pu passer pour une correction de αὐτόν.

Dans ce même verset, αὐτῶν après ἱμάτια est omis par Tischendorf et Hort. Il faudrait le lire (S Vog. Hetz.) si on enlevait le premier αὐτῶν.

ἱμάτια, καὶ ἐπεκάθισεν ἐπάνω αὐτῶν. 8 ὁ δὲ πλεῖστος ὄχλος ἔστρωσαν ἑαυτῶν τὰ ἱμάτια ἐν τῇ ὁδῷ, ἄλλοι δὲ ἔκοπτον κλάδους ἀπὸ τῶν δένδρων καὶ ἐστρώννυον ἐν τῇ ὁδῷ. 9 οἱ δὲ ὄχλοι οἱ προάγοντες αὐτὸν καὶ οἱ ἀκολουθοῦντες ἔκραζον λέγοντες.

Ὡσαννὰ τῷ υἱῷ Δαυίδ·
Εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι Κυρίου·
Ὡσαννὰ ἐν τοῖς ὑψίστοις.

10 καὶ εἰσελθόντος αὐτοῦ εἰς Ἱεροσόλυμα ἐσείσθη πᾶσα ἡ πόλις λέγουσα Τίς ἐστιν οὗτος; 11 οἱ δὲ ὄχλοι ἔλεγον Οὗτός ἐστιν ὁ προφήτης Ἰησοῦς ὁ ἀπὸ Ναζαρὲθ τῆς Γαλιλαίας.

12 Καὶ εἰσῆλθεν Ἰησοῦς εἰς τὸ ἱερὸν τοῦ θεοῦ, καὶ ἐξέβαλεν πάντας τοὺς πωλοῦντας καὶ ἀγοράζοντας ἐν τῷ ἱερῷ καὶ τὰς τραπέζας τῶν κολλυβιστῶν

12. του θεου (TSV) plutôt que *om.* (H).

---

8) Mt. ἐν τῇ ὁδῷ au lieu de εἰς τὴν ὁδόν (Mc.); les branches (κλάδους l. στιβάδας) sont coupées *des arbres*, et non *des champs*, στρώννυμι et στρωννύω, au lieu d'un seul verbe, avec la répétition de ἐν τῇ ὁδῷ : tout cela ne peut guère passer pour une correction, non plus que πλεῖστος ὄχλος (Mc. πολλοί); cf. Mc. IV, 1.

9) Il est étonnant que Mt., qui a déjà parlé de la foule au v. 8 nomme encore les foules. Or tandis que Mc. ne les nomme pas, si bien qu'on pourrait prendre tous les assistants pour des disciples (comme a compris Lc. XIX, 37), Jo. parle d'une grande foule venue de Jérusalem. On dirait que Mt. indique à tout le moins un nouveau point de départ, ce que Lc. a fait plus expressément. Le v. 9 ª est comme Mc. sauf ces foules, un pronom qui suppose à προάγοντες le sens transitif, pronom non moins inutile que λέγοντες, indice de sémitisme après un autre verbe. — 9 ᵇ est aussi comme Mc., mais le règne de David est remplacé par le Fils de David, comme objet de l'acclamation. La manière de Mc. peut s'appuyer sur le *Chemoné 'Esré* 14, mais elle ne se trouve ni dans Lc. ni dans Jo., tant il était naturel de mettre en relief la personne acclamée. On peut objecter cependant que ὡσαννά se présente d'ordinaire seul, soit dans le N. T. (Jo. XII, 13), soit dans l'A. T. ou les écrits rabbiniques. C'est donc Mt. qui aurait transformé Mc. — Mais plutôt Mt. forme comme la transition entre les concepts anciens et les plus récents. Il est sûr que dans la Didachè il y a un parti pris de réserver l'hosanna à Dieu (X, 6) : ὡσαννὰ τῷ θεῷ Δαυίδ. C'est ce qu'insinue déjà la formule de Mc. ὡσαννὰ ἐν τοῖς ὑψίστοις (aussi Mt.), où *hosanna* remplace : « louez-le » (le Seigneur) du Ps. CXLVIII, 1. Mais Mt. semble avoir perçu encore le sens primitif de l'acclamation : sauve donc! On disait : Dieu, « sauve le roi » (Ps. XIX, 10) avec un simple accusatif, et הושׁיע pouvait aussi être suivi de ל (Ps. LXXII, 4 et CXVI, 6), équivalent au datif grec.

L'idée serait : « Soyez propice (ô Dieu) au fils de David », mais l'expression aurait déjà pris la portée d'une simple acclamation, qu'on pourrait transmettre

et il s'assit dessus ces [vêtements]. 8Et ceux de la foule en grand nombre étendirent leurs manteaux sur le chemin, et d'autres coupèrent des branches aux arbres et en jonchaient le chemin. 9Et les foules qui le précédaient et celles qui suivaient, criaient : « Hosanna au fils de David ! Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur ! Hosanna au plus haut [des cieux] ! » 10 Et comme il entrait à Jérusalem, toute la ville fut en émoi, et l'on disait : « Qui est-ce ? » 11Et les foules disaient : « C'est Jésus le prophète, de Nazareth de Galilée. »

12 Et Jésus entra dans le Temple de Dieu et chassa tous ceux qui vendaient et achetaient dans le Temple, et il renversa les tables des

jusque dans les hauteurs du ciel. Le mot הושענא pouvait être transcrit en araméen sans que le lecteur fût tenté de prendre נא pour le suffixe araméen « nous ». Du moins les versions syriennes n'y ont pas vu de difficulté (avec ܐ initial).

L'acclamation du Messie était bien de circonstance, et le nom de fils de David était le plus connu. — Le reste comme Mc. Jérôme (*ep.* xx, 5 *ad Damas.*) : *denique Matthaeus, qui evangelium hebraeo sermone conscripsit, ita posuit* : Osianna barrama, *id est Osanna in excelsis.*

La lecture *osianna* (*Hilberg*) se rattache à l'hébreu, plutôt qu'à l'araméen (cf. *Comm. Mc.*).

10 s.) Mc. n'avait que l'entrée à Jérusalem. Le reste est propre à Mt. La ville est remuée et se demande qui est Jésus. Ceux qui l'ont acclamé auraient dû répondre : C'est le Fils de David ! Mais on répond : C'est Jésus le prophète. Il faut donc, semble-t-il, distinguer ceux qui sont venus avec Jésus de Galilée et qui formaient le cortège messianique, et une autre foule venue de Jéricho, ou qui s'est groupée au mont des Oliviers, et qui parle de Jésus comme d'un prophète venu de Nazareth. Elle a appris que Jésus vient de Galilée, où il se donnai comme prophète (XIII, 57), et était reçu comme tel. Elle s'associe à cette opinion (XXI, 46), moins compromettante que la déclaration de messianisme, devant laquelle des partisans plus convaincus n'avaient pas reculé. Ou bien il faut supposer que la foule qui s'est laissé aller à l'enthousiasme devient plus prudente quand elle est interrogée par ceux de la ville, où Jésus avait des adversaires. Ce serait une première indication de l'inconstance de ses convictions. Toutefois elle regarde encore Jésus comme un envoyé de Dieu. — Noter πᾶσα ἡ πόλις λέγουσα, cf. la voix de la ville, III Regn. I, 41. 45 ; la ville parle dans SOPH. *Ant.* 734, mais λέγουσα à cette place est plutôt sémitique.

12-17. JÉSUS CHASSE LES VENDEURS DU TEMPLE (Mc. XI, 15-17 ; Lc. XIX, 45-46).

D'après Mc. Jésus est bien entré dans le Temple le jour de son arrivée à Jérusalem, mais c'est le lendemain seulement qu'il a expulsé les vendeurs. Mt. place l'expulsion le premier jour, très nettement, et c'est aussi ce qu'on conclurait de Lc. On reconnaît que Mc., ayant précisé, doit répondre mieux à la réalité des faits (*Schanz, Kn.*). Les faits, pour Mt., valent par eux-mêmes,

κατέστρεψεν καὶ τὰς καθέδρας τῶν πωλούντων τὰς περιστερὰς, [13] καὶ λέγει αὐτοῖς Γέγραπται Ὁ οἶκός μου οἶκος προσευχῆς κληθήσεται, ὑμεῖς δὲ αὐτὸν ποιεῖτε σπήλαιον λῃστῶν. [14] Καὶ προσῆλθον αὐτῷ τυφλοὶ καὶ χωλοὶ ἐν τῷ ἱερῷ, καὶ ἐθεράπευσεν αὐτούς. [15] Ἰδόντες δὲ οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ γραμματεῖς τὰ θαυμάσια ἃ ἐποίησεν καὶ τοὺς παῖδας τοὺς κράζοντας ἐν τῷ ἱερῷ καὶ λέγοντας Ὡσαννὰ τῷ υἱῷ Δαυίδ ἠγανάκτησαν [16] καὶ εἶπαν αὐτῷ Ἀκούεις τί οὗτοι

et il ne s'arrête pas à leurs circonstances. L'expulsion des vendeurs était un acte d'autorité qui paraissait convenir au roi Messie, c'était un acte de zèle, lequel s'enflamme soudainement. Placée le jour de l'entrée triomphale, au moment où déjà la haine des Pharisiens s'indignait de l'enthousiasme populaire (XXI, 15 s.), l'apparition d'une justice vengeresse avait plus d'éclat. Mais si Mt. avait été dans la dépendance de Mc. au point où on le dit, il n'aurait sans doute pas pris le parti de s'écarter de lui. Il faut reconnaître que dans ce cas c'est plutôt Mc. qui semble avoir voulu mettre les choses au point, et s'il n'a pas été suivi par Lc., c'est que la tradition, peut-être grâce à Mt., avait pris un autre pli.

12) La description des vendeurs et des acheteurs comme dans Mc., tandis que Lc. n'a que « les vendeurs », mais Mt. omet le détail sur le Temple lieu de passage.

13) Les trois synoptiques ont la combinaison des textes d'Is. LVI, 7 et Jér. VII, 11, mais le contraste hardi des deux paroles était frappant, et a dû se graver dans les mémoires. Isaïe est cité littéralement d'après LXX, qui traduisent exactement l'hébreu (Lc. ἔσται traduction pour les Grecs de κληθήσεται); Mc. seul a en plus πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν comme dans Isaïe. Si l'addition était le fait de Mt. on ne manquerait pas de dire qu'il a complété Mc. d'après sa Bible. On comprend très bien l'omission par Lc. qui écrivait pour des gentils. Ma. a pu omettre les mots qui n'ajoutaient rien à l'argumentation et même rendaient l'opposition moins bien équilibrée et moins nerveuse. Le ἐποιήσατε de Lc. n'était point une correction heureuse du parfait de Mc. Mais le présent de Mt. est plus expressif; le reproche est plus direct, s'adressant à ceux qui sont actuellement en faute.

14) Propre à Mt. Mc. ne raconte aucun miracle de Jésus durant son séjour à Jérusalem. Il serait étrange qu'il n'en ait fait aucun, du moins le jour de son entrée, à titre de joyeux avènement. C'est ce que dit Mt., mais à sa manière, sans aucun détail, comme IV, 24; VIII, 16; IX, 35; XII, 15; XIV, 14. Les aveugles et les boiteux, d'après le proverbe tel qu'il est cité dans la Bible grecque, n'entreront pas dans la maison du Seigneur (II Regn. V, 8). Ceux de l'évangile se tenaient peut-être près de la porte; ils s'approchent du Messie et sont guéris, à l'instar de ceux dont Jésus avait parlé aux envoyés du Baptiste (XI, 5).

D'autre part on peut insister sur ce que le texte hébreu (II Sam. V, 8), interdisait plus généralement aux aveugles l'entrée de la maison. Ce sont les LXX qui ont ajouté « du Seigneur ». Ne serait-ce pas un indice que l'évangéliste ne s'est pas préoccupé de leur texte, fût-ce pour esquisser une conciliation?

15 s.) Propre à Mt. Dans Mc. les princes des prêtres et les scribes sont irrités de l'expulsion des vendeurs, et cela s'entend assez : c'était à eux d'empêcher ce

changeurs et les sièges de ceux qui vendaient les colombes, [13] et il leur dit : « Il est écrit : Ma maison sera appelée une maison de prière, et vous en faites une caverne de brigands. » [14] Et des aveugles et des boiteux s'approchèrent de lui dans le Temple, et il les guérit. [15] Or les princes des prêtres et les scribes, voyant les prodiges qu'il fit et les enfants criant dans le Temple et disant : « Hosanna au fils de David », s'indignèrent [16] et lui dirent : « Tu entends ce qu'ils

désordre. Aussi veulent-ils perdre Jésus (Mc. XI, 18). Lc. qui suit Mc. exprime au même endroit leur mauvaise intention, mais sans la rattacher à l'expulsion; aurait-il été influencé par une autre tradition? En tout cas Mt. n'a rien de tout cela, et fait intervenir les princes des prêtres et les scribes à l'occasion des acclamations messianiques, ce qui est aussi très naturel. Et en effet Lc. a quelque chose de semblable (XIX, 39 s.) : les Pharisiens veulent faire taire les disciples, et Jésus répond que les pierres crieraient, tandis que Mt. parle des acclamations des enfants. On a voulu voir dans les deux récits deux versions d'une même tradition primitive araméenne : אבניא « les pierres » seraient devenues בניא « les enfants », ou *vice versa*. Ces sortes de conjectures sont plus élégantes que solides. Du moins Mt. et Lc. se réunissent sur une tradition commune. En fait la manifestation messianique a dû amener une protestation de la part des Pharisiens (Lc.), avant même l'entrée à Jérusalem, et le mécontentement des grands-prêtres et des scribes (Mt.) a dû être causé, comme le dit Mc., par l'expulsion qui eut lieu le lendemain. Il faut réunir les trois récits pour avoir la physionomie complète des faits.

15) Les princes des prêtres, déjà en action lors de la naissance de Jésus (II, 4), entrent ici sur la scène où ils vont jouer un si grand rôle, comme aussi dans Mc. et dans Lc. Rien de plus naturel, puisque le Sauveur pénètre dans leur domaine. Des scribes, qui ordinairement appartenaient au parti des Pharisiens, se joignent à eux. Leur présence est encore plus justifiée dans Mt., qui va les renvoyer à l'Écriture. — τὰ θαυμάσια étonne; les adversaires vont se scandaliser des cris, motif suffisant et exclusif de leur question. Pourquoi ajouter les miracles? le mot θαυμάσιος ne se trouvant d'ailleurs que là dans le N. T. Aussi McNeile soupçonne la main d'un arrangeur. Peut-être faut-il seulement conclure que Mt. a rédigé avec moins de netteté que de coutume. Les enfants ont vu les miracles, leur enthousiasme a redoublé : tout cela irrite les personnages qui se sentaient chez eux.

McNeile juge très improbable que les enfants aient crié dans le Temple; la police les aurait fait taire. C'est ne pas tenir compte de la liberté incoercible des manifestations en Orient; le Temple vaste enceinte abritant une foule variée, et théâtre de scènes tumultueuses, n'était pas tenu comme une église. Dans les cortèges spontanés qui se forment dans les rues, par exemple autour des soldats en marche, les enfants sont toujours les plus exaltés et les plus bruyants; ils répètent le cri le plus sensationnel. Était-ce à eux de trancher une question si grave pour l'avenir de la nation? Les chefs s'indignent.

16) C'était tellement inouï, qu'ils se demandent même s'ils ont bien entendu,

λέγουσιν; ὁ δὲ Ἰησοῦς λέγει αὐτοῖς Ναί· οὐδέποτε ἀνέγνωτε ὅτι Ἐκ στόματος νηπίων καὶ θηλαζόντων κατηρτίσω αἶνον; 17 Καὶ καταλιπὼν αὐτοὺς ἐξῆλθεν ἔξω τῆς πόλεως εἰς Βηθανίαν, καὶ ηὐλίσθη ἐκεῖ.

18 Πρωὶ δὲ ἐπαναγὼν εἰς τὴν πόλιν ἐπείνασεν. 19 καὶ ἰδὼν συκῆν μίαν ἐπὶ τῆς ὁδοῦ ἦλθεν ἐπ' αὐτήν, καὶ οὐδὲν εὗρεν ἐν αὐτῇ εἰ μὴ φύλλα μόνον, καὶ λέγει αὐτῇ Μηκέτι ἐκ σοῦ καρπὸς γένηται εἰς τὸν αἰῶνα· καὶ ἐξη-

18. πρωι (TH) ou πρωιας (SV) — επαναγων (SV) ou επαναγαγων (TH).
19. *om.* ου *a.* μηκετι (SV) plutôt que *add.* (TH).

---

et qu'ils interrogent Jésus : manière d'obtenir un désaveu ou de lui faire endosser une responsabilité. Jésus les renvoie au Ps. VIII, 3 que Mt. cite d'après les LXX. On fait remarquer que αἶνον répond mal à l'hébreu עֹז, plutôt « force, forteresse ». Mais l'idée de louange était nécessaire, et elle se trouve certainement dans ce passage difficile. M. Podechard (*RB.* 1920, p. 69) traduit : « Ta gloire au-dessus des cieux est chantée par la bouche des enfants et des nourrissons : tu as bâti une forteresse »... Dans tout le morceau l'homme rend gloire à Dieu qui a honoré l'homme. Le sens paraît être que même les enfants connaissent cette gloire. Et pourtant Dieu a des adversaires. Les bienfaits et les miracles de Jésus ont frappé même les enfants, pourquoi imposer silence à ces bouches innocentes? Ceux qui se trompent, ce sont ceux qui luttent contre Dieu. Mais le Sauveur laisse à ses adversaires le soin de continuer la lecture du psaume : « à cause de tes agresseurs, pour réduire l'ennemi et le rebelle ». — Chez les païens on tirait des présages des animaux parce qu'ils agissaient par l'instinct, considéré comme une force divine, et donc aussi des paroles des enfants quand ils jouaient et parlaient au hasard (PLUTARQUE, *de Is. et Osir.* 356 *e*); mais ce n'est ni le sens du psaume, ni celui de l'évangile.

17) Mt. termine la première journée, comme avait fait Mc., mais dans des termes différents, en relatant l'arrivée de Jésus à Béthanie. — αὐλίζομαι (Lc. XXI, 37) pourrait s'entendre d'un campement de fortune. Mais alors pourquoi aller jusqu'à Béthanie? C'est donc que Jésus y avait des amis, qui lui donnaient l'hospitalité. C'est le sens du mot dans *Didachè* XI, 6; cf. Ps. XXIX, 6 et DITTENB. *Or. gr.* **730**, 7 (MM).

18-22. LE FIGUIER DESSÉCHÉ. LA FOI (Mc. XI, 12-14; 20-25).

Cette péricope est des plus importantes pour comprendre les rapports entre Ma., Mt., et Mc. Les critiques des deux sources admettent simplement que Mt. écrivain grec a écrit d'après Mc. Non seulement il a abrégé, mais il a réuni en un seul fait les deux tronçons de Mc. séparés par un voyage à Jérusalem.

Pourquoi? C'est, dit-on, pour que le miracle, ayant éclaté instantanément, soit plus extraordinaire. — Raison puérile, Mt. ayant tant d'autres manières de grossir les miracles d'une façon plus sérieuse, et dont il n'a pas usé. En mettant la leçon aussitôt après le miracle, l'écrivain s'est simplement conformé à sa manière habituelle de présenter les apophtegmes. Les faits ne sont pas racontés

disent? » mais Jésus leur dit : « Oui. N'avez-vous jamais lu que : De la bouche des petits enfants et des nourrissons tu as fait sortir la louange? »

17 Et les ayant quittés il sortit de la ville allant à Béthanie, et il y passa la nuit. 18 Revenant vers la ville de bonne heure, il eut faim. 19 Et voyant un figuier sur la route il s'en approcha, et n'y trouva rien que des feuilles, et il lui dit : « Que jamais tu ne produises aucun

par lui comme les éléments d'une histoire suivie ni pour eux-mêmes, mais brièvement pour arriver à la leçon dont ils ont été l'occasion. Mc. leur a donné leur physionomie propre; il est plus historien, comme toujours. L'épisode était donc dans Ma. Toutefois les vv. 21 et 22 semblent bien être un résumé d'après Mc. Que conclure? Nous supposons que la conclusion primitive de Ma. a été remplacée dans Mt. par une conclusion empruntée à Mc. En effet Jésus a nommé deux choses qu'avec de la foi on pouvait transporter dans la mer : une montagne (Mt. XVII, 20) et un mûrier ou sycomore (Lc. XVII, 6). La montagne se trouve déjà dans Mt. après la descente d'une haute montagne, et par conséquent suffisamment en situation, dans un style différent de celui de Mt. ici, et qu'il n'y a aucune raison de dire calqué d'après Mc. Or, tandis que l'évocation de la montagne à propos du figuier a quelque chose d'un peu abrupt, ce serait tout naturellement la place d'un arbre. C'est cet arbre, primitivement un figuier, qui a dû figurer ici dans la tradition de Ma.; Lc. a pu l'emprunter sous la forme d'un συκάμινος sans conserver la parabole en action du figuier desséché qui a pu lui paraître insuffisamment claire. Et en effet on peut se demander si Jésus ne l'avait pas accompagnée d'un commentaire. Comme Mt. avait déjà la montagne, il a pu lui sembler qu'un arbre serait plutôt un decrescendo, de sorte qu'il aura préféré le mode de Mc. L'incise οὐ μόνον τὸ τῆς συκῆς est peut-être un indice de l'ancien état.

D'autre part il est admis que le v. 26 de Mc. a été ajouté par des copistes. C'est ce qu'on pourrait dire aussi de son v. 25, écrit dans le style de Mt. et qui rappelle Mt. VI, 14. 15, sans que la tradition manuscrite nous autorise à dire ce verset non authentique; cf. sur v. 22.

18) ἐπανάγω au sens intransitif de revenir. Au présent (E etc.) ou ἐπαναγαγών à l'aor. (ℵ B L deux cursifs seuls), plutôt que παράγων (D *latt. syrcur.*). — ἐπείνασεν : on est parti de très bonne heure, donc sans avoir mangé. Mt. ne dit pas que c'était au sortir de Béthanie.

19) Si Mt. avait voulu abréger Mc., pourquoi ajouter μίαν et ἐπὶ τῆς ὁδοῦ? Son texte dit ensuite le strict nécessaire. — C'est un lieu commun des critiques que Mt. a remplacé la malédiction par une simple prophétie (*Holtz. Klost.*, etc.). Ce serait le cas si on lisait οὐ μηκέτι, puisque οὐ μή avec le subj. aor. signifie le futur : « il n'est pas à craindre que cela arrive = cela n'arrivera pas » (*Kühn.-Gerth*, II, 2, p. 221), mais si on omet οὐ avec tous, sauf B Φ O (ou ה), le sens est plutôt prohibitif, le subjonctif tenant la place de l'optatif (restitué par Origène).

ράνθη παραχρῆμα ἡ συκῆ. [20] καὶ ἰδόντες οἱ μαθηταὶ ἐθαύμασαν λέγοντες Πῶς παραχρῆμα ἐξηράνθη ἡ συκῆ; [21] ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς Ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἐὰν ἔχητε πίστιν καὶ μὴ διακριθῆτε, οὐ μόνον τὸ τῆς συκῆς ποιήσετε, ἀλλὰ κἂν τῷ ὄρει τούτῳ εἴπητε Ἄρθητι καὶ βλήθητι εἰς τὴν θάλασσαν, γενήσεται, [22] καὶ πάντα ὅσα ἂν αἰτήσητε ἐν τῇ προσευχῇ πιστεύοντες λήψεσθε.

[23] Καὶ ἐλθόντος αὐτοῦ εἰς τὸ ἱερὸν προσῆλθον αὐτῷ διδάσκοντι οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ πρεσβύτεροι τοῦ λαοῦ λέγοντες Ἐν ποίᾳ ἐξουσίᾳ ταῦτα ποιεῖς;

L'expression est en tout cas plus directe : si on ne peut plus manger de fruits de l'arbre (Mc.), c'est qu'il n'en aura pas. — *Aussitôt,* dit Mt., le figuier fut séché. Kn. se donne beaucoup de mal pour prouver qu'on peut conclure la même chose du récit de Mc. Mais si Mt. a pris le parti de rapprocher le second entretien, il a dû aussi hâter l'effet du miracle, circonstance nécessaire dans cette présentation des faits. Il se peut, d'après Mc., que le figuier ait été desséché aussitôt que les apôtres ont eu le dos tourné, mais il ne mentionne leur étonnement que le lendemain matin. Chacun est constant dans sa façon de raconter un miracle selon un certain mode qui ne change rien à la substance du fait.

20) Les disciples et non Pierre (Mc.), et, au lieu d'un étonnement très spontané, une question spéculative sur la cause, πῶς, comment se fait-il? ce qui équivaut à dire : pour quelle raison? Certes Mc. est plus naturel, et la question paraît trop calquée sur les termes précédents, mais comment Mt. qui parle si volontiers de Pierre, l'aurait-il à dessein laissé dans l'ombre? — παραχρῆμα, comme au v. 19, non par opposition à la durée d'un jour, mais par opposition à un desséchement naturel qui serait progressif et lent. Les disciples qui ont vu tant de miracles se demandent si c'est bien un miracle, et, en effet, il ne rentre pas aisément dans la catégorie des autres. Ce mystère n'est pas éclairci non plus pour nous. Les Pères ont vu là une allégorie menaçante pour le peuple juif qui s'obstinait à refuser des fruits au Sauveur. L'explication est vraisemblable, mais aucun mot du texte ne la suggère. C'est ce qu'il faut noter soigneusement. Car, d'après tant de critiques, Mt. a allégorisé à tort et à travers, surtout les paraboles. S'il n'avait pas eu au contraire le souci de rapporter les choses telles qu'il les savait, comment se fait-il qu'il ait consigné tel quel ce bloc erratique sans le rattacher par l'allégorie à l'enseignement de Jésus?

21 s.) De ce que Jésus tire une leçon du fait du figuier, il ne s'ensuit pas que le miracle ait été opéré précisément en vue de cette leçon, car elle est d'un caractère général. Dans Mc. il n'est même pas fait allusion au figuier; Jésus passe de la foi à la prière faite dans un esprit de foi, puis au pardon, condition de la prière, ce dernier point ne se rattachant à ce qui précède que très indirectement, tandis qu'il figure dans Mt. VI, 14. 15 dans un contexte excellent.

21) Jésus ne répond pas à la question, ce qui se comprend mieux dans Mc. où il n'y a pas de question posée. Il suppose que tout de même les disciples ont discerné un miracle, et répond à leur étonnement qu'eux-mêmes (dans

fruit! » Et soudain le figuier fut desséché. [20]Et à cette vue les disciples s'étonnèrent, disant : « Comment le figuier a-t-il été desséché soudain? » [21]Or Jésus, répondant, leur dit : « En vérité je vous [le] dis, si vous avez la foi et si vous n'hésitez pas, vous ne ferez pas seulement comme pour le figuier, mais quand bien même vous diriez à cette montagne : Lève-toi, et jette-toi dans la mer, cela sera, [22]et tout ce que vous demanderez avec foi dans la prière, vous l'obtiendrez. »

[23]Et quand il fut entré dans le Temple, comme il enseignait, les princes des prêtres et les anciens du peuple s'approchèrent de lui, disant : « Par quelle autorité fais-tu cela? et qui t'a donné cette

Mc. n'importe qui) pourraient faire bien davantage s'ils avaient une foi solide. Comme Mt. a déjà donné cette leçon, en parlant d'une montagne, mais dans des termes différents (XVII, 20), on est tenté de croire que ce passage-ci a été rédigé d'après Mc. par le traducteur de Ma. En effet les paroles de Jésus, très naturelles dans Mc., sont ramenées dans Mt. à une seule formule qui prévoit d'avance les deux conditions nécessaires, la foi et pas d'hésitation. D'autant que διακρίνομαι au sens d'hésiter (cf. *Comm. Mc.*) est un terme dont on ne saurait indiquer l'équivalent en araméen.

22) De même pour ce v. dont la rédaction est bien plus élégante que celle de Mc., pour dire la même chose. Mt. s'arrête ici, et quand on voit dans l'addition de Mc. sur le pardon (XI, 25) « le Père qui est dans les cieux », formule propre à Mt., on se demande si ce n'est pas Mc. qui s'est inspiré des paroles de Mt.? Ou plutôt le v. 25 de Mc. aura été ajouté de très bonne heure par un copiste, ce qui paraît assez clair pour le v. 26.

23-27. LA QUESTION SUR LA MISSION DE JÉSUS (Mc. XI, 27-33; Lc. XX, 1-8).

Dans l'introduction historique de Mc., Jésus se promène, dans Mt. il enseigne, dans Lc. il enseigne et il évangélise. Ceux qui questionnent dans Mc. et dans Lc. sont les trois sections du Sanhédrin; Mt. n'a pas les scribes. Mais, une fois la question posée, Mc. et Mt. se ressemblent plus que Lc. et Mc. Le texte de Mt. ne semble être que celui de Mc. écrit d'une façon plus normale. D'autre part, Mt. représentant Ma. ayant une conclusion (28-32) qui fait défaut à Mc., Ma. devait posséder l'équivalent de 23-27.

23) Dans Mt. nous sommes au jour qui suit l'entrée. Dans Mc. ce jour étant occupé par l'expulsion des vendeurs, nous sommes au troisième jour. Est-ce pour ne pas trancher la question que Lc. a dit : un jour quelconque? Nous pencherions pour Mc. qui semble avoir voulu préciser davantage. Sûrement Mt. n'a pas voulu raccourcir d'un jour le temps qui sépare l'entrée du jour de la Cène. On pourrait se demander s'il n'a pas voulu au contraire disposer de plus de temps pour ses discours, plus nombreux; mais d'ordinaire il ne s'inquiète guère de ces précisions. Nous croyons donc qu'il a simplement suivi sa manière propre. Nous indiquerons plus loin (v. 27) pourquoi Mt. n'a pas

καὶ τίς σοι ἔδωκεν τὴν ἐξουσίαν ταύτην; [24] ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς Ἐρωτήσω ὑμᾶς κἀγὼ λόγον ἕνα, ὃν ἐὰν εἴπητέ μοι κἀγὼ ὑμῖν ἐρῶ ἐν ποίᾳ ἐξουσίᾳ ταῦτα ποιῶ· [25] τὸ βάπτισμα τὸ Ἰωάννου πόθεν ἦν; ἐξ οὐρανοῦ ἢ ἐξ ἀνθρώπων; οἱ δὲ διελογίζοντο παρ' ἑαυτοῖς λέγοντες Ἐὰν εἴπωμεν Ἐξ οὐρανοῦ, ἐρεῖ ἡμῖν Διὰ τί οὖν οὐκ ἐπιστεύσατε αὐτῷ; [26] ἐὰν δὲ εἴπωμεν Ἐξ ἀνθρώπων, φοβούμεθα τὸν ὄχλον, πάντες γὰρ ὡς προφήτην ἔχουσιν τὸν Ἰωάννην· [27] καὶ ἀποκριθέντες τῷ Ἰησοῦ εἶπαν Οὐκ οἴδαμεν. ἔφη αὐτοῖς καὶ αὐτός Οὐδὲ ἐγὼ λέγω ὑμῖν ἐν ποίᾳ ἐξουσίᾳ ταῦτα ποιῶ. [28] Τί δὲ ὑμῖν δοκεῖ; ἄνθρωπος εἶχεν τέκνα δύο· καὶ προσελθὼν τῷ πρώτῳ εἶπεν Τέκνον,

25. παρ' (TSV) plutôt que εν (H).
28. και α. προσελθων (SV) plutôt que *om.* (TH).

---

les γραμματεῖς, mais à πρεσβύτεροι il ajoute τοῦ λαοῦ, comme XXVI, 3. 47; XXVII, 1 + N. T. Pour quelle raison aurait-il fait cette addition à Mc.? parce que c'est son style? mais n'est-ce pas la formule sémitique la plus ancienne, d'après l'A. T.? Les Anciens du Sanhédrin, naturellement conservateurs et prudents, devaient faire cause commune avec les princes des prêtres sur la question d'autorité. Il est bien probable que Mt. a ici la forme primitive; les « scribes » auraient été ajoutés par Mc. par habitude de style. — καί au lieu de ἤ (Mc. Lc.) est plus sémitique, si bien que dans Mc. et dans Lc. les Syriens l'ont mis au lieu de ἤ. Les deux questions ne diffèrent guère que dans les termes. Si donc Mt. avait suivi Mc., il eût dû laisser ἤ comme a fait Lc. Ce cas est très caractéristique; Klost. a traduit ici *oder!* — ἵνα ταῦτα ποιῇς est une redondance de Mc. très naturelle dans la conversation, mais dont l'absence dans Mt. n'est pas nécessairement une omission voulue.

24) Comme Mc., mais ἀποκρίνομαι mis au début est ensuite remplacé par ὃν ἐὰν εἴπητε, qui lie.

25) Double question, d'abord générale, πόθεν (manque à Mc. et à Lc.), puis disjonctive. — ἀποκρίθητέ μοι de Mc., insistance de causerie, manque à Mt. et à Lc. — οἱ δέ (Mt. et Lc.) plus grec que καί (Mc.) — ἡμῖν en plus, très naturel pour des gens si préoccupés d'eux-mêmes.

26) L'anacoluthe de Mc. est évitée par Lc. avec beaucoup d'adresse et de naturel. On pourrait penser aussi de Mt. qu'il a seulement changé l'emploi de ἐφοβοῦντο de Mc., de manière à éviter la rupture dans la phrase. D'autre part on peut dire que la phrase de Mt. est mieux balancée selon le mode sémitique, et peut très bien être originale. — φοβούμεθα, nous avons sujet de craindre le peuple, comme l'entendent Schanz, Kn., Klost. Pour le reste la tournure de Mc. est plus coulante dans Lc. et dans Mt., où les adversaires continuent à parler, la manière de Mt. étant à la fois la plus rapprochée de Mc. et la plus simple. Mais au lieu de copier Mc., Mt. s'est simplement reproduit lui-même, cf. XIV, 5 : ἐφοβήθη τὸν ὄχλον, ὅτι ὡς προφήτην αὐτὸν εἶχον — ἔχειν ὡς tournure qui lui est particulière.

autorité ?» [24]Jésus répondit et leur dit : « Je vous ferai, moi aussi, une question, et si vous y répondez, je vous dirai aussi par quelle autorité j'agis ainsi. [25]Le baptême de Jean, d'où venait-il? Du ciel ou des hommes? » Eux calculaient en eux-mêmes, se disant : « Si nous répondons : du ciel, il nous dira : Pourquoi donc n'avez-vous pas cru en lui ? [26]Si nous disons : des hommes; nous avons à craindre la foule, car tous tiennent Jean pour un prophète. » [27]Et répondant à Jésus, ils dirent : « Nous ne savons pas. » Il leur dit lui aussi : « Moi non plus je ne vous dirai pas par quelle autorité j'agis ainsi.

[28]Mais que vous en semble? un homme avait deux enfants. Et allant trouver le premier, il lui dit : « Mon enfant, va aujourd'hui

27) Le présent historique de Mc. λέγουσιν est remplacé par un aoriste (cf. Lc.), et de même λέγει, avec trois verbes différents au lieu du seul λέγω de Mc. Il est probable que cette élégance est le fait du traducteur, car l'araméen ne comportait pas cette variété.

28-32. Les deux fils.

Propre à Mt. Il y a une question de critique textuelle fort embrouillée.

Distinguons (I) les variantes relatives à l'ordre des fils et (II) les variantes relatives à la réponse des chefs, et notons qu'au v. 32 la leçon plus probable est οὐδέ et non pas οὐ, ni l'omission de la négation.

I. Sur le premier point, deux groupes :

a) Le fils qui refuse, puis obéit est le premier (T. Hetz.), d'après ℵCLWΧΔΡΣΦ, la masse, *it* (sauf r^2) *vg* (sauf deux codd.) *syrcur. pes. Ta.-ar.*, plus D *syrsin.*

b) Le fils qui refuse puis obéit est le second (H S Vog) d'après BΘ 4 13 69 124 238 262 346 *sah. boh. syrpal.*, r^2 et deux mss. de *vg*.

Les autorités mss. sont en faveur de *a*. On objecte que si l'on admet la leçon οὐδέ au v. 32, l'ordre de *b* est certain. On dit que si les chefs, représentés par le fils qui dit oui et ne fait pas, ne se sont convertis « pas même » quand ils ont vu venir à Jean les pécheurs, c'est qu'ils avaient été appelés les premiers. Et en effet il est assez naturel que l'appel de Dieu atteigne d'abord ceux qui sont censés disposés à se mettre à son service. Le recours aux autres est une ressource seulement si le premier appel est frustré. Enfin si le premier, après avoir refusé, a obéi, le père s'est trop pressé d'appeler le second. Ces raisons sont très fortes, et telles qu'elles ont dû amener une correction qui est précisément celle de *b*, tandis qu'il serait impossible de comprendre pourquoi on se serait écarté de *b*.

II. L'ordre des fils étant double, la réponse des chefs ne pouvait être la même. Ils devaient répondre « le premier », dans le cas de *a*, et « le dernier » dans le cas de *b*. C'est aussi le fait du plus grand nombre des mss. et des versions. Cependant un groupe de *a* répond « le dernier » : D *it.* (*a b d e ff ff*^{2} *g*^{1} *h l r aur.*) et 14 mss. *Vg.*, *syrsin.*, Hilaire. Cette leçon accentue la mauvaise foi des Juifs, comme a compris Jérôme : *si autem* novissimum *voluerimus legere, mani-*

ὕπαγε σήμερον ἐργάζου ἐν τῷ ἀμπελῶνι. [29] ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν· Οὐ θέλω· ὕστερον δὲ μεταμεληθεὶς ἀπῆλθεν. [30] προσελθὼν δὲ τῷ δευτέρῳ εἶπεν

29. ου θελω υστερον δε μεταμεληθεις απελθεν au v. 29 avec T et non au v. 30 (HSV) — δε *p.* υστερον (SV) plutôt que *om.* (TH).
30. δευτερω (HSV) ou ετερω (T). — εγω (TH) et non υπαγω (SV). — au v. 29 d'après HSV.

---

festa est interpretatio, ut dicamus intellegere quidem veritatem Judaeos, sed tergiversari et nolle dicere quod sentiunt... Mais si les Juifs avaient vu qu'ils seraient pris s'ils répondaient : « le premier », ils auraient gardé le silence plutôt que de répondre une bêtise. D'ailleurs se seraient-ils reconnus dans ceux qui disent oui et ne font pas? Ils croyaient bien avoir pour eux les œuvres. La leçon étrange du groupe ne peut donc guère s'expliquer que par une fausse manœuvre des copistes qui ont mélangé les deux leçons. Au contraire la leçon *b* ne comporte d'autre réponse que « le dernier ». Seulement ce mot est exprimé tantôt par ἔσχατος (Θ 13. 69. 124. 238. 262. 346), tantôt par ὕστερος (B 4) ou même par « le second » (Ephrem, *Moes.* 191 et deux cursifs grecs). Au lieu d'en conclure avec Lachmann que la réponse des Juifs est une interpolation, il faut constater que cette division des autorités prouve l'embarras du thème *b*. Chacun a rendu à sa manière « le dernier » dont le sens s'imposait pour compléter la correction introduite dans l'ordre.

De sorte que nous préférons, après de longues hésitations, nous en tenir à la masse des mss. et conserver la leçon difficile. La correction a paru avantageuse en rendant l'allégorie plus claire : les Juifs appelés les premiers, mais ne faisant pas, les gentils appelés à leur place. Mais cet avantage n'en est pas un pour la critique qui restitue à la comparaison son caractère de parabole. Il y a bien encore une allusion allégorique, mais transparente, et expliquée en partie. Les publicains sont ceux qui se décident à faire la volonté du Père, qui est Dieu. Ceux qui disent oui et ne font pas sont les adversaires de Jésus.

D'ailleurs, quel que soit l'ordre des fils, la pensée de Jésus est la même : c'est le fils qui a changé d'avis pour obéir qui fait la volonté de son père.

Il ne faut pas l'oublier pour dégager le sens de toute la péricope. D'après M. Loisy, nous avons d'abord une parabole, dont la morale est claire : « Un pécheur repenti, qu'il ait été publicain ou prostituée, est plus agréable à Dieu qu'un dévot sans courage, etc. » (II, 299). Quant au v. 32 sur le Baptiste, il détonne, car la parabole s'entend de l'attitude envers Dieu, non envers Jean. De plus, dans le cas du Baptiste, ni les chefs ni les pécheurs n'ont « présenté de contradiction entre une première apparence et une contradiction ultérieure » (II, 301). De sorte que ce passage, apparenté à Lc. VII, 29 s., aurait été soudé ici assez maladroitement (de même *Klost.* *McNeile* pour le v. 32).

On pourrait même ajouter que dans le cas du Baptiste les chefs ont toujours dit non, tandis que dans la parabole ils représentent ceux qui disent oui, tout en ne faisant pas.

travailler à la vigne. » [29] Il répondit : « Je ne veux pas. » Après, il se repentit et y alla. [30] Allant trouver le second, il lui dit la même chose.

Ces raisons sont assez séduisantes, et l'on pourrait admettre que le v. 32 représente une parole de Jésus conservée par la tradition, mais sans une attache déterminée, placée par Lc. dans un endroit et par Mt. dans un autre. Il y a cependant cette différence que le contexte de Lc. n'exige nullement cette parole, tandis que dans Mt. elle est tout à fait dans la situation générale. Loin que le v. 32 soit adventice, il donne au contraire la clef de toute la péricope. Les chefs de la hiérarchie ont cru se tirer d'affaire en refusant de répondre. Jésus prend l'offensive et leur rappelle qu'en fait ils ont rejeté la mission du Baptiste, après leur avoir fait avouer qu'en cela ils avaient été moins dociles à Dieu que les publicains. Leur attitude envers le Baptiste n'a pas changé, ils ont toujours dit non. Mais le Baptiste n'était que l'envoyé de Dieu, et peu importait leur attitude envers sa personne. Leur attitude négative était en réalité un refus d'obéir à Dieu, alors que, par état, ils étaient ceux qui se déclaraient prêts à observer la Loi et à faire la volonté de Dieu. L'exemple des publicains n'a pas même réussi à modifier leur conduite. Peu importe en ce moment quels sont ceux qui ont été appelés les premiers. Dans la parabole il fallait nécessairement une succession; il n'est pas nécessaire que cet ordre règle l'application, puisque la parabole n'est pas une pure allégorie. Il n'y a pas dans toute cette péricope une parfaite harmonie littéraire, mais n'est-ce pas plutôt un gage d'authenticité? On ne doit pas juger d'après des canons d'école la souplesse de la manière parabolique. Ce qu'il y a d'inattendu dans la conclusion contribue à l'effet produit. Les chefs si soucieux de ne pas donner dans un piège ont prononcé eux-mêmes leur condamnation.

Notez que Lc. n'ayant pas amené les Pharisiens au baptême, les a nommés dans cette circonstance (VII, 30), mais d'après Mt. ils étaient venus (III, 7) et c'est peut-être pour cela que les scribes ne sont pas nommés au v. 23. Il n'y aurait d'ailleurs aucune contradiction réelle, car ceux mêmes qui étaient venus n'avaient pas cru.

28) τί ὑμῖν δοκεῖ avant une parabole, comme XVIII, 12; cf. XVII, 25; XXVI, 66. Le πρῶτος (pour πρότερος) n'est pas nécessairement l'aîné; c'est celui des deux que le père a sous la main. — τέκνα est pour υἱούς. — ὕπαγε, cf. v, 24.

29) La réponse est d'un rustre, et dénuée d'hypocrisie; elle est suivie de repentir, car μεταμέλεσθαι, surtout dans ce contexte, ne signifie pas vaguement changer d'avis par raison ou par caprice, mais seulement par raison, c'est-à-dire que le fils regrette son refus et se met en devoir d'obéir.

30) Le père voyant que le premier a refusé appelle aussitôt un second fils. Cela paraît peu conforme à la prescience divine, et ce serait pour des copistes une raison d'intervertir, comme a fait le groupe *b*. Mais le père n'est pas censé agir en tout comme ferait Dieu; il n'y a pas allégorie pure. Et la parabole ne dit même pas qu'il n'y avait de travail que pour un. Elle pose seulement l'antithèse de deux fils. — Dans la réponse de celui-ci, nous lisons ἐγώ (B W etc.), au lieu du banal ὑπάγω (D a les deux). Il n'y a rien de tout à fait semblable en grec. On peut citer Épict. II, XII, 18 ἔχεις μοι εἰπεῖν ... ἔγωγε (*Klost.*), ou Jud. XIII, 11. Peut-

ὡσαύτως· ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν Ἐγώ, κύριε καὶ οὐκ ἀπῆλθεν. 31 Τίς ἐκ τῶν δύο ἐποίησεν τὸ θέλημα τοῦ πατρός; λέγουσιν Ὁ πρῶτος. λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς Ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι οἱ τελῶναι καὶ αἱ πόρναι προάγουσιν ὑμᾶς εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ. 32 ἦλθεν γὰρ Ἰωάννης πρὸς ὑμᾶς ἐν ὁδῷ δικαιοσύνης, καὶ οὐκ ἐπιστεύσατε αὐτῷ· οἱ δὲ τελῶναι καὶ αἱ πόρναι ἐπίστευσαν αὐτῷ· ὑμεῖς δὲ ἰδόντες οὐδὲ μετεμελήθητε ὕστερον τοῦ πιστεῦσαι αὐτῷ. 33 Ἄλλην παραβολὴν ἀκούσατε. Ἄνθρωπος ἦν οἰκοδεσπότης ὅστις ἐφύτευσεν ἀμπελῶνα καὶ φραγμὸν αὐτῷ περιέθηκεν καὶ ὤρυξεν ἐν

31. πρωτος (T) et non εσχατος (SV) ou υστερος (H).
32. ουδε (HSV) plutôt que ου (T).
33. εξεδετο (TH) plutôt que εξεδοτο (SV).

être « moi » a-t-il pour but de souligner la façon dont ce fils se met en avant, avec κύριε plus poli et révérentiel qu'affectionné.

31) La réponse des chefs s'imposait. Conformément aux habitudes de la parabole sémitique, Jésus se contente d'indiquer le fait auquel il y aura lieu d'appliquer les principes mis en lumière et acceptés. Entrer dans le royaume de Dieu, c'est répondre à son appel ; les publicains le font, et même les courtisanes, terme très fort (omis par Lc.) marquant une transgression publique de la loi de Dieu ; mais il va sans dire que c'est une rétractation de leur désobéissance : ceux-là passent donc les premiers... Jésus ne veut rien dire de trop dur à ses adversaires ; il serait encore temps de prendre la bonne direction. Eux qui se donnent pour des observateurs de la Loi, en réalité n'entrent pas dans le royaume de Dieu : τοῦ θεοῦ, et non « des cieux » comme à l'ordinaire, parce que le royaume est déjà commencé ; cf. XII, 28 ; XXI, 43.

32) Il ne sera plus question que des récalcitrants. C'est à leur refus que s'applique le γάρ après ἦλθεν. Leur attitude à peine indiquée au v. 31 va être mise en relief et expliquée. — « Venir dans une voie de justice » est une locution sémitique pour indiquer une extrême sollicitude à observer la Loi. On ne voit pas que δικαιοσύνης soit ici l'équivalent de ἀληθείας (contre *Zahn*). En parlant à Jean, Jésus l'avait amené à sa propre manière de voir comme conforme à son idéal de justice (III, 15). — La leçon οὐδέ, d'après B Θ 1 13 22 33 et six autres est appuyée par *it. vg. syrr.* ; on doit donc la préférer à οὐ, d'après ℵCLWXΔΠ, etc. Or, qui cette fois pourrait être une correction. Même quand ils ont vu l'obéissance tardive des publicains, les chefs n'ont pas renoncé à leur attitude. Il n'y a pas à tirer cette conclusion qu'ils avaient donc été appelés les premiers, car le second fils qui a dit oui et n'a rien fait n'a pas non plus modifié son attitude quand son frère s'est repenti. Aussi bien le verset ne prétend pas être une explication de la parabole (contre *Wellh.* etc.), explication déjà donnée ; c'est le mot de la fin qui débusque les chefs de leur silence affecté. Jean est venu, et précisément vers vous, et dans la voie de la justice qui est votre fort. La doctrine de Jésus, tout en étant conforme aux fondements de la

Celui-ci répondit : « Moi? [oui] Seigneur, » et il n'y alla pas.
31 Lequel des deux a fait la volonté de son père? » Ils disent : « Le premier. » Jésus leur dit : « En vérité, je vous le dis, les publicains et les courtisanes vous précèdent dans le royaume de Dieu. 32 Car Jean est venu à vous dans la voie de la justice, et vous n'avez pas cru en lui, tandis que les publicains et les courtisanes ont cru en lui; ce que voyant, vous n'avez pas même voulu plus tard vous repentir et croire en lui.

33 Écoutez une autre parabole. Il y avait un homme, chef de famille, qui planta une vigne et l'entoura d'une clôture, et y creusa un pressoir et bâtit une tour, et la confia à des vignerons, et

Loi, pouvait bien quelque peu dérouter les chefs; mais ils n'avaient pas à reprocher à Jean une innovation quelconque. Il ne prêchait que la pénitence, thème classique. Et vous ne l'avez pas cru! C'est précisément le grief que craignaient les chefs, v. 25, tant le v. 32 est bien soudé à ce qui précède. C'était un fait qu'ils ne pouvaient pas dissimuler. Et les publicains et les courtisanes (exactement comme au v. 31, seul cas de cette association), eux, ont cru. Ces pécheurs, types de ceux qui disent non et après se convertissent, sont bien ceux qui font la volonté du Père. Pourquoi donc, en les voyant, les chefs ne les ont-ils pas imités? Ils sont convaincus par les faits de n'avoir pas reconnu l'autorité de Jean, et (par leur aveu) d'être plus éloignés du royaume de Dieu que les personnes qu'ils méprisent. L'argument suppose que la prédication de Jean et celle de Jésus ont le même terme; c'était la doctrine du Sauveur. Les chefs n'étaient pas mieux inspirés en rejetant l'un qu'en critiquant l'autre (XI, 11-19). — τοῦ indique plutôt le résultat (*Deb.* § 400, 2) que le but (*Loisy*).

33-46. Parabole allégorique des mauvais vignerons (Mc. XII, 1-12; Lc. XX, 9-19).

Loisy a dit (II, 303) assez justement : « La question des sanhédrites était naturelle; la réponse que Jésus leur a faite l'était aussi; mais ni cette question ni cette réponse ne justifiait une prédication annonçant que le Christ sera tué par les Juifs. » C'est-à-dire qu'il manque une transition entre Mc. XI, 33 et Mc. XII, 1.

Or cette transition est dans Mt. La parabole des deux fils se soude au premier thème par l'allusion à Jean; d'autre part elle laissait entrevoir le refus des chefs d'entrer dans le royaume de Dieu. Il était très naturel après cela de développer ce point et d'en montrer les conséquences pour les Juifs. Loisy le reconnaît, et il voit ici une amélioration du texte de Mc., mais cette amélioration, disposant d'une tradition particulière, a tout l'air d'un dessin original, d'autant que la parabole des Vignerons est conçue un peu différemment dans Mt. d'une part, dans Mc. et dans Lc. de l'autre. De la dépendance de Lc. par rapport à Mc. on conclurait plutôt à l'indépendance de Mt.

Quant au caractère allégorique de la parabole, qui a amené certains traits peu vraisemblables dans la nature, il ne fait pas doute. Mais après un engouement passager pour la théorie de Jülicher, on hésiterait aujourd'hui dans les

αὐτῷ ληνὸν καὶ ᾠκοδόμησεν πύργον, καὶ ἐξέδετο αὐτὸν γεωργοῖς, καὶ ἀπεδήμησεν. 34 ὅτε δὲ ἤγγισεν ὁ καιρὸς τῶν καρπῶν, ἀπέστειλεν τοὺς δούλους αὐτοῦ πρὸς τοὺς γεωργοὺς λαβεῖν τοὺς καρποὺς αὐτοῦ. 35 καὶ λαβόντες οἱ γεωργοὶ τοὺς δούλους αὐτοῦ ὃν μὲν ἔδειραν, ὃν δὲ ἀπέκτειναν, ὃν δὲ ἐλιθοβόλησαν. 36 πάλιν ἀπέστειλεν ἄλλους δούλους πλείονας τῶν πρώτων, καὶ ἐποίησαν αὐτοῖς ὡσαύτως. 37 ὕστερον δὲ ἀπέστειλεν πρὸς αὐτοὺς τὸν υἱὸν αὐτοῦ λέγων Ἐντραπήσονται τὸν υἱόν μου. 38 οἱ δὲ γεωργοὶ ἰδόντες τὸν υἱὸν εἶπον ἐν ἑαυτοῖς Οὗτός ἐστιν ὁ κληρονόμος· δεῦτε ἀποκτείνωμεν αὐτὸν καὶ σχῶμεν τὴν κληρονομίαν αὐτοῦ. 39 καὶ λαβόντες αὐτὸν ἐξέβαλον ἔξω τοῦ

cercles les plus indépendants, à refuser à Jésus ce genre littéraire mixte, qui est la parabole sémitique elle-même. McNeile a bien noté que la parabole ne contient aucun trait qui décèle les temps chrétiens.

33) Nous ne voudrions pas avancer que le pluriel de Mc. ἐν παραβολαῖς s'explique parce qu'il y a trois paraboles dans Mt. Mais il serait encore plus puéril de prétendre (cf. *Loisy*) que Mt. a inséré ici plusieurs paraboles à cause de ce pluriel de Mc. Ἄλλην παραβολήν au lieu de ἤρξατο de Mc. reproduit par Lc., tandis que Mt. suit son style ; cf. XIII, 24. 31. 35. — οἰκοδεσπότης après ἄνθρωπος, comme XIII, 52 ; XX, 1 ; cf. *Introduction* (p. CXI). Les détails d'installation de la vigne (omis par Lc., car ils ne jouent aucun rôle dans la parabole) sont d'après Is. V, 2 ss., Mc. et Mt. ayant le même ordre, différent de celui d'Isaïe. Le prophète suit l'ordre d'exécution, car une fois le terrain désigné ou acquis, on le clôt avant même de sarcler et de planter, et la surveillance de la récolte (la tour) passe avant la vendange et la confection du vin (le pressoir). Dans l'évangile, la vigne passe la première, comme le thème principal, puis la clôture indispensable, le pressoir où ira la récolte, et la tour *ad bene esse*. La tradition a pu conserver ce nouvel ordre, sinon il faut supposer une dépendance littéraire, car la rencontre de deux modifications au texte biblique est invraisemblable. — Ces détails concrets étonnent d'abord dans Mt., mais ils sont scripturaires ; il est donc sur son terrain. — Mc. dit ὑπολήνιον et Mt. ληνός ; l'aire légèrement excavée (Jud. VI, 11) et large (גֹּרֶן), où l'on foulait le raisin (Is. LXIII, 2), aussi bien que la cuve plus étroite et plus profonde où coulait le vin (ὑπολήνιον) étaient également creusées dans le roc, et ne faisaient en somme qu'une seule installation, que Mt. nomme ληνός. C'est probablement aussi la pensée d'Isaïe, car יְקֶב s'employant proprement pour la cuve, mais aussi pour l'aire (Is. XVI, 10, comme ont compris ici les LXX, προλήνιον), devait aussi s'employer pour les deux.

34) Le moment voulu (καιρός) est dans les trois ; Mt. seul insiste sur « l'approche », et il ajoute « des fruits », cf. XIII, 30. Ni Jülicher, ni Loisy, qui a critiqué si sévèrement la parabole, n'a remarqué que le maître n'avait pas creusé le pressoir dans son intérêt, puisqu'il demande les fruits, ce qui ne peut guère s'appliquer au vin. A la différence de Mc. et de Lc. (ἀπὸ τ. κ.), le maître dans Mt. semble réclamer tous les fruits, comme s'il donnait un salaire aux vignerons (*B. Weiss*) ; c'est que tous les fruits appartiennent à Dieu (αὐτοῦ, de

partit pour l'étranger. [34] Or, lorsque approcha le temps des fruits, il envoya ses serviteurs aux vignerons pour prendre ses fruits. [35] Et les vignerons, prenant ses serviteurs, battirent l'un, tuèrent l'autre, lapidèrent celui-là. [36] De nouveau il envoya d'autres serviteurs plus nombreux que les premiers, et ils agirent envers eux de la même façon. [37] Enfin il leur envoya son fils, disant : Ils respecteront mon fils. [38] Mais les vignerons, voyant le fils, se dirent en eux-mêmes : C'est l'héritier! Venez, tuons-le, et nous aurons son héritage. [39] Et s'étant

lui, et non du vignoble). C'est harmoniser avec Mc. que de lire dans le texte : ses fruits, c'est-à-dire sa part, telle qu'elle résultait de la convention (*Jül.*, *Loisy*, *Schanz*, etc.). En mettant le singulier, Lc. permet de comprendre qu'il s'agit du revenu, ou du vin, vendu ou en nature. D'ailleurs la réalité précise des faits importe peu dans une parabole allégorique. Ce qui est essentiel, c'est que Dieu reçoive les fruits de ses soins et des soins de ceux qu'il a choisis pour cultiver son peuple. Dans Mc. un serviteur, dans Mt. des serviteurs.

35 s.) C'est ici la principale différence entre Mc. et Lc. d'une part, et Mt. de l'autre. Les deux envoient trois serviteurs, maltraités en allant *crescendo*, avec ce trait plus saisissant dans Lc. que la mort est réservée au Fils. Que Lc. ait suivi Mc., cela n'est pas douteux. Mais on prétend que Mt. lui aussi l'a corrigé doctement en mettant deux groupes de serviteurs, selon la partition du Canon juif; les prophètes anciens, de Moïse à Élie ou Élisée, puis les Prophètes modernes. A supposer que Mt. ait poussé jusque là l'allégorie, ce ne serait toujours pas d'après Mc. Il a dit en quoi différaient les deux groupes; le second était plus nombreux, sans doute pour intimider les vignerons. Cette manière est incontestablement moins soignée que la gradation de Mc., et le vague ὡσαύτως qui dispense de se répéter ou de nuancer est bien dans la manière des paraboles, XX, 5; XXI, 30; Mc. XII, 21; Lc. XX, 31; cf. pour la tournure καὶ ἐποίησαν ὡσαύτως Ex. VII, 11.22; VIII, 7.18.

35) L'ordre : lapidé, tué (préféré par *Klost.* d'après *latt.* (mss.) *syrcur.* et *pes.* Irén-lat., Eusèbe (*Théophanie*), Cyr-Al.) est une correction; on a pensé qu'on pouvait recevoir des pierres sans être tué. La gradation de Mt. regarde la lapidation comme un meurtre plus grave qu'un autre.

37) On regrette le pathétique de Mc. et de Lc.; Mt. n'aurait-il pas conservé au moins ἀγαπητόν pour le Fils? Il a écrit simplement, à sa manière; ὕστερον est de son style.

38) σχῶμεν comme σχῶ (XIX, 16). L'espérance des vignerons paraît bien chimérique (*Loisy*) selon les lois ordinaires de l'ordre social. Aussi bien le sens allégorique influe ici sur la parabole. On doit juger insensée d'après les desseins de Dieu la prétention des Sanhédrites, qui veulent se débarrasser du Fils pour être les seuls représentants authentiques du Seigneur et dominer à leur aise l'antique vigne d'Israël. Mais ils se sont bien dit en fait que Jésus gênait leur domination et qu'il fallait le faire disparaître.

39) Dans Mc., tuer et jeter dehors, dans Mt. et Lc. jeter dehors et tuer, ce

ἀμπελῶνος καὶ ἀπέκτειναν. 40 ὅταν οὖν ἔλθῃ ὁ κύριος τοῦ ἀμπελῶνος, τί
ποιήσει τοῖς γεωργοῖς ἐκείνοις; 41 λέγουσιν αὐτῷ Κακοὺς κακῶς ἀπολέσει
αὐτούς, καὶ τὸν ἀμπελῶνα ἐκδώσεται ἄλλοις γεωργοῖς, οἵτινες ἀποδώσουσιν
αὐτῷ τοὺς καρποὺς ἐν τοῖς καιροῖς αὐτῶν. 42 λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς Οὐδέ-
ποτε ἀνέγνωτε ἐν ταῖς γραφαῖς

Λίθον ὃν ἀπεδοκίμασαν οἱ οἰκοδομοῦντες
οὗτος ἐγενήθη εἰς κεφαλὴν γωνίας·
παρὰ Κυρίου ἐγένετο αὕτη,
καὶ ἔστιν θαυμαστὴ ἐν ὀφθαλμοῖς ἡμῶν;

43 διὰ τοῦτο λέγω ὑμῖν ὅτι ἀρθήσεται ἀφ' ὑμῶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ καὶ
δοθήσεται ἔθνει ποιοῦντι τοὺς καρποὺς αὐτῆς. 44 (Καὶ ὁ πεσὼν ἐπὶ τὸν λίθον
τοῦτον συνθλασθήσεται· ἐφ' ὃν δ' ἂν πέσῃ λικμήσει αὐτόν.) 45 Καὶ
ἀκούσαντες οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι τὰς παραβολὰς αὐτοῦ ἔγνωσαν ὅτι
περὶ αὐτῶν λέγει· 46 καὶ ζητοῦντες αὐτὸν κρατῆσαι ἐφοβήθησαν τοὺς ὄχλους,
ἐπεὶ εἰς προφήτην αὐτὸν εἶχον.

44. *om.* avec T. Entre crochets H et S.

---

qui n'est peut-être pas sans une allusion à la mort de Jésus. C'est en cela seulement qu'on pourrait constater une révision d'après les faits, si l'on juge Mc. plus original. Lc. se serait séparé de lui d'après une autre tradition, déjà fixée par Mt., car il n'est guère probable qu'ils se soient rencontrés par hasard sur cette divergence avec Mc.

40) Aucune allusion à la résurrection du Fils, ni à son retour glorieux; tout l'accent est sur le sort des vignerons.

41) Dans Mc. et dans Lc., Jésus prononce la sentence, et dans Lc. les sanhédrites comprennent, puisqu'ils disent μὴ γένοιτο, ce qui fait un peu double emploi avec Lc. xx, 19. Dans Mt. les sanhédrites prononcent leur condamnation (comme dans la parabole précédente), soit qu'ils n'aient pas encore compris, soit qu'ils veuillent se montrer beaux joueurs. Mt. ne dira ce qu'il en est qu'à la fin (45). Les deux paraboles, celle des deux fils qui n'a pas de parallèle dans Mc. et celle des vignerons, sont donc sur le même plan. On peut juger Mc. plus près de la réalité, mais non pas dire (*Klost.*) que la tournure de Mt. prive la parabole de sa conclusion autorisée, car celle-ci sera donnée au v. 43. — D'ailleurs les sanhédrites font bien les choses, κακοὺς κακῶς (manque dans Mc. et Lc.) montre qu'ils ne veulent pas se croire visés. Ils ont aussi en plus une appréciation favorable des nouveaux vignerons, qui donneront les fruits au temps voulu, en harmonie avec le v. 34. Ont-ils pu croire un instant que les vignerons homicides étaient les rois de Juda, et les nouveaux vignerons le régime théocratique qu'eux prétendaient pratiquer? Mais alors que signifiait pour eux le

saisis de lui, ils le jetèrent hors de la vigne et le tuèrent. 40 Lors donc que viendra le maître de la vigne, que fera-t-il à ces vignerons? » 41 Ils lui disent : « Il fera périr ces méchants de male mort, et il remettra la vigne à d'autres vignerons, qui lui donneront les fruits en leurs temps. » 42 Jésus leur dit : « N'avez-vous jamais lu dans les Écritures :

La pierre qu'ont rejetée ceux qui bâtissaient,
est devenue le faîte de l'angle;
c'est l'œuvre du Seigneur,
et elle est admirable à nos yeux?

43 C'est pourquoi, je vous [le] dis, le règne de Dieu vous sera enlevé et il sera donné à une nation qui en fera les fruits. » 44 (Et celui qui tombera sur cette pierre sera brisé, et celui sur qui elle tombera sera réduit en miettes.)

45 Et les princes des prêtres et les Pharisiens ayant entendu ses paraboles comprirent qu'il parlait d'eux; 46 et cherchant à s'emparer de lui, ils craignirent les foules, parce qu'on le tenait pour un prophète.

fils? un prophète comme Jérémie, lapidé par les Juifs d'après Tertullien et Jérôme (cf. *Condamin.* p. XII)? — Jésus va les détromper!

Il n'est pas douteux que κακοὺς κακῶς soit une paronomase très grecque; cf. Dém. 21, 204 εἰ κακὸς κακῶς ἀπολῇ (*Deb.* § 488). Mais pourquoi ajouter αὐτούς? En grec c'était inutile, si près de κακούς, quoique l'on puisse comparer Pl. *Theaet.* 155, *e* χάριν οὖν μοι εἶσῃ, ἐάν σοι ἀνδρὸς, μᾶλλον δὲ ἀνδρῶν ὀνομαστῶν τῆς διανοίας τὴν ἀληθειαν ἀποκεκρυμμένην συνεξερευνήσωμαι αὐτῶν; cf. *Civ.* 477 *d* (*Kühn.-G.* II, 1, p. 661). Si donc αὐτούς est un reste de l'original sémitique, comme κακοὺς κακῶς ne peut être une traduction directe de l'araméen, on supposera בּוּשׁ בּוּשׁ avec les traductions syriennes, que le traducteur aura naturellement rendu par une paronomase. En tout cas on ne saurait arguer de ces mots pour prouver que l'évangile a été écrit en grec.

Mt. a ensuite en propre une allusion aux nouveaux fruits qui paraît adaptée d'après le Ps. I, 3 : ὃ τὸν καρπὸν αὐτοῦ δώσει ἐν καιρῷ αὐτοῦ, à propos d'un arbre. Cette connaissance de l'A. T. est bien un trait de Ma.

42) La citation, dans Mc., est soudée assez imparfaitement par οὐδέ, transition améliorée par Lc. Dans Mt. c'est une réplique de Jésus aux sanhédrites, lesquels ne paraissent pas se douter qu'ils ne tiennent pas compte du Fils. Or cette situation était prédite; par là même ils mettent de côté la pierre qui n'en sera pas moins la pierre maîtresse de l'angle. Cette pierre n'est pas, comme a prétendu M. Six (*Revue archéol.* juillet-oct. 1919, p. 1 ss.), la grosse pierre (crapaudine) qui soutient le gond d'une porte, puisqu'une porte ne se trouve jamais dans un angle. On trouve bien une pierre d'angle dans les fondations

(Is. XXVIII, 16 et probablement Job XXXVIII, 6), mais une autre est distincte des fondements (probablement dans Jér. LI, 26 et sûrement dans ps. CXVIII, 22, le passage cité ici). Car רֹאשׁ פִּנָּה, comme l'a montré le P. Dhorme (*RB.* 1920 p. 488) ne peut être que le sommet de l'angle; cf. Origène : τῆς ὅλης οἰκοδομῆς κεφαλήν, συνέχοντα δύο γωνίας... (ὁ πατὴρ θήσει). D'ailleurs une pierre qu'on a rejetée en bâtissant ne peut être employée comme fondement, puisque celui-ci est le premier posé. A Jérusalem, l'angle par excellence devait être dès lors comme aujourd'hui l'angle sud-est de l'enceinte du Temple, qui domine la vallée et qui devint le pinacle. Placé au sommet de l'édifice ancien, le Fils en était le couronnement. Du point de vue des temps nouveaux, il fut surtout la pierre fondamentale de l'Église, c'est ce qui frappa Paul (Rom. IX, 32; Éph. II, 20) faisant allusion à Isaïe, et aussi I Pet. II, 4-7, qui groupe les textes autour du sens de fondement, le seul important pour l'Église chrétienne.

43 s.) διὰ τοῦτο s'expliquerait mieux si le v. 44 était authentique. La conclusion est double, d'abord relative à la parabole principale, puis à la pierre.

43) Le règne de Dieu (cf. v. 31), et non des cieux, parce que c'est très clairement le règne de Dieu déjà commencé qui se poursuivra sur la terre, quoique par d'autres : ὑμῶν sont ceux qui ont posé la question, qui se croient les chefs spirituels du peuple, dépositaires des enseignements divins, bénéficiaires de la faveur de Dieu dont ils se croyaient les dispensataires. Dans quelle mesure le peuple sera-t-il associé à cette réprobation, cela n'est pas dit, mais il y a substitution d'une nation (ἔθνος) à une autre. Ce point est bien à noter pour ceux qui regardent Mt. comme judéo-chrétien. Jésus a préparé ses apôtres pour remplacer les anciens cadres. La hiérarchie qu'il a préparée ou plutôt le peuple nouveau dont elle sera le guide, donnera non pas les fruits de la vigne, mais les fruits du royaume de Dieu.

44) L'omission est réduite à D 33 *e b ff ff² r r² syrsin.* Origène, Eusèbe et Lucifer qui ne commentent pas ce verset. H et S le mettent entre crochets, V l'admet; T l'omet, avec raison semble-t-il, car il est placé trop tard, comme par un glossateur qui l'aurait emprunté à Lc. XX, 18.

45 s.) La construction de Mc. (XII, 12) est négligée : Les adversaires veulent prendre Jésus parce qu'ils ont compris, mais s'ils ont craint le peuple, ce n'est pas parce qu'ils ont compris : ἐφοβήθησαν τὸν ὄχλον est donc mal placé. Et cependant Lc. a fidèlement reproduit cette tournure! Ce n'est pas le cas de Mt. qui a tout disposé logiquement : les adversaires comprennent, veulent agir, mais en sont empêchés par la crainte, dont le motif est indiqué. D'autre part l'expression « comprendre les paraboles », naturelle dans Mc. où Jésus n'a nommé personne, paraît superflue après la claire désignation des vv. 32.33.43. On ne voit pas pourquoi Mt. n'a pas renvoyé toute cette réflexion après XXII, 14; et on croit voir qu'il a renvoyé καὶ ἀφέντες αὐτὸν ἀπῆλθον à XXII, 22, précisément parce qu'il avait encore une parabole à placer. Il est donc vraisemblable qu'ici le traducteur grec de Mt. a suivi Mc. dans la mesure du possible. Mt a en plus les grands-prêtres et les Pharisiens (Lc. les grands-prêtres et les scribes) et la raison de leur crainte : εἰς προφήτην... εἶχον est une tournure sémitique. Il y a des exemples grecs de γίνομαι εἰς (Lc. XIII, 19ᵇ), mais « tenir pour » avec εἰς n'a pas été signalé en grec; cf. I Regn. I, 13; Job XLI, 23. Peut-être Mt. a-t-il choisi cette tournure pour ne pas répéter ὡς προφήτην (26).

CHAPITRE XXII

[1] Καὶ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς πάλιν εἶπεν ἐν παραβολαῖς αὐτοῖς λέγων

[1] Et Jésus, prenant de nouveau la parole, leur dit en paraboles :

1-14. La parabole des noces royales (cf. Lc. XIV, 15-24).

Telle qu'elle est dans Mt., cette parabole n'est certainement plus la même que celle de Lc. que nous avons intitulée : parabole des invités discourtois. La tendance d'aujourd'hui est de voir dans Mt. deux paraboles fondues en une seule, celle des invités et celle de la robe nuptiale (11-13). C'est l'opinion assez ferme de Allen, McNeile, Harnack (*Sprüche*, 83 s.), Plummer, moins ferme de Klost. Parlons donc d'abord de la première parabole.

D'après Harnack, il n'aurait pas existé une source (Q) commune à Mt. et à Lc. Les critiques indépendants sont d'accord pour voir dans Lc. moins d'allégorie que dans Mt., mais plus cependant que Jésus n'en avait mis, tandis que d'autre part Mt. aurait conservé quelques traits primitifs. La parabole primitive aurait donc été altérée par Lc., surtout lorsqu'il introduit deux groupes de pauvres gens invités au dernier moment; mais Mt. aurait transformé une parabole en allégorie, et d'après l'expérience de son temps. Il aurait introduit la ruine de la ville des invités, d'après la ruine de Jérusalem (et la scène de la robe nuptiale d'après le triste état de l'Église chrétienne dont il était témoin). La conclusion de cette critique, surtout depuis Jülicher, est donc qu'une parabole de Jésus a abouti dans Mt. à une allégorie fort éloignée du thème primitif, sans parler ici de Lc.

Ce n'est évidemment pas ce que voulait dire Maldonat quand il affirmait l'unité des paraboles. A l'objection tirée de la différence des traits il répondait : *evangelistas, cum non solum eandem parabolam, sed cum eandem etiam narrent historiam, nec omnia narrare, nec iisdem verbis, sed eadem sententia uti solere.* A l'objection de la différence des circonstances qui a surtout frappé saint Augustin, il répondait : *aut Luc. aut Matth. ordinem temporis, ut saepe evangelistis accidit, secutum non esse : probabilius autem est Lucam rem suo loco et tempore narrasse : Matthaeum vero propterea in hunc locum distulisse, quia praecedenti parabolae affinis erat, et non fuit illi curae historiam, ut gesta erat, texere, sed Christi doctrinam exponere, ideoque ea, quae similem habebant significationem, atque doctrinam, eodem loco posuit.*

1) Expliquons d'abord le texte. Cette parabole vient si bien après les autres qu'on ne s'étonne pas qu'elle leur soit jointe, mais plutôt qu'elle en soit séparée par XXI, 45. 46. On dirait d'après ces deux versets, qu'après avoir parlé en

2 Ὡμοιώθη ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ἀνθρώπῳ βασιλεῖ, ὅστις ἐποίησεν γάμους τῷ υἱῷ αὐτοῦ. 3 καὶ ἀπέστειλεν τοὺς δούλους αὐτοῦ καλέσαι τοὺς κεκλημένους εἰς τοὺς γάμους, καὶ οὐκ ἤθελον ἐλθεῖν. 4 πάλιν ἀπέστειλεν ἄλλους δούλους λέγων Εἴπατε τοῖς κεκλημένοις Ἰδοὺ τὸ ἄριστόν μου ἡτοίμακα, οἱ ταῦροί μου καὶ τὰ σιτιστὰ τεθυμένα, καὶ πάντα ἕτοιμα· δεῦτε εἰς τοὺς γάμους. 5 οἱ δὲ ἀμελήσαντες ἀπῆλθον, ὃς μὲν εἰς τὸν ἴδιον ἀγρόν, ὃς δὲ ἐπὶ τὴν ἐμπορίαν αὐτοῦ· 6 οἱ δὲ λοιποὶ κρατήσαντες

paraboles, maintenant que ses adversaires ont compris, Jésus va leur parler sans figure. C'est pour cela que nous avons attribué ces versets au traducteur de Ma. S'il ne les a pas placés après la troisième parabole, c'est qu'elle dépassait l'horizon de la réprobation historique d'Israël. Notre v. 1 eût pu se souder dans Ma. à XXI, 43 ou 44. — ἐν παραβολαῖς au pluriel est peut-être un indice que l'auteur distinguait dans ce qui suit deux paraboles, son dessein étant de les fondre en une seule. Ou bien il parle vaguement au pluriel comme Mc. XII, 1.

2) Formule de comparaison comme XIII, 24 et surtout XVIII, 23, avec l'homme-roi. On comprend que ce roi est Dieu, et son Fils, le Messie. — ἐποίησεν, il fit, un certain jour, c'est-à-dire que tout se passa comme on va le dire. Les γάμοι désignent moins l'union que les fêtes qui l'accompagnent. Aussi n'est-il pas question de l'épousée.

3) La principale de ces fêtes est le repas nuptial, auquel on invitait : ἐρωτᾷ σε Ἥραις δειπνῆσαι εἰς γάμους τέκνων αὐτῆς (*P. Oxy.* I, **111**, 2; III^e^ s. A. D.), en abrégé καλῖσαι Ἔρως εἰς γάμους (id. VI, **927**, 3, même époque, dans MM).

Depuis longtemps γάμος était employé (de préférence au pluriel) pour désigner le repas de noces : EUR. *Iph. Aul.* 707 ἔδαισαν Πηλέως γάμους, *Her. fur.* 483 ἑστιᾷ γάμους. De sorte qu'ici on peut traduire « inviter au repas de noces ».

Le glorieux avenir promis par Dieu était déjà comparé à un festin dans Is. XXV, 6, et la comparaison était fréquente dans le judaïsme; d'après McNeile ce n'est jamais un festin *nuptial*. Cependant le ps. XLV représentait bien le Messie comme un fiancé, et le Targum l'a entendu ainsi, l'épouse dont il désire la beauté étant la communauté d'Israël; et dans le Cantique (Ch. VIII), le Targum montre le Messie et la communauté à un festin qui doit bien être nuptial. Il est vrai cependant que les Juifs ont gardé la comparaison des noces pour exprimer les rapports de Dieu avec sa nation élue. Les chrétiens l'ont entendue après Paul de l'union du Christ avec l'Église (Eph. V, 25 ss.) et l'Apoc. parle des noces de l'agneau comme notre passage μακάριοι οἱ εἰς τὸ δεῖπνον τοῦ ἀρνίου κεκλημένοι (XIX, 9). Ce mysticisme avait donc ses origines dans l'Ancien Testament, mais l'application à la personne du Christ a été proposée par lui-même. Mt. le suggère et il n'y a aucune raison de penser qu'il a eu cette intuition ou qu'il l'ait empruntée à Paul.

3) Jérôme : *Et misit servum suum... Si autem servos legerimus, ut pleraque habent exemplaria...* Le singulier ne s'est trouvé nulle part. C'était sans doute

« [2]Le royaume des cieux peut être comparé à un roi, qui fit [un festin] de noces pour son fils. [3]Et il envoya ses serviteurs pour appeler les invités [à venir] aux noces, et ils ne voulaient pas venir. [4]De nouveau il envoya d'autres serviteurs, avec ces mots : « Dites aux invités : Voici que j'ai préparé mon déjeuner : mes bœufs et les animaux gras ont été immolés, et tout est prêt. Venez aux noces. » [5]Mais eux n'en tenant pas compte s'en allèrent, qui à son champ, qui à son commerce; [6]les autres s'étant emparés de ses serviteurs,

une leçon empruntée à Lc., qui n'a qu'un seul serviteur. Ici ce serait Moïse (*Jér.*). Les serviteurs, au pluriel, sont envoyés deux fois, exactement comme dans la parabole des vignerons, mais ce n'est pas une preuve qu'ils représentent exactement les mêmes époques. Les premiers serviteurs, de l'aveu de tous, sont les prophètes. Les convives ont déjà été invités à une époque antérieure, sans qu'on sache s'ils se sont engagés ou non. Dieu n'a jamais laissé l'humanité à elle-même, sans lui faire espérer le salut. Mais ce qui est antérieur à l'histoire d'Israël n'entre pas dans la perspective. Ces premiers serviteurs ne disent pas que tout est prêt; il semble qu'on ait encore du temps; mais il fallait s'assurer de la disposition des convives. Ils refusent.

4) Le second groupe de serviteurs ne peut représenter que les Apôtres (*Jér.* etc.) déjà envoyés en mission par Jésus (x, 5 ss.), pour annoncer l'avènement prochain du règne de Dieu. Il n'y a pas à insister sur le détail des préparatifs qui ne sont allégoriques que comme une vague allusion aux biens messianiques. — ἄριστον est opposé à δεῖπνον dans Lc. XIV, 12, comme notre déjeuner au dîner; cf. Lc. XI. 38. Comme il s'agit d'un roi et d'un festin nuptial, les préparatifs sont considérables. σιτιστός est employé comme épithète dans Josèphe (*Ant.* VIII, II, 4) à propos des repas de Salomon. Les grands repas chez les Grecs et les Romains se faisaient le soir; peut-être Mt. a-t-il indiqué un déjeuner pour laisser plus de temps à l'appel d'autres invités.

5) Combien plus précis et plus animés les excuses et les prétextes mis en avant dans Lc.! Ils sont d'ailleurs plus à leur place dans sa parabole où le rang social des convives est beaucoup plus accusé. Mt. veut seulement mettre en relief deux sentiments qui s'opposent à l'appel de Dieu. Le premier est un trop grand attachement aux biens temporels, qui fait négliger l'invitation.

6) Le second sentiment est la révolte ouverte. Assurément ce n'est point l'usage de répondre à une invitation à dîner par l'insulte et le meurtre, comme ce n'est pas l'usage de payer le fermage en tuant l'héritier. Ces traits peu vraisemblables ne font que mieux ressortir dans l'allégorie l'ingratitude des invités. On prétend que Mt. avait en vue la mort d'Étienne, de Jacques, d'autres encore. Mais Jésus avait prédit à ses disciples les persécutions (x, 26 ss.). Cette fois il n'est pas question de la mort du Fils. C'est sans doute parce qu'il figure comme époux. Mais Mt., s'il avait écrit d'après l'événement, n'aurait-il pas parlé de sa résurrection?

τοὺς δούλους αὐτοῦ ὕβρισαν καὶ ἀπέκτειναν. 7ὁ δὲ βασιλεὺς ὠργίσθη, καὶ πέμψας τὰ στρατεύματα αὐτοῦ ἀπώλεσεν τοὺς φονεῖς ἐκείνους καὶ τὴν πόλιν αὐτῶν ἐνέπρησεν. 8τότε λέγει τοῖς δούλοις αὐτοῦ Ὁ μὲν γάμος ἕτοιμός ἐστιν, οἱ δὲ κεκλημένοι οὐκ ἦσαν ἄξιοι· 9πορεύεσθε οὖν ἐπὶ τὰς διεξόδους τῶν ὁδῶν, καὶ ὅσους ἐὰν εὕρητε καλέσατε εἰς τοὺς γάμους. 10καὶ ἐξελθόντες οἱ δοῦλοι ἐκεῖνοι εἰς τὰς ὁδοὺς συνήγαγον πάντας οὓς εὗρον, πονηρούς τε καὶ ἀγαθούς· καὶ ἐπλήσθη ὁ νυμφὼν ἀνακειμένων. 11εἰσελθὼν δὲ ὁ βασιλεὺς θεάσασθαι τοὺς ἀνακειμένους εἶδεν ἐκεῖ ἄνθρωπον οὐκ ἐνδε-

10. ους (H) plutôt que οσους (TSV) — νυμφων (THS) et non γαμος (V).

---

7) Autre trait qui serait étrange dans une parabole démonstrative. Les invités rebelles sont censés habiter la même ville, assez éloignée de la capitale du royaume. Ce trait n'est là que pour sa portée allégorique. Les Pères y ont vu une allusion à la ruine de Jérusalem, brûlée par les armées de Vespasien. Mais alors Vespasien serait le roi de la parabole? Jésus parle sans spécifier de la colère de Dieu qui a pesé non seulement sur la ville, mais sur tout le peuple, entraîné dans la ruine par ses chefs. « Il brûla la ville dans le feu » est une phrase toute faite qui revient plus de trente fois dans la Bible, dans le Pentateuque, Jérémie et Ézéchiel et même dans I Macch. I, 31 à propos de Jérusalem. Et l'on avance que cette prédiction n'a pu être écrite par Mt. qu'après l'an 70! Rien de plus certain d'ailleurs que la prophétie de Jésus sur la ruine de la ville et du Temple. — Des critiques modérés, comme McNeile et Plummer estiment que les versets 6 à 7 sont une addition qui dérange l'économie du récit. — Cela serait vrai de la parabole de Lc., mais non de l'allégorie de Mt., à un moment où Jésus voulait prévenir les Sanhédrites du péril où ils couraient (XXI, 43; XXIII, 29 ss.).

8) τότε est du style de Mt.; il a cependant une portée au moins relative. Ainsi c'est après la ruine des Juifs que le roi envoie encore des serviteurs. M. Loisy : « Et le roi a-t-il toujours autant de serviteurs, bien qu'on les lui ait tués? » « Et que devient le repas...? » etc. (II, 325). La situation est trop grave pour qu'on s'arrête à ces froides plaisanteries. La difficulté véritable serait celle que créent les critiques en voyant ici une invention de Mt. — Ceux qu'on va appeler représentent les gentils (*Chrys. Jér.* etc.). Pouvait-on, si l'on s'inspirait de l'histoire, reculer l'appel des gentils après la ruine du Temple, c'est-à-dire après la mort de Paul, l'apôtre des gentils? Tout est naturel dans la perspective de Jésus, la ruine du Temple ayant marqué le moment où les gentils prirent la place d'Israël. Autre est la perspective prophétique qui procède par tableaux successifs, autre l'exécution historique. Le dessein du roi ne peut être frustré. Dieu a toujours des serviteurs, et son festin peut attendre; il est toujours prêt. Les invités ne se sont pas montrés dignes de l'honneur qu'on leur faisait. Manifestement, s'ils ne sont pas élus, c'est bien leur faute. Le mot

les outragèrent et les tuèrent. 7Le roi fut irrité, et envoyant ses armées fit périr ces meurtriers et brûla leur ville. 8Alors il dit à ses serviteurs : « La noce est prête, mais les invités n'en étaient pas dignes; 9allez donc aux issues des routes, et tous ceux que vous trouverez, appelez-les aux noces. » 10Et ces serviteurs étant sortis sur les routes ramassèrent tous ceux qu'ils trouvèrent, mauvais et bons, et la salle de noce fut remplie de convives qui se mirent à table. 11Le roi étant entré pour voir ceux qui étaient à table vit là

οὐκ ἄξιοι serait trop doux pour les rebelles seuls, mais il s'applique aussi aux négligents.

9 s.) Il faut bien noter (avec *Jülicher*) que Mt. ne parle ni des pauvres, ni des estropiés. Il n'y a pas ici comme dans Lc. un contraste d'ordre social. Au lieu et place de ceux qui se croyaient seuls justes, seuls amis de Dieu, on appelle maintenant tout le monde, bons et mauvais. D'ailleurs il n'y a pas trace de violence; ceux qui viennent acceptent donc l'invitation. Nous sommes sur le terrain de la parabole de l'ivraie (XIII, 24-30; 36-43) ou du coup de filet (XIII, 47 ss.). La conclusion qui va suivre est ainsi préparée. — νυμφών, variante importante. Elle est soutenue par ℵ B L 892 deux cursifs de Soden, Cyr-Al. *syrcur.* et *sin.*, *sah.* Elle doit être préférée précisément parce que le mot est rare et même un peu impropre, car νυμφών en grec et dans la Bible grecque (Tobie, VI, 13. 16) signifie ordinairement la chambre nuptiale. γάμος (tous les autres) est une correction facile et banale. Mais si νυμφών est la leçon authentique, elle n'a de raison d'être que comme traduction par à peu près de l'aram. בית משתיתא. En hébr. משתה signifiait un festin, originairement une beuverie, mais comme le festin pour les gens de la campagne n'avait lieu que lors des mariages (Jud. XIV, 10. 12. 17), ce mot avait fini par signifier en araméen (משתי) festin de mariage. C'est exactement le cas ici. La dérivation s'est donc produite en sens inverse du grec, où γάμος est devenu « festin nuptial ».

11-13) La scène change. Précédemment le mélange des bons et des mauvais était toléré; c'est dire qu'on était dans les temps messianiques tels que les prévoyait la parabole de l'ivraie, le règne du Fils (XIII, 41). A l'arrivée du roi, il n'en est plus ainsi; si quelqu'un n'est pas digne de prendre part au festin, il sera exclu. Le roi vient donc pour juger, et le festin qui suit le jugement est la béatitude. Cela est suffisamment clair, et c'est par là que la parabole de Mt. se distingue de celle de Lc. Outre l'appel des gentils à la place des Juifs, Mt. aborde le thème du discernement dans ce qu'il faut bien appeler l'Église. On lui reproche d'avoir parlé d'après l'expérience chrétienne. Ce n'est pas une question pour nous que Jésus ait connu d'avance cette situation. Mais sans renoncer à sa science parfaite, nous pouvons faire remarquer aux critiques que rien ne dépasse ici les pressentiments du bon sens. Les eschatologistes eux-mêmes ne peuvent se montrer difficiles, tant la perspective des noces parfaites est rapprochée du temps de la dernière invitation. Plutôt que de voir ici un reflet de la situation de l'Église quarante ans ou plus après la mort du Christ,

δυμένον ἔνδυμα γάμου. 12 καὶ λέγει αὐτῷ Ἑταῖρε, πῶς εἰσῆλθες ὧδε μὴ ἔχων ἔνδυμα γάμου; ὁ δὲ ἐφιμώθη. 13 τότε ὁ βασιλεὺς εἶπεν τοῖς διακόνοις Δήσαντες αὐτοῦ πόδας καὶ χεῖρας ἐκβάλετε αὐτὸν εἰς τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον. ἐκεῖ ἔσται ὁ κλαυθμὸς καὶ ὁ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων. 14 πολλοὶ γάρ εἰσιν κλητοὶ ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοί.

13. δησαντες ... εκβαλετε (THV) et non αρατε αυτον ποδων και χειρων και βαλετε (S).

---

il faudrait rappeler que cette perspective ne doit pas faire oublier la doctrine de Jésus sur le développement du règne de Dieu. La vraie difficulté est de l'ordre littéraire. Comment le roi peut-il reprocher à l'homme d'être venu sans robe nuptiale, puisqu'on a ramassé tout le monde dans la rue? Avait-il le temps de se préparer? On dirait que les vv. 11-13 ne sont que la conclusion d'une autre parabole, dans le genre de celle qui figure dans *Chabbat*, 153ª, attribuée à Iokhanan ben Zakkaï (vers 100 ap. J.-C.) et dans le Midrach du Qohéleth, sur IX, 8, attribuée à Rabbi Iehouda le saint (vers 200 ap. J.-C.). Un roi invite à un festin, et recommande aux invités de venir avec des habits propres. Comme il n'avait pas indiqué l'heure, les uns vont à leurs affaires, les plus prudents seulement se tiennent en toilette à la porte du palais. Au moment voulu, les uns sont admis, les autres exclus, parce qu'ils souillent le palais.

La leçon de cette parabole est qu'il faut être prêt dans la tenue convenable. La négligence de ceux qui vont à leurs affaires n'est en aucune façon un refus de l'invitation. La parabole juive ne peut donc pas servir à réduire à l'unité l'apparente dualité de celle de Mt. Elle suggère au contraire que l'exclusion de l'invité mal vêtu s'expliquerait mieux après une recommandation qui eût laissé le temps nécessaire. Cela est incontestable. Mais si la parabole est trop concise dans Mt., il suppose néanmoins que les convives, sauf un, ont la robe nuptiale. Et cependant ce sont tous gens qui circulaient dans les rues.

Ils ont donc eu le temps de se changer. Nous rencontrons toujours ce même dédain d'éviter les invraisemblances, qui n'empêche pas de tirer d'une parabole la leçon voulue. D'ailleurs Mt. néglige le détail. Nous reconnaissons bien sa main dans la rédaction, mais plutôt à ce qu'il omet qu'à ce qu'il aurait ajouté.

11) Ἔνδυμα γάμου, serait la foi luthérienne, d'après les anciens protestants, celle qui justifie sans les œuvres. Jülicher et J. Weiss ont fait justice de cette fantaisie, ou plutôt de ce contresens caractérisé. Tous ceux qui sont entrés ont accepté l'invitation. Ils ont donc la foi; mais l'un d'eux n'a pas les œuvres de la justice (cf. V, 20; VII, 23 etc.), comme disait déjà Irénée (IV, 36, 6) : *et iustitiae operibus adornari.* — οὐκ (et non μή) avec le participe est de bon style (*Deb.* § 430, 1). Noter le caractère sémitique de l'expression ἐνδεδυμένον ἔνδυμα, cf. Soph. I, 8 πάντας τοὺς ἐνδεδυμένους ἐνδύματα ἀλλότρια. En grec on dirait ἐνδεδυμένον avec un mot d'une autre racine. C'est toujours le même procédé que καλέσαι τοὺς κεκλημένους.

12) D'anciens commentateurs expliquaient le reproche du Roi à un homme

un homme qui n'était point revêtu d'un costume de noce. [12]Et il lui dit : « Ami, comment es-tu entré ici sans avoir un costume de noce? » Lui demeura muet. [13]Alors le roi dit aux serviteurs : « Liez-lui pieds et mains et le jetez dans les ténèbres extérieures; là il y aura des pleurs et des grincements de dents.

[14]Car beaucoup sont appelés, mais peu sont élus. »

ramassé dans la rue par l'usage de donner des habits d'honneur aux invités d'une noce. Il eût été bien sot de refuser! Mais outre que cet usage n'est point assez prouvé, il n'y est fait ici aucune allusion. Les paroles ne sont point trop sévères, mais le ton est péremptoire (cf. XX, 13 ss.); il faut s'expliquer. Aucune échappatoire n'est valable à ce moment.

13) Conclusion comme dans la parabole de l'ivraie (XIII, 41), sans qu'il soit question de la fournaise; mais c'est bien la réprobation. Si le bonheur des justes n'est pas décrit, c'est qu'ils sont déjà installés dans la salle du festin.

14) Parmi tous ceux bons et mauvais, qui ont répondu à l'invitation, un seul est réprouvé. On n'oserait en tirer des conclusions théologiques trop favorables, car cet individu est représentatif d'une catégorie. Néanmoins le v. 14 est plus sévère, et ne paraît pas répondre très strictement à ce qui vient d'être dit. D'autre part on ne peut, sans violence, l'appliquer seulement à la première partie de la parabole. Il résume donc toute la situation. C'est l'expression d'une vérité générale, dont la stricte portée théologique ne peut être déterminée, ni pour ceux qui sont en dehors, ni pour ceux qui sont dans l'Église. De toute façon, le Seigneur exprime fortement l'appel de Dieu, car on peut dire que d'après le sens de οἱ πολλοί (cf. *Comm. Mc.* X, 45) il invite toute la communauté humaine. Il n'est pas dit non plus que peu sont prédestinés, pour ne pas effrayer, mais seulement que peu sont élus, ce qui résulte, d'après la parabole, de la mauvaise volonté des récalcitrants. La sentence, si redoutable qu'elle soit, est donc plus douce que d'autres formules admises dans le judaïsme : *hoc saeculum fecit altissimus propter multos, futurum autem propter paucos... multi quidem creati sunt, pauci autem salvabuntur* (IV Esd. VIII, 1-3); *plures sunt qui pereunt quam qui salvabuntur, sicut multiplicat fluctus super guttam* (*id.* IX, 15); cf. Apoc. Bar. XLIV, 12 ss.

Nous pouvons maintenant essayer de résoudre les questions posées au début.

La première partie de la parabole de Mt. est la même que celle de Lc. Mais c'est Lc. qui lui a donné une portée plus générale, en ne tenant pas compte de la circonstance de la noce, qui est parfaitement dans le mode sémitique, ni du châtiment des premiers invités qui ne devait atteindre que les Juifs. La parabole de Mt. apparaît donc comme tout à fait authentique et primitive, mais probablement écourtée par le retranchement des détails. Si le traducteur a soigné le grec en mettant des μέν et des δέ (v. 5 et 9), il a καλέσαι τοὺς κεκλημένους (v. 4) et encore καλεῖν (v. 9), ce que Lc. a évité. Il est d'ailleurs très vraisemblable que le texte ou la tradition que suivait Lc. avait déjà entendu le festin nuptial d'un festin ordinaire. Assurément N.-S. a pu prononcer cette parabole deux fois,

15 Τότε πορευθέντες οἱ Φαρισαῖοι συμβούλιον ἔλαβον ὅπως αὐτὸν παγιδεύσωσιν ἐν λόγῳ. 16 καὶ ἀποστέλλουσιν αὐτῷ τοὺς μαθητὰς αὐτῶν μετὰ τῶν Ἡρῳδιανῶν λέγοντες Διδάσκαλε, οἴδαμεν ὅτι ἀληθὴς εἶ καὶ τὴν ὁδὸν τοῦ θεοῦ ἐν ἀληθείᾳ διδάσκεις, καὶ οὐ μέλει σοι περὶ οὐδενός, οὐ γὰρ βλέπεις εἰς πρόσωπον ἀνθρώπων. 17 εἰπὸν οὖν ἡμῖν τί σοι δοκεῖ· ἔξεστιν δοῦναι κῆνσον Καίσαρι ἢ οὔ; 18 γνοὺς δὲ ὁ Ἰησοῦς τὴν πονηρίαν αὐτῶν εἶπεν Τί με πειράζετε, ὑποκριταί; 19 ἐπιδείξατέ μοι τὸ νόμισμα τοῦ κήνσου. οἱ δὲ προσήνεγκαν αὐτῷ δηνάριον. 20 καὶ λέγει αὐτοῖς Τίνος ἡ εἰκὼν αὕτη καὶ ἡ ἐπιγραφή; 21 λέγουσιν αὐτῷ Καίσαρος. τότε λέγει αὐτοῖς Ἀπόδοτε οὖν τὰ

16. λεγοντες (SV) plutôt que λεγοντας (TH).
21. αυτω (SV) plutôt que *om.* (TH).

---

mais nous n'en avons d'autre indice que la place différente dans Lc. et des variantes qui peuvent s'expliquer par les modalités de la tradition.

Il nous semble de plus que la deuxième partie de la parabole de Mt. est littérairement la fin d'une autre parabole, soudée à la première. Mais elle n'en est pas moins authentique en elle-même, avec le même caractère sémitisant (ἐνδεδ. ἔνδυμα, v. 11); la soudure a été bien préparée. Est-ce Jésus lui-même qui a fait ce rapprochement? On serait tenté de le nier à cause de la difficulté de la transition, mais la beauté de la perspective totale inclinerait à le penser.

Une fois transformée ainsi, la parabole était parfaitement à sa place après les deux précédentes, montrant aux chefs d'Israël qu'ils allaient à la ruine en refusant l'invitation du Sauveur, et prévenant ceux qui l'accepteraient des conditions exigées pour participer à son règne.

15-22. Le tribut dû a César (Mc. xii, 13-17; Lc. xx, 20-26).

La principale différence entre Mt. et Mc. est dans l'introduction. La rédaction du tout est plus soignée dans Mt., mais comme toujours moins vivante. Les éléments pour fixer la dépendance font défaut.

15) Dans Mc. les sanhédrites : princes des prêtres, scribes et anciens (xi, 27), renonçant à une lutte ouverte (xii, 12), envoient des émissaires, Pharisiens et Hérodiens. Dans Mt., ce sont les Pharisiens, associés aux princes des prêtres (xxi, 45), qui tiennent un conseil, et comme il s'agit de tendre un piège, ils ne reviennent pas en personne. — παγιδεύσωσιν est une expression plus précise et plus juste que ἀγρεύσωσιν (Mc.), car il s'agit bien d'un piège tendu, plus que d'une poursuite ouverte; cf. I Regn. xxviii, 9 ἵνα τί σὺ παγιδεύεις τὴν ψυχήν μου θανατῶσαι αὐτήν; — λόγῳ (Mc.) indique plutôt la question que la réponse; de même ἐν λόγῳ, puisque c'est le filet dans lequel une réponse suspecte jettera leur proie.

16) Pour plus de prudence, les Pharisiens demeurent dans la coulisse et envoient leurs disciples, moins connus, avec les Hérodiens, que Mt. ne nomme qu'ici. Les Pharisiens n'étaient pas absolument hostiles à Rome; ils se réser-

15 Alors les Pharisiens s'étant retirés tinrent conseil pour le prendre au piège de leurs questions. 16 Et ils lui envoient leurs disciples avec les Hérodiens, disant : « Maître, nous savons que tu es sincère et que tu enseignes la voie de Dieu en vérité, et que tu ne tiens compte de qui que ce soit, car tu ne regardes pas aux convenances humaines. 17 Dis-nous donc ce qu'il t'en semble; est-il permis de payer le tribut à César, ou non? » 18 Or Jésus, ayant pénétré leur malice, dit : « Pourquoi me mettez-vous à l'épreuve, hypocrites? Montrez-moi la monnaie du tribut. » 19 Eux lui présentèrent un denier. 20 Et il leur dit : « De qui est cette image, et l'inscription? » 21 Ils lui disent : « De César. » Alors il leur dit : « Rendez donc à

vaient. Si Jésus avait refusé le tribut, les Hérodiens n'auraient pas manqué de le dénoncer à l'autorité romaine, avec laquelle ils étaient en coquetterie. Payer le tribut, c'était, dans l'opinion générale, renoncer au rôle messianique. — La terminaison — ιανος vient du latin; cf. *Pompejani, Caesariani;* elle est devenue fréquente pour les noms de sectes (*Deb.* § 5, 2). Jérôme semble y voir un sobriquet : *illudentes Pharisaei... Herodianos vocabant.* Josèphe (*Bell.* I, XVI, 6) parle des Ἡρωδεῖοι et des Ἀντιγονεῖοι. Le nom venait donc des guerres entre les Asmonéens et Hérode. — Le petit discours persuasif. Dans Mc. les deux propositions négatives sont encadrées dans les positives; dans Mt. les positives viennent d'abord, puis les négatives. Parallélisme enchevêtré ou régulier, on ne saurait dire quelle tournure est plus sémitique. Mais le texte de Mc. est certainement plus habile, se terminant par une sorte d'adjuration à ne pas abandonner la voie de Dieu. Origène n'avait pas tort de dire que les Pharisiens parlaient en agents provocateurs pour livrer Jésus aux Hérodiens.

ἐν ἀληθείᾳ est la forme sémitique, avec ב, que les Syriens ont dû employer même pour ἐπ' ἀληθείας de Mc. et Lc.

17) Mt. prépare la question décisive; τί σοι δοκεῖ est de son style; cf. XXI, 28 etc.; mais il n'a pas le dilemme pratique : Donnerons-nous, ou ne donnerons-nous pas?

18) πονηρία remplace ὑπόκρισις qui revient dans le style direct; c'est dans Mt. que Jésus parle le plus sévèrement aux Pharisiens.

19) τὸ νόμισμα τοῦ κήνσου est très logiquement le point de la question, et précisément ce qu'il fallait dire. Nommer le denier, mot latin, c'était déjà la résoudre. Mc. va donc au plus court, suivi par Lc., tandis que Mt. suit sa voie. Ce sont les adversaires qui s'enferrent en apportant un denier. Si c'est une correction de Mt., elle est des plus fines. — προσήνεγκαν (au lieu de ἤνεγκαν seul), verbe du style de Mt. — Le délicieux ἵνα ἴδω, si finement ironique, a peut-être été omis à dessein par Lc. et par Mt. qui ne s'arrêtent pas au détail de la physionomie humaine du Seigneur.

22 s.) Comme Mc.; τότε du style de Mt.; οὖν met la réponse en forme.

22) καὶ ἀφέντες αὐτὸν ἀπῆλθον est dans Mc. XII, 12; mais cf. XXI, 45 s. Il serait

Καίσαρος Καίσαρι καὶ τὰ τοῦ θεοῦ τῷ θεῷ. 22 καὶ ἀκούσαντες ἐθαύμασαν, καὶ ἀφέντες αὐτὸν ἀπῆλθαν.

23 Ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ προσῆλθον αὐτῷ Σαδδουκαῖοι, λέγοντες μὴ εἶναι ἀνάστασιν, καὶ ἐπηρώτησαν αὐτὸν 24 λέγοντες Διδάσκαλε, Μωυσῆς εἶπεν Ἐάν τις ἀποθάνῃ μὴ ἔχων τέκνα, ἐπιγαμβρεύσει ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ καὶ ἀναστήσει σπέρμα τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ. 25 ἦσαν δὲ παρ' ἡμῖν ἑπτὰ ἀδελφοί· καὶ ὁ πρῶτος γήμας ἐτελεύτησεν, καὶ μὴ ἔχων σπέρμα ἀφῆκεν τὴν γυναῖκα αὐτοῦ τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ· 26 ὁμοίως καὶ ὁ δεύτερος καὶ ὁ τρίτος, ἕως τῶν ἑπτά. 27 ὕστερον δὲ πάντων ἀπέθανεν ἡ γυνή. 28 ἐν τῇ ἀναστάσει οὖν τίνος τῶν ἑπτὰ ἔσται γυνή; πάντες γὰρ ἔσχον αὐτήν. 29 ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς Πλανᾶσθε μὴ εἰδότες τὰς γραφὰς μηδὲ τὴν δύναμιν τοῦ θεοῦ. 30 ἐν γὰρ τῇ ἀναστάσει οὔτε γαμοῦσιν οὔτε γαμίζονται, ἀλλ' ὡς ἄγγελοι ἐν τῷ οὐρανῷ εἰσίν. 31 περὶ δὲ τῆς ἀναστάσεως τῶν νεκρῶν οὐκ ἀνέ-

30. *om.* θεου *p.* αγγελοι (H) plutôt que *add.* (TS[V του θεου]).

étrange que Mt. ait transposé à dessein cette petite phrase si simple. Mt. fait partir ces adversaires pour laisser la place aux Sadducéens.

23-33. La résurrection contre les Sadducéens (Mc. xii, 18-27; Lc. xx, 27-40).

Lc. a écrit de nouveau, mais d'après Mc., comme on le reconnaîtrait seulement à la leçon du buisson dans Moïse (Lc. xx, 37; Mc. xii, 26). Mt. est très rapproché de Mc. Cependant on ne peut prouver sa dépendance.

23) Mt. seul indique que le fait se passa le même jour; mais il y a aussi continuité dans les deux autres. — λέγοντες, sans article, pourrait signifier que les Sadducéens avancèrent leur opinion à ce moment même (verss. syriennes), si le même mot n'était répété (v. 24) pour dire comment ils parlèrent. Le sens est donc bien *qui dicunt*, ce que la recension d'Antioche a assuré en ajoutant l'article. Il y a donc dans Mt. une indigence sémitique un peu corrigée par Mc. et davantage par Lc.

24) Mt. n'avait aucune raison de changer ἔγραψεν (Mc. Lc.) en εἶπεν. Mais ce mot est conforme à sa manière : « il a été dit » v, 21 etc., « Dieu a dit » (xv, 4 = Mc. x, 10). Dans l'exposé du cas, où Lc. suit la construction un peu embrouillée de Mc., Mt. procède directement, τίς au lieu de τινὸς ἀδελφός, ne parlant qu'une fois de la femme. — ἐπιγαμβρεύσει (futur législatif, vg. *ut ducat*) est la traduction directe de יבם (terme technique) dans Deut. xxv, 5, au lieu de λάβῃ (LXX Mc. Lc.); cf. Gen. xxxviii, 8, γάμβρευσαι αὐτήν, καὶ ἀνάστησον σπέρμα τῷ ἀδελφῷ σου. Donc Lc., pour un usage juif, se tient très près du texte de Mc., tandis que Mt. suit son chemin. Mais il est remarquable que les trois, au lieu de ἀναστῆσαι τὸ ὄνομα (Dt. xxv, 7), ont σπέρμα. C'est la locution de Gen. xxxviii, 8, qui semble avoir inspiré Mt. — Le lévirat était contraire à une interdiction de mariage pour affinité. Les raisons qui avaient fait naître cet usage n'exerçaient plus le même

César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu. » [22] Ce qu'ayant entendu, ils furent émerveillés et l'ayant quitté ils se retirèrent.

[23] En ce jour s'approchèrent de lui des Sadducéens, qui nient la résurrection, [24] et ils l'interrogèrent, disant : « Maître, Moïse a dit : Si quelqu'un meurt sans avoir d'enfant, son frère prendra pour femme sa belle-sœur, et il suscitera une postérité à son frère. [25] Il y avait parmi nous sept frères, et le premier s'étant marié, mourut, et n'ayant pas de postérité, il laissa sa femme à son frère; [26] de même aussi le second et le troisième, tous les sept. [27] Après tous, mourut la femme. [28] Dans la résurrection, donc, duquel des sept sera-t-elle femme ? Car tous l'ont eue. » [29] Jésus répondit et leur dit : « Vous êtes dans l'erreur, ne comprenant pas les Écritures, ni la puissance de Dieu. [30] Car lors de la résurrection, il n'y a plus d'époux ni d'épousées; mais ils sont comme des anges dans le ciel. [31] Quant à la résurrection des morts, n'avez-vous pas lu ce qui vous a été dit

empire. Il est probable que les Sadducéens n'en étaient pas partisans, et qu'en choisissant ce cas ils ont voulu deux fois se moquer de la doctrine des Pharisiens. Du moins les Karaïtes, leurs héritiers, le rejetèrent et les Rabbanites le limitèrent le plus possible. — Quoique les Sadducéens aient été avant tout le parti politique du haut Sacerdoce, ce parti devait avoir ses théoriciens, moins engagés dans les affaires, plus absorbés par les questions de doctrine. C'est grâce à eux que Josèphe a pu parler de philosophie (*Bell.* II, VIII, 2); ce sont ceux-là qui argumentent ici, tandis que les princes des prêtres ont recours à d'autres moyens.

25) παρ' ἡμῖν, propre à Mt.; le *casus* n'est donc pas imaginaire, et on ne pouvait répondre : *nego suppositum.* Il n'était point aisé de le rédiger sans trop se répéter, tout en disant le nécessaire. Mc. ne dit pas que tous les frères épousèrent la femme, et Lc. ne l'a pas amélioré en bloquant le second et le troisième. La solution de Mt. est la plus heureuse. Le premier laisse sa femme au suivant. Il suffit donc de dire que les autres en firent autant.

26) Le dernier aussi laisse sa femme sans enfant; mais il n'y a plus de frère pour l'épouser.

27) ὕστερον, sept fois dans Mt. qui (non plus que Lc.) n'emploie jamais ἔσχατον *adv.*, lequel est dans Mc. XII, 22 et I Cor. XV, 8 : ἔσχατον δὲ πάντων.

28) Mt. ajoute οὖν, selon sa manière argumentative (XXII, 21), mais n'a pas mis ὅταν ἀναστῶσιν qui appuie sur la difficulté concrète du cas.

30) ἐν τῇ ἀναστάσει (Mc. ὅταν ἐκ νεκρῶν ἀναστῶσιν) conserve le schéma de l'objection. Comment Mt. qui écrit ordinairement οἱ οὐρανοί, aurait-il mis le singulier pour changer le pluriel de Mc.? — θεοῦ p. ἄγγελοι (T S Hetz. Vog.) est omis par H, d'après B D Θ 3 min. *sah. af it syrcur.*

31) Un substantif au lieu d'un verbe (ὅτι ἐγείρονται), mais surtout (comme

γνωτε τὸ ῥηθὲν ὑμῖν ὑπὸ τοῦ θεοῦ λέγοντος [32] Ἐγώ εἰμι ὁ θεὸς Ἀβραὰμ καὶ ὁ θεὸς Ἰσαὰκ καὶ ὁ θεὸς Ἰακώβ; οὐκ ἔστιν ὁ θεὸς νεκρῶν ἀλλὰ ζώντων. [33] Καὶ ἀκούσαντες οἱ ὄχλοι ἐξεπλήσσοντο ἐπὶ τῇ διδαχῇ αὐτοῦ.

[34] Οἱ δὲ Φαρισαῖοι ἀκούσαντες ὅτι ἐφίμωσεν τοὺς Σαδδουκαίους συνήχθησαν ἐπ' αὐτόν. [35] καὶ ἐπηρώτησεν εἷς ἐξ αὐτῶν νομικὸς πειράζων αὐτόν [36] Διδάσκαλε, ποία ἐντολὴ μεγάλη ἐν τῷ νόμῳ; [37] ὁ δὲ ἔφη αὐτῷ Ἀγαπήσεις Κύριον τὸν θεόν σου ἐν ὅλῃ καρδίᾳ σου καὶ ἐν ὅλῃ τῇ ψυχῇ σου καὶ

32. *om.* θεος *p.* θεος 4° (TH) et non *add.* (SV).
34. επ' αυτον plutôt que επι το αυτο (THSV).
37. *om.* τη *a.* καρδια (H) plutôt que *add.* (TSV).

---

xv, 4) l'Écriture est citée comme une parole prononcée par Dieu, au lieu d'une section du livre de Moïse. Lc. qui a reproduit Mc. aurait pu employer pour les gentils la formule de Mt., mais quelle raison Mt. aurait-il eue de changer Mc., lui écrivant contre les Juifs, et aimant à citer l'Écriture? — ὑμῖν propre à Mt.; la parole de Dieu est toujours vivante et s'adresse aux adversaires aussi bien qu'à leurs pères.

32) Comme Mc.; en moins πολὺ πλανᾶσθε. Pour le fond de l'argumentation, cf. *Comm.* Mc.

33) Propre à Mt. ici, mais semblable à Mc. xi, 18[b]. « La doctrine » après ces nombreuses discussions est plus topique que dans Mc. où l'étonnement porte au moins autant sur une action de Jésus.

34-40. Le grand commandement (Mc. xii, 28-31).

La question est traitée par Lc. dans un autre contexte (x, 25-29). Les différences entre Mc. et Mt., qui ont été et sont encore une difficulté pour les exégètes catholiques, devraient prouver du moins que Mt. ne dépend pas de Mc. C'est une controverse succincte, du thème de Ma.

34) Propre à Mt. Nous lisons ἐπ' αὐτόν avec D Θ *af it syrsin.-cur.* et non ἐπὶ τὸ αὐτό avec tous les autres témoins et les éditions. Raison de cette dérogation à notre critère habituel : le ps. ii, 2 : συνήχθησαν ἐπὶ τὸ αὐτό a été entendu très justement par les premiers chrétiens de la conjuration des ennemis du Christ (Act. iv, 26 s.). Il était donc inévitable que des copistes habitués à réciter le psautier introduisissent ici cette leçon. De même ceux qui lisaient en grec ἐπ' αὐτόν devaient naturellement traduire « contre lui »; cf. *adversus eum* Q (de la vg.) *b c d e ff*[2] *h*, et de même Hilaire. Mais *syrsin.* et *cur. e d f* ont compris que ἐπ' αὐτόν signifiait près de lui, *ad eum*, exactement comme dans Mc. v, 21, et cette leçon sans signification accentuée nous paraît de beaucoup la meilleure pour le sens, comme celle qui avait le moins de chances de résister à la poussée de l'opinion des copistes sur l'hostilité fatale des Pharisiens. Car ce n'est pas le cas ici. Les Pharisiens de doctrine ne pouvaient qu'être satisfaits de voir les Sadducéens réduits au silence (litt. muselés), et par conséquent ils devaient être tentés de mettre Jésus de leur côté. La question n'avait pas, comme les précé-

par Dieu en ces termes : 32Je suis le Dieu d'Abraham, et le Dieu d'Isaac, et le Dieu de Jacob? Il n'est pas le Dieu des morts, mais des vivants. » 33Ce qu'ayant entendu, les foules furent saisies d'admiration pour sa doctrine.

34Or les Pharisiens, ayant appris qu'il avait imposé silence aux Sadducéens, se groupèrent autour de lui. 35Et l'un d'eux, un docteur, lui demanda dans l'intention de le mettre à l'épreuve : 36« Maître, quel est le [plus] grand commandement dans la Loi? » 37Il lui dit : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, et de toute

dentes, le caractère d'un piège. Les évangélistes ne s'arrêtent pas à noter des nuances qui cependant ont dû exister. Les Pharisiens qui proposent une question spéculative peuvent être très distincts de ceux qui, unis aux Hérodiens, avaient abordé un point brûlant de la politique; ils se réunissent, non pas pour comploter, mais pour écouter. Les copistes ont naturellement préféré en masse le texte du Ps., rappelé par les Actes.

35) Le scribe de Mc. paraît interroger de bonne foi, et Jésus reconnaît ses bonnes intentions. Dire qu'un interrogateur perfide est devenu si vite un disciple docile, ce serait une échappatoire mal avisée. Mais sur quoi s'appuie ici l'accusation de perfidie, tellement poussée au noir par Jérôme? Sur πειράζων de Mt. Or ce mot peut avoir un sens plus anodin : sonder, éprouver, pour savoir, et non toujours en mauvaise part. On le reconnaîtrait (*Plum.*), n'était que l'homme se présente au nom des Pharisiens. Mais ce Pharisien est peut-être pour le moment bien impressionné. D'après Mc. il ne vient pas pour réparer la déroute d'alliés, mais pour trouver un allié éventuel contre d'anciens adversaires. On n'a donc pas le droit de dire que Mt., en haine des Pharisiens, a transformé le bénévole scribe de Mc. en tentateur sournois. Il est d'ailleurs étrange que Mt. dise ici seulement νομικός (Lc. au moins six fois), mot de Lc., qui l'emploie précisément avec ἐκπειράζων dans le récit analogue (x, 25); comme εἷς (pour τις) ἐξ αὐτῶν est une désignation suffisante, on peut croire que les deux autres mots sont venus de Lc. et dus à des copistes; νομικός est om. par fam 1, *af syrsin*. De toute façon, Mc., selon son génie, a pénétré et rendu les dispositions individuelles concrètes du docteur, tandis que dans Mt. il n'est guère qu'un Pharisien quelconque.

36) Mt. a en plus διδάσκαλε et ἐν τῷ νόμῳ, qui donnent bien à la question le cachet d'un problème d'école. — μεγάλη, positif pour le superlatif, beaucoup plus sémitique (רב) que πρώτη πάντων, cf. II Chr. xxiv, 11 où le prêtre tête est le grand-prêtre.

37) Comme Mc. mais avec ἐν (au lieu de ἐξ, trois fois), ce qui est plus près de l'hébreu (Dt. vi, 5) et sans ἐξ ὅλης τῆς ἰσχύος σου. Il est clair en effet que ces mots ne font pas partie du texte authentique de Mt. Mais au lieu de διανοίᾳ on trouve ἰσχύι dans Clém. *Paed.* III, xii, 88 (304) dans Orig. iii, 30 et iv, 618 soit 2 fois contre 2, dans Zénon de Vérone (*P. L.* XI, c. 274), *syrsin.* et *cur.*, et le ms. *c*. Cette leçon est conforme à l'hébreu : « dans tout ton cœur, dans toute ton âme,

ἐν ὅλῃ τῇ διανοίᾳ σου· 38αὕτη ἐστὶν ἡ μεγάλη καὶ πρώτη ἐντολή. 39δευτέρα ὁμοία αὐτῇ Ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν. 40ἐν ταύταις ταῖς δυσὶν ἐντολαῖς ὅλος ὁ νόμος κρέμαται καὶ οἱ προφῆται. 41Συνηγμένων δὲ τῶν Φαρισαίων ἐπηρώτησεν αὐτοὺς ὁ Ἰησοῦς 42λέγων Τί ὑμῖν δοκεῖ περὶ τοῦ Χριστοῦ; τίνος υἱός ἐστιν; λέγουσιν αὐτῷ Τοῦ Δαυίδ. 43λέγει αὐτοῖς Πῶς οὖν Δαυὶδ ἐν πνεύματι καλεῖ αὐτὸν κύριον λέγων

44Εἶπεν Κύριος τῷ κυρίῳ μου Κάθου ἐκ δεξιῶν μου ἕως ἂν θῶ τοὺς ἐχθρούς σου ὑποκάτω τῶν ποδῶν σου·

45εἰ οὖν Δαυὶδ καλεῖ αὐτὸν κύριον, πῶς υἱὸς αὐτοῦ ἐστίν; 46καὶ οὐδεὶς ἐδύνατο ἀποκριθῆναι αὐτῷ λόγον, οὐδὲ ἐτόλμησέν τις ἀπ' ἐκείνης τῆς ἡμέρας ἐπερωτῆσαι αὐτὸν οὐκέτι.

39. *om.* δε *p.* δευτερα (TH) plutôt que *add.* (SV) — αὐτῇ (TSV) ou *om.* avec B plutôt que αὕτη (H).
43. *om.* ο Ιησους *p.* αυτοις (THV) et non *add.* (S).
44. *om.* ο *a.* Κυριος (TH) plutôt que *add.* (SV).

---

dans toute ta force », mais si l'on a pu corriger Mt. d'après l'hébreu, il est tout aussi probable qu'on l'ait retouché d'après Mc. De toute façon ἐν au lieu de ἐξ indique un recours à l'hébreu (LXX ἐξ) qui a peut-être réagi sur Lc. x, 27. Si le traducteur Mt. a vraiment écrit διανοίᾳ, on peut croire que ne voulant conserver que trois termes avec l'hébreu (au lieu de quatre dans Mc. et dans Lc.) il a préféré « l'esprit » qui correspondait mieux à l'âme et au cœur que la force qui est un mode.

38) Propre à Mt., car il n'aura pas été emprunter πρώτη à Mc. XII, 28.

39) Comme Mc., mais ὁμοία αὐτῇ (Mc. αὕτη) montre que le second commandement est fondé sur le premier. La ressemblance est dans la charité qui ne se porte sur le prochain qu'à cause de Dieu.

40) Au lieu de μείζων τούτων ἄλλη ἐντολὴ οὐκ ἔστιν (Mc.), contenu virtuellement dans le titre de premier commandement auquel le second est assimilé, Mt. a une vue originale qui se relie au point fondamental du discours inaugural (v, 17) sur la Loi et les prophètes. On comprend maintenant quel était cet ordre divin que Jésus n'était pas venu détruire, mais perfectionner; c'était essentiellement la loi de la charité, et cela est dit dans des termes qui rappellent un programme qu'on prétend être judéo-chrétien (v. 17)!

La doctrine de Paul (Gal. v, 14) vient de celle de Jésus. — Quant à l'image : on peut être pendu contre un mur, appui solide du clou (Is. XXII, 24), en étant suspendu à un clou : le grec emploie ἐξ (Gen. XXIV, 30; Judith, VIII, 24); ἐν est donc un sémitisme pour ב. Or on trouve précisément cette tournure dans le Talmud : « Quel est le petit commandement auquel est suspendu tout le corps de la Loi » (שכל גופי התורה תלוין בה)? Et il cite Prov. III, 6 : « Pense à Lui dans toutes tes voies, et il aplanira tes sentiers. » Ce mot — qui ne fait aucune allusion au

ton âme, et de tout ton esprit; [38]c'est le [plus] grand et le premier commandement. [39]Le second lui est semblable : Tu aimeras ton prochain comme toi-même. [40]Toute la Loi et les prophètes dépendent de ces deux commandements. »

[41]Les Pharisiens étant groupés, Jésus les interrogea, [42]disant : « Que vous semble-t-il du Christ? De qui est-il le fils? » Ils lui disent : « De David. » [43]Il leur dit : « Comment donc David le nomme-t-il en esprit Seigneur, disant :

> [44]Le Seigneur a dit à mon Seigneur; Assieds-toi à ma droite,
> jusqu'à ce que je mette tes ennemis sous tes pieds?

[45]Si donc David l'appelle Seigneur, comment est-il son fils? » [46]Et personne ne pouvait rien lui répondre, et de ce jour personne n'osa plus l'interroger.

prochain — est attribué à Bar Qappara, après l'an 200 (*Berakoth* 63 a). — On voit que Jésus répond au docteur avec bonté, pour l'éclairer, et Mt. n'indique pas le moins du monde que le docteur ait été pris dans son piège ou seulement embarrassé comme celui de Lc. S'il n'a pas la conclusion tout à fait sympathique de Mc., c'est sans doute qu'il ne dépendait pas de lui.

41-46. L'ORIGINE DU MESSIE (Mc. XII, 35-37 a; Lc. XX, 41-44).

La question est la même dans les trois, et elle est posée de la même façon dans Mc. et dans Lc., tandis que Mt. se conforme à la situation qu'il a esquissée dans la péricope précédente. C'est une controverse directe avec les Pharisiens, selon le thème si fréquent de Ma.

41) συνηγμένων s'accorde bien avec le v. 34 tel que nous l'avons compris. Les Pharisiens étaient groupés, non pour comploter, mais pour savoir à quoi s'en tenir sur Jésus. L'un d'eux avait posé une question sur la Loi, Jésus va en poser une sur le Messie. Cet arrangement très naturel ne peut être tiré de Mc. qui a ici un début à nouveau. Dans Mc. et Lc. Jésus exprime son étonnement sur l'opinion des Scribes. Le but serait donc seulement de mettre la foule en doute sur la valeur de leur enseignement à tout le moins incomplet, d'éveiller son attention, car elle ne pouvait guère résoudre un point si délicat.

42) Dans Mt. la question est posée aux Pharisiens, dans son style habituel, τί ὑμῖν δοκεῖ, cf. XXI, 28 etc. — ἐστιν, présent juridique (cf. XXIV, 43); « de qui doit-il être le fils », plutôt que style des oracles, le présent pour le futur (*Kūh.-G.* II, 1, p. 138). Dans la bouche du Christ ce présent est plus impressionnant. La réponse était à prévoir; c'était aussi la foi du peuple qui avait acclamé Jésus, mais elle ne disait pas tout.

43) οὖν, style argumentatif de Mt., cf. v. 21; interrogation pour continuer le même rythme. — ἐν πνεύματι ne peut pas être secondaire par rapport à ἐν τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ (Mc.). La question est posée plus nettement pour aboutir à l'*ergo* implicite du v. 45, où il y a *inclusio* avec πῶς.

44) Ps. CX, 1. Mt. a certainement ὑποκάτω, peut-être par réminiscence du Ps. VIII, 7. Mais peut-être était-ce un équivalent araméen de Ma., traduit littéralement par Mt. — κύριος sans art. quoiqu'il soit dans les LXX, pour désigner le Seigneur comme unique et déterminé par lui-même; cf. I, 20. 22; III, 3. Dans Mc. et Lc. plus probablement ὁ Κύριος.

46) Propre à Mt., pour clore toutes ces discussions. Personne ne pouvait répondre, s'entend surtout des Sanhédrites (XXI, 23-27) et des Pharisiens (XXII, 15-22; 41-46), auxquels leurs questions avaient procuré des interrogations embarrassantes. Mais ceux qui n'avaient rien su répliquer, comme les Sadducéens et le docteur, sans être aussi humiliés, n'en revenaient pas moins bredouilles.

CHAPITRE XXIII

[1] Τότε ὁ Ἰησοῦς ἐλάλησεν τοῖς ὄχλοις καὶ τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ [2] λέγων

[1] Alors Jésus parla aux foules et à ses disciples, [2] disant : « Sur la

1-36. Discours sur les scribes et les pharisiens (Mc. xii, 38-40; Lc. xx, 45-47; cf. Lc. xi, 37-54).

Mc. et Lc. placent au même moment que Mt. une monition de Jésus au peuple contre les scribes. Mais si Lc. suit le texte de Mc., il n'en est pas de même de Mt. Car des deux passages de Mc., sur la vanité des scribes (38b-39) et sur leur rapacité (40), le premier est dans Mt. en termes différents (6-7), et selon l'ordre de Lc., xi, 43, et le second (14) n'est pas authentique dans Mt.

Avant de comparer Mt. et Lc., il faut analyser l'admirable discours de Mt.

Il se compose de deux parties. A) Jésus trace la silhouette morale personnelle des scribes et des Pharisiens (2-7) et recommande à ses disciples de ne pas les imiter (8-11); B) il montre comment les scribes et les Pharisiens causent la ruine morale du peuple qu'ils égarent (12-32), et les menace ainsi que le peuple du châtiment (33-36).

La silhouette morale comprend quatre traits : *a*) ils se dérobent, ne portent pas les fardeaux; *b*) ils aiment à se faire voir, phylactères et franges; *c*) ils recherchent les premières places, les saluts, *d*) le titre de maître. Chacun de ces défauts est rendu par des traits sensibles qui faisaient passer sous les yeux ces caricatures de la véritable sainteté. Tout se résumait dans la vanité et un esprit de domination contre lesquels Jésus prémunit ses disciples.

Encore si cette hypocrisie ne nuisait qu'à eux! Mais ils sont les chefs spirituels du peuple, qui les suit aveuglément. Il faut donc que Jésus frappe plus fort, et dénonce un péril qui pourrait renaître dans son Église, s'il n'avait marqué clairement et avec un fer rouge, les caractères de ce faux esprit religieux. D'où les sept malédictions, qui portent contre les erreurs, non contre les hommes, que Jésus voudrait ramener. 1 *vae :* ils ferment la porte. 2 Même leur zèle est néfaste. 3 Ils sont des guides aveugles par leur casuistique. 4 Aussi parce qu'ils insistent sur les obligations de la dîme, en négligeant la justice et la charité. 5 Ils se préoccupent plus de la pureté extérieure que de celle du dedans. 6 Leur extérieur trompe les hommes sur ce qu'est la sainteté. 7 Leur culte même des prophètes est un mensonge puisqu'ils sont tout disposés à faire encore des martyrs.

Transition d'une grande beauté : ce sang des martyrs va être redemandé à ce peuple, et enfin appel à Jérusalem, montrant bien dans quel esprit des paroles si dures ont été prononcées comme un suprême effort, que Jésus pressent inutile.

Ἐπὶ τῆς Μωυσέως καθέδρας ἐκάθισαν οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι. 3 πάντα οὖν ὅσα ἐὰν εἴπωσιν ὑμῖν ποιήσατε καὶ τηρεῖτε, κατὰ δὲ τὰ ἔργα

Dans toute cette seconde partie aussi, mêmes traits concrets et animés, tirés d'une observation pénétrante et actuelle.

Aussi n'y a-t-il pas lieu de croire qu'aucun de ces traits ait été inventé par Mt. ou par la tradition. C'est bien ainsi que parlait Jésus. Mais est-il l'auteur de toute cette composition? Klost. objecte contre l'unité que le *leitmotiv* de l'hypocrisie ne se retrouve pas partout; mais la monotonie est-elle nécessaire à l'unité, et le *leitmotiv* doit-il être exprimé à satiété? Il suffit qu'il soit partout au fond des choses, sous des manifestations diverses. Le même exégète objecte que Jésus parle tantôt au peuple, tantôt aux disciples, tantôt aux Pharisiens et aux scribes, tantôt à tout le peuple. Mais en réalité l'auditoire est indiqué dès le début, le peuple et les disciples; chacun aura sa leçon, et les adversaires sont interpellés au bon moment. L'objection a cependant quelque valeur pour 8-12.

Une difficulté plus grave est soulevée depuis longtemps. Si Mc. et Lc. n'ont ici que quelques mots, ce n'est point une raison pour nier le fait d'un discours; mais Lc. en contient presque tous les éléments au ch. XI, dans une circonstance différente et dans un ordre différent.

Il faut répondre que, si c'est le même discours, il est beaucoup mieux placé par Mt., aux derniers jours et en face de Jérusalem. La menace du châtiment détonne un peu dans Lc., et il a dû supprimer l'apostrophe à Jérusalem, liée organiquement à ce qui précède. Quant à l'ordre, on ne devrait le préférer à celui de Mt. que s'il était plus naturel, mais ce n'est pas le cas. Lc. place le discours à la table d'un pharisien, et c'est sans doute pour cela qu'il débute par un reproche qui répond au 5e *vae* de Mt., où il est question du plat et du calice. Puis il a trois *vae* contre les Pharisiens, qui répondent à Mt. : *vae* 4, silhouette *c*, *vae* 6. Enfin trois *vae* contre les scribes, qui répondent à Mt. *a*, *vae* 7, *vae* 1. Le dernier *vae* de Lc. est spécialement étonnant après le *vae* 7 de Mt. le plus pathétique et qui devait les clore tous. L'ordre de Mt. semble donc plus ancien que celui de Lc., et il eût fallu un surprenant génie à Mt. pour réaliser d'après Lc. sa superbe composition.

Nous avons aussi essayé de montrer dans le *Comm.* de Lc. que ses expressions sont secondaires par rapport au texte de Mt. Quant aux parties absentes dans Lc., on s'explique très bien qu'il les ait retranchées; les phylactères et les franges, le titre de Rabbi avec l'exhortation qui en dépend (Mt. 5. 7b. 8-12), le prosélytisme et la casuistique (15-22) : autant de points techniques du judaïsme; de plus la situation choisie par Lc. ne permettait pas une exhortation aux disciples.

On ne peut donc conclure du fait de Lc. que le discours de Mt. n'a pas existé tel quel à une époque antérieure au troisième évangile. Le plus naturel est d'attribuer à Jésus lui-même cette composition qui est en harmonie parfaite avec la situation. Nous ne faisons de réserves que pour les vv. 8-12 et 33.

1-7. Silhouette morale des scribes et des Pharisiens.

1) τότε, style de Mt. Ce discours est un avertissement solennel au peuple.

chaire de Moïse se sont assis les scribes et les Pharisiens. [3] Faites donc et observez tout ce qu'ils vous disent; mais ne vous con-

Les disciples pouvaient en prendre leur part. Mt. les nomme spécialement, on dirait à cause des avis qui leur seront adressés (8-12); cependant Lc. en fait autant. C'est donc qu'en effet les disciples avaient un intérêt spécial dans le discours d'après la tradition.

2 s.) On entend très souvent ces deux versets comme une déclaration de principe qui gouvernerait tout le sujet : Il existe une hiérarchie doctrinale; il faut lui obéir, quand bien même ses détenteurs ne conformeraient pas leur pratique à leur enseignement. C'est le cas dans l'Église, et on transporte cette décision dans l'exégèse de Mt. Mais alors on aboutit à une difficulté, très bien vue par Aug. Jér. Chrys. et Mald., et trop aisément mise de côté par Schanz et Kn. Car ce n'est pas seulement l'hypocrisie des Pharisiens qu'attaque le Seigneur, c'est aussi leur doctrine. C'est comme docteurs qu'ils sont des guides aveugles (16-24); comment Jésus pouvait-il prescrire de leur obéir (cf. v, 21-48; xv, 1-20)? D'autant que l'autorité suprême était avant tout dans le Sacerdoce, qui avait la présidence du Sanhédrin, et qu'ici il n'est pas du tout question des prêtres. Il ne s'agit donc que de l'autorité des Pharisiens *quand ils proclament la Loi : per cathedram doctrinam Legis ostendit* (Jér.), de même Aug., encore plus fortement : *illa cathedra, non eorum sed Moysis, cogebat eos bona dicere, etiam non bona facientes* (*De doctr. christ.* IV, 27, 59).

Les Juifs ont regardé l'autorité des Rabbins comme législative; ce ne sont pas seulement des exégètes, leurs avis ont force de loi; ils sont sur la chaire de Moïse dans ce sens qu'ils lui ont succédé, ayant succédé à la grande synagogue qu'on avait imaginée (*Aboth,* I, 1). Ce n'est pas ce que veut dire Jésus, mais simplement que pour autant qu'ils ont pris place, dans un cas donné, et pour lire et exposer la Loi, sur la chaire de Moïse opposée à la chaire des pestilences (ἐπὶ καθέδραν λοιμῶν οὐκ ἐκάθισεν, Ps. I, 1), ils sont les organes de la Loi à laquelle on doit obéir. Mais eux n'obéissent pas! C'est donc un simple trait, le plus caractérisé, il est vrai, de leur hypocrisie, que Jésus signale dès le début; il n'entend pas confirmer leurs doctrines propres. Quand Schanz et Kn. avancent que le peuple n'a qu'à obéir, qu'il n'a pas à distinguer ce qui est la Loi de ce qu'on y ajoute, ils oublient que Jésus lui a précisément appris à discerner ce qui est de l'essence de la loi, et ce qui n'est que pratiques ou exégèses plus ou moins suspectes. Si Mt. ne s'est pas exprimé clairement ici, ce passage doit s'interpréter d'après l'ensemble qui est très clair. Nous ne prenons donc pas ἐκάθισαν au sens d'un présent, comme si l'autorité des scribes était alors ce qu'avait été naguère celle de Moïse. C'est toujours Moïse qui parle, même par la bouche des scribes, quand il leur est arrivé (aoriste) de l'exposer, et il faut lui obéir quelle que soit leur conduite parce qu'on suppose qu'il s'agit de préceptes clairs, comme ceux du Décalogue qui ont été précédemment cités (XIX, 16 ss.; XXII, 37). Quant à la doctrine propre des Pharisiens, le Sauveur y reviendra. A l'objection que se pose Mald. : pourquoi donc le Sauveur a-t-il prescrit : « faites ce qu'ils vous disent », au lieu de prescrire :

αὐτῶν μὴ ποιεῖτε, λέγουσιν γὰρ καὶ οὐ ποιοῦσιν. [4]δεσμεύουσιν δὲ φορτία βαρέα καὶ ἐπιτιθέασιν ἐπὶ τοὺς ὤμους τῶν ἀνθρώπων, αὐτοὶ δὲ τῷ δακτύλῳ αὐτῶν οὐ θέλουσιν κινῆσαι αὐτά. [5]πάντα δὲ τὰ ἔργα αὐτῶν ποιοῦσιν πρὸς τὸ θεαθῆναι τοῖς ἀνθρώποις. πλατύνουσι γὰρ τὰ φυλακτήρια αὐτῶν καὶ μεγαλύνουσι τὰ κράσπεδα, [6]φιλοῦσι δὲ τὴν πρωτοκλισίαν ἐν τοῖς δείπνοις

4. αυτοι δε τω (TH) et non τω δε (SV).

« faites ce qu'a dit Moïse », on répondra avec lui que son intention était de démasquer leur hypocrisie, ce qu'il ne pouvait faire qu'en mettant leur pratique en opposition avec leur doctrine, dans les cas, en somme nombreux, où par la nature même de leurs fonctions, ils enseignaient vraiment la Loi de Moïse. A s'en tenir à leurs paroles, ils étaient le plus souvent de bons interprètes de la lettre, dont ils ne comprenaient d'ailleurs pas l'esprit. Nous admettons donc que, ça et là, le fait ecclésiastique a influencé l'exégèse, mais non pas qu'il soit parvenu à altérer le texte de Mt., comme le prétend Merx qui lit : « écoutez tout ce qu'ils vous diront », en sous-entendant : « et faites ce qui vous paraîtra bon. » Aucun texte n'autorise cette imagination. Nous nous en tenons à la leçon des critiques εἴπωσιν ὑ. ποιήσατε καὶ τηρεῖτε, mais il faut reconnaître que celle du texte reçu εἴπωσιν ὑ. τηρεῖν (W, et toute la recension d'Antioche, plus 33 Δ 1241, *pes. q*) a du moins la valeur d'une exégèse : « ce qu'ils vous commanderont formellement comme un point à observer »; et si on lit ποιεῖτε (au lieu de ποιήσατε) avec le texte reçu, le sens permissif se présente plus naturellement : « observez, faites, soit! mais du moins n'imitez pas leurs actes! » Pour τηρεῖτε καὶ ποιεῖτε, W Antioche, 33 Δ 1241 *pes af it vg syrcur.* (ἀκούετε καὶ π.) Ir.- lat. IV, 12, 4. Si l'on admet cette leçon, l'omission de τηρεῖν dans quelques témoins se comprend très aisément. — Dans la leçon des critiques il faut entendre : « faites chaque fois, et observez toujours ».

4) Premier trait particulier de l'hypocrisie des Pharisiens. C'est bien, — même en lisant δέ (et non γάρ), — une application du principe qu'ils disent et ne font pas. Mais on les voit déjà augmenter le fardeau de la Loi. — δεσμεύω n'a pas pour but de rendre le fardeau plus lourd, c'est lier solidement; de cette façon le fardeau sera plus commode à porter (contre *Schanz*). L'esquisse est très vivante. Il faut tout de même que les divers fardeaux, nombreux et sans doute multipliés par les Pharisiens, puissent être portés.

Alors ils les groupent, tirent sur les cordes pour les ficeler solidement, et les mettent ou les font mettre sur les épaules des autres. Il est inutile de conjecturer quelle peut être la nature particulière de ces fardeaux.

La même casuistique qui imposait des charges aux autres servait à en dispenser les docteurs. Le joug de la Loi était très lourd (Act. XV, 10); celui de Jésus est léger (XI, 30).

5) Deuxième trait d'hypocrisie (omis par Lc.) : leur zèle, quand ils pratiquent les œuvres de la Loi, est inspiré par le désir d'être vus. C'est pour manifester

duisez pas d'après leur pratique ; car ils disent et ne font pas. 4 Ils lient de lourdes charges et les mettent sur les épaules des hommes ; mais eux ne consentent pas à les remuer du bout du doigt. 5 Ils font toutes leurs œuvres pour être regardés par les hommes. Car ils portent de très larges phylactères et des houppes très longues ; 6 ils aiment la première place dans les repas, et les premiers sièges dans

leur attachement à la Loi qu'ils portent de grands phylactères. — La Loi (Ex. XIII, 6. 16 ; Dt. VI, 8 ; XI, 18) avait ordonné que les miracles et les commandements de Dieu soient comme un signe sur les mains, ou des ornements qu'on mettrait sur le front. D'après Jérôme, ce précepte était métaphorique. *Et est sensus : praecepta mea sint in manu tua, ut opere compleantur : sint ante oculos tuos, ut die ac nocte mediteris in eis.* Jérôme continue : *Hoc Pharisaei male interpretantes, scribebant in membranulis Decalogum Moysi... complicantes ea et ligantes in fronte, et quasi coronam capitis facientes, ut semper ante oculos moverentur : quod usque hodie Indi, Persae et Babylonii faciunt.* De petits textes écrits sur parchemin étaient renfermés dans de petites boîtes attachées au front par des rubans ou des courroies, et se fixaient aussi au bras. L'usage est constaté par Josèphe (*Ant.* IV, VIII, 13) : ὅσα τε τὴν ἰσχὺν ἀποσημαίνειν δύναται τοῦ Θεοῦ καὶ τὴν πρὸς αὐτοὺς εὔνοιαν φέρειν ἐγγεγραμμένα ἐπὶ τῆς κεφαλῆς καὶ τοῦ βραχίονος. Ces objets n'avaient pas de nom propre dans les Septante. Mt. emploie φυλακτήριον, c'est-à-dire objet qui défend, qui garde, amulette contre les mauvaises influences. Le mot se présentait d'autant mieux que le φυλακτήριον était une chose qu'on s'attachait (περιάπτεσθαι, dans PLUT. *Is.-Os.* 65 et 67) ; cf. le Ἑβραῖος sur Ez. XIII, 18 (*Field*). Il semble qu'alors on les portait habituellement, du moins les Juifs des Indes, de la Perse et de la Babylonie, tandis que dans le monde romain les Juifs se piquaient quelque peu d'assimilation, comme les Juifs français ne portent pas de rouflaquettes. Ces instruments ont pris dans le judaïsme le nom de *tephillin*, et on ne les emploie que pour la prière du matin. Ils contiennent Ex. XIII, 1-10 ; XIII, 11-16 ; Dt. VI, 4-9 ; XI, 13-21.

Jésus ne reproche pas aux Pharisiens un usage superstitieux d'amulettes païennes qu'il serait impossible de prouver, mais de l'ostentation dans cette prostestation extérieure de fidélité à la pensée de Dieu. — Le κράσπεδον des Septante rendait l'hébreu צִיצִת. L'usage en était certainement commandé par la loi (Num. XV, 38), et Jésus en portait (Mc. VI, 56 = Mt. XIV, 36), mais il reproche aux Pharisiens de les faire trop longs. D'après Jér. ils avaient trouvé une autre aggravation de la Loi, qui ne serait condamnable que si elle s'affichait : *faciebant grandes fimbrias, et acutissimas in eis spinas ligabant, ut videlicet ambulantes et sedentes interdum pungerentur, et quasi hac admonitione retraherentur ad officia Domini, et ministeria servitutis eius.* C'étaient des chaînes de fer pour la montre. — Jérôme ne croyait pas les chrétiens exempts de ces superstitions : *hoc apud nos superstitiosae mulierculae, in parvulis evangeliis, et in crucis ligno, et istiusmodi rebus (quae habent quidem zelum Dei sed non iuxta scientiam) usque hodie factitant.* Cf. Chrys. sur les évangiles que des femmes portaient au cou.

6 s.) Dans Mc. XII, 38b. 39 et dans Lc. XX, 46, d'abord la déambulation et les

καὶ τὰς πρωτοκαθεδρίας ἐν ταῖς συναγωγαῖς [7] καὶ τοὺς ἀσπασμοὺς ἐν ταῖς ἀγοραῖς καὶ καλεῖσθαι ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων Ῥαββί. [8] ὑμεῖς δὲ μὴ κληθῆτε Ῥαββί, εἷς γάρ ἐστιν ὑμῶν ὁ διδάσκαλος, πάντες δὲ ὑμεῖς ἀδελφοί ἐστε· [9] καὶ πατέρα μὴ καλέσητε ὑμῶν ἐπὶ τῆς γῆς, εἷς γάρ ἐστιν ὑμῶν ὁ πατὴρ ὁ οὐράνιος. [10] μηδὲ κληθῆτε καθηγηταί, ὅτι καθηγητὴς ὑμῶν ἐστὶν εἷς ὁ Χριστός. [11] ὁ δὲ μείζων ὑμῶν ἔσται ὑμῶν διάκονος. [12] Ὅστις δὲ ὑψώσει ἑαυτὸν ταπεινωθήσεται, καὶ ὅστις ταπεινώσει ἑαυτὸν ὑψωθήσεται.

saluts, puis les premières places; dans Mt. et dans Lc. XI, 43, les premières places et les saluts. C'est un des cas les plus clairs où Lc. a recueilli deux traditions, et d'où il ressort en même temps que Mt. ne dépend pas ici de Mc., si ce n'est peut-être pour les premières couchettes dans les repas, trait qui manque à Lc. XI, 43, et qui a pu être ajouté par le traducteur. D'ailleurs cet ordre est plus naturel dans Mt., que dans Lc., car les salutations conduisent au titre de rabbi.

7b) C'est un trait distinct (omis par Lc.), très caractéristique, et qui appellera un avis aux disciples. Rabbi sera expliqué au v. 8 par διδάσκαλος. C'était le titre d'honneur des docteurs. Or les interpellait ainsi et on les désigna toujours ainsi dans les recueils qui contenaient leurs décisions; cf. *Comm. Mc.* p. 368.

8-12. QU'ON SE GARDE BIEN DE LES IMITER!

Sans parallèle dans Lc. Il faut supposer que Jésus s'adresse seulement à ses disciples, car les autres n'auraient pas compris. Mais cet *aparté* n'est pas très bien en situation. On peut donc supposer que Mt. a placé ici des paroles très authentiques, mais faisant partie d'un autre discours.

8) Les disciples n'ont qu'un maître qui est Jésus lui-même, un διδάσκαλος, celui qui enseigne la vérité. Entre eux et sous un tel maître, ils doivent se regarder comme des frères. Les protestants reprochent aux catholiques de décerner le titre de docteur et de maître en théologie. Reproche pharisaïque, qui fait plus de cas de la lettre que de l'esprit. Quel chrétien oserait se croire docteur, non pas même avec un titre équivalent de celui du Christ, mais comme enseignant une doctrine religieuse qui ne serait pas la sienne?

9) Dans ce contexte, πατήρ, quoique l'araméen *abba* n'y ait pas été conservé, doit être une allusion à la coutume de nommer père, *abba*, les grands docteurs; l'exposé de leurs décisions, le *Pirqê Aboth*, est l'un des plus importants traités de la Michna. On dit *Abba* un tel, comme Rabbi un tel, quoique moins souvent.

Nulle part l'autorité religieuse et nationale des Pères n'est aussi régulatrice que dans le judaïsme. Or Dieu seul, qui est le Père, doit être reconnu comme la source de toute autorité. Ce n'est pas nier la hiérarchie, surtout celle qui reconnait tenir de Dieu son pouvoir, mais c'est inviter la hiérarchie à se contenter de titres modestes, à ne les recevoir qu'en rapportant à Dieu tout l'honneur. Les premiers chrétiens comprirent très bien qu'il ne fallait pas prendre ces avis servilement à la lettre (I Cor. IV, 15; Phil. II, 22). Jérôme : *Quomodo vulgato sermone, maxime in Palaestina et Aegypti monasteriis se invicem patres vocent? Quod sic solvitur : Aliud esse natura patrem vel magistrum,*

les synagogues, [7]et les salutations dans les rues, et à être nommés par les hommes : Rabbi. [8]Pour vous, ne vous faites pas appeler Rabbi; car vous n'avez qu'un maître, étant vous tous des frères; [9]et ne donnez à aucun d'entre vous sur la terre le nom de père, car vous n'avez qu'un Père, celui qui est dans les cieux. [10]Ne vous faites pas non plus appeler docteurs, car vous n'avez qu'un docteur, le Christ. [11]Le plus grand d'entre vous devra être votre serviteur. [12]Quiconque s'élèvera sera abaissé, et quiconque s'abaissera sera élevé.

aliud indulgentia surtout à cause de l'âge; cf. I Jo. II, 13 etc. — ὑμῶν est peut-être à cette place pour représenter l'araméen « à vous », mais ce n'est pas une raison pour préférer la leçon ὑμῖν (D).

10) Dalman (*Worte* 179) retranche ce verset comme un doublet du v. 8, sous prétexte qu'il n'a pas existé de mot araméen habituellement donné comme synonyme de *rab*. Mais מוֹרֵה ou מַלְפָּנָא existait certainement au sens de docteur, et pouvait très bien rendre καθηγητής, titre honorable pour « précepteur » (PLUT. *Mor.* 327 E; DITT. *Or.* 408; P. Tebt. 591) et Ma. a pu avoir l'intention de poursuivre l'usage des titres, même rares. D'ailleurs il faut convenir que le mot de Christ est étrange dans la bouche de Jésus, et qu'il pourrait avoir été ajouté par un copiste, comme au v. 8 dans *Syrcur*. Sans quoi le verset aurait la nuance chrétienne, ce qui n'empêcherait pas son authenticité pour le fond. Mais la doctrine se confondrait avec celle du v. 8; Euthym. ῥαββὶ καὶ καθηγητὴς τὸ αὐτό εἰσιν. Ἐπαναλαμβάνει τοίνυν τὸν πρῶτον λόγον εἰς ἐπίτασιν τῆς ἀποτροπῆς τοῦ τοιούτου κακοῦ. Ce serait donc peut-être une seconde traduction grecque du v. 8, telle que l'aurait rédigée un chrétien.

11) Comme dans XX, 26; parallèle à Mc. X, 43 et à Lc. XXII, 26. Dans ce contexte, cet avis maintient la hiérarchie, en lui donnant le caractère d'un service. — ἔσται est un futur législatif. La maxime qui émane sûrement de Jésus a pu être insérée ici par Mt.; ce règlement intime étonne comme les précédents dans un discours contre les Pharisiens.

12) Et on peut en dire autant de la maxime générale dont la première partie est ébauchée XVIII, 4, et qui se trouve dans Lc. XIV, 11 et XVIII, 14.

13-33. VAE CONTRE LES PHARISIENS ET LES SCRIBES QUI CAUSENT LA RUINE MORALE DU PEUPLE. — Mt. a déjà employé οὐαί mais isolément XI, 21; XVIII, 7. Ici c'est une série de sept, qui se suivent comme les quatre de Lc. VI, 24 ss., mais appliqués à un groupe plus déterminé, comme les six *vae* de Lc., répartis entre les Pharisiens et les docteurs (XI, 42 ss.). Dans Mt. ils servent plus naturellement d'introduction à l'annonce du châtiment suprême. C'est la tradition des prophètes; cf. les six *vae* d'Isaïe, V, 8 ss.

13) Le premier οὐαί est seul suivi de δέ, à cause de l'opposition avec ce qui précède; nouvel indice de l'insertion de 8 à 12.

Ce reproche est le plus général de tous; aussi devait-il être en tête ou à la fin (Lc.). Mais en fait il est beaucoup mieux en tête, car il préparerait moins

13 Οὐαὶ δὲ ὑμῖν, γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι ὑποκριταί, ὅτι κλείετε τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων· ὑμεῖς γὰρ οὐκ εἰσέρχεσθε, οὐδὲ τοὺς εἰσερχομένους ἀφίετε εἰσελθεῖν. (14) 15 Οὐαὶ ὑμῖν, γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι ὑποκριταί, ὅτι περιάγετε τὴν θάλασσαν καὶ τὴν ξηρὰν ποιῆσαι ἕνα προσήλυτον, καὶ ὅταν γένηται ποιεῖτε αὐτὸν υἱὸν γεέννης διπλότερον ὑμῶν. 16 Οὐαὶ ὑμῖν, ὁδηγοὶ τυφλοὶ οἱ λέγοντες Ὃς ἂν ὀμόσῃ ἐν τῷ ναῷ, οὐδέν

bien que 29 ss. à la menace finale. Les scribes ne sont pas dépositaires des clefs du royaume des cieux que Jésus vient inaugurer, mais il leur est donné néanmoins d'en fermer l'entrée par leur opposition. Non seulement ils n'entrent pas; ils ne laissent pas entrer τοὺς εἰσερχομένους (participe *de conatu*, cf. Mt. XXVII, 40), ceux qui seraient disposés à entrer. Les obstacles sont de l'ordre doctrinal, comme a expliqué Lc. Ordinairement on ferme du dedans; mais on peut très bien fermer du dehors une maison dont on veut interdire l'accès.

Cf. P. Oxyrh. **655** l. 41-46, ainsi restauré par Grenfell et Hunt, IV, p. 24 : ἔλ[εγε· τὴν κλεῖδα] τῆς [γνώσεως ἐ] κρύφ [ατε· αὐτοὶ οὐκ] εἰσ[ήλθατε, καὶ τοῖς] εἰσ [ερχομένοις οὐ]κ ἀν[εῴξατε].

14) Le texte reçu lit ici : οὐαὶ δὲ ὑμῖν, γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι ὑποκριταί, ὅτι κατεσθίετε τὰς οἰκίας τῶν χηρῶν καὶ προφάσει μακρὰ προσευχόμενοι· διὰ τοῦτο λήψεσθε περισσότερον κρίμα. Ce serait un huitième *vae*, comme Mt. a eu huit béatitudes (v). Mais ce verset (placé aussi après le v. 12) est rejeté par les critiques (même *Hetz.* et *Vog.*) et ne fait pas partie de la *vg.* C'est Mc. XII, 40 accommodé au rythme de Mt.

15) Contraste saisissant. Tandis que les Pharisiens refusent d'entrer dans le royaume que Dieu installe chez eux, ils vont au loin chercher des prosélytes, mais non pas pour le royaume, car ils les introduisent dans la géhenne. Sur la propagande juive, non seulement des hellénistes, mais aussi des Palestiniens, cf. *Le Messianisme*... p. 273 ss. Jésus ne dit pas qu'elle ait été infructueuse, mais qu'on se donnait un mal énorme pour conquérir un seul prosélyte, sans doute de ceux qui se consacraient tout à fait à Israël en adoptant la circoncision. Ces nouveaux convertis étaient souvent plus obstinément juifs que les autres, et par conséquent exposés à la perdition : υἱὸς γεέννης, tournure sémitique qui se trouve dans *Roch hachana* 176 בני גיהנם. — D'après Loisy, avec beaucoup de réserves, « le rédacteur de ce passage, en ayant l'air de frapper les Juifs, viserait le pharisien Paul, qui a parcouru la terre et la mer pour gagner des prosélytes, lesquels avaient encore moins d'égard que lui pour la Loi » (II, 375); — lisez l'ex-pharisien Paul, et vous saisirez l'absurdité de comparer l'adversaire de la Loi à ceux qui fermaient l'entrée du christianisme par attachement à la Loi.

16-22. Ce serait bien mal connaître l'œuvre des Rabbins que de les croire toujours occupés à augmenter les charges qui résultaient de la Loi. C'était au contraire un de leurs soins de la mettre en harmonie avec des nécessités nouvelles au moyen d'une casuistique ingénieuse. C'est la fatalité qui pèse sur toutes les lois positives immuables, qu'on doive les tourner, puisqu'on ne peut les abroger. A plus forte raison les casuistes cherchèrent-ils à soustraire leurs clients à des engagements légers ou téméraires. Mais comme ils tenaient à rester les maîtres

13 Malheur à vous, scribes et Pharisiens hypocrites, parce que vous fermez aux hommes le royaume des cieux; car vous-mêmes n'entrez pas, et vous ne laissez pas entrer ceux qui le voudraient. (14) 15 Malheur à vous, scribes et Pharisiens hypocrites, parce que vous parcourez la mer et la terre pour faire un seul prosélyte, et lorsqu'il l'est devenu, vous en faites un fils de la géhenne deux fois plus que vous. 16 Malheur à vous, guides aveugles, qui dites : Si quelqu'un jure par le sanctuaire, ce n'est rien; mais si quelqu'un jure par l'or du sanc-

des consciences, au lieu de déclarer les vœux et les serments invalides, faute d'intention suffisante, ils préféraient déclarer le vœu valide, et l'annuler à cause de quelque circonstance qui l'affectait (*Nedarim*, II, 5). C'était ici le cas car, en dépit du mot serment, le thème n'est pas celui du traité *Chebouoth*, ou des serments judiciaires, mais du traité *Nedarim* ou des vœux. On s'engageait à faire ou à ne pas faire, et l'on était tenu ou non selon les expressions employées. Au lieu de détourner purement et simplement les hommes des serments imprudents, ainsi qu'a fait le Christ (v, 33-37), pour les serments affirmatifs, ou de leur dire que tout serment met en scène Dieu qu'on ne peut tromper, et qui ne tolère pas qu'on trompe le prochain, les Maîtres spéculaient indéfiniment sur les formules, comme si l'obligation dépendait de la lettre, et que ce jeu fût une manière légitime d'agir envers Dieu, dans une matière où on faisait appel à lui. Les objets sacrés faisaient partie de ces formules, comme lorsqu'on s'engageait à ne rien manger qui appartînt à telle personne, et de traiter tout aliment de ce genre comme aussi interdit pour soi que si c'était un sacrifice. On pouvait dire alors, et cela était valable comme si l'on avait prononcé le mot de sacrifice : « Qu'il soit pour moi comme l'agneau (du sacrifice quotidien?), comme les cellules (du Temple), comme les bois, comme les feux, comme l'autel, comme le Temple, comme Jérusalem. » (*Nedarim*, I, 3.) Mais si l'on omettait « comme » devant Jérusalem, R. Iehouda annulait le vœu. Sauf ce point particulier, la décision est sévère, mais il restait d'autres subtilités à mettre en œuvre : prononcer l'obligation et l'escamoter était le chef-d'œuvre de cette casuistique. On n'y a pas découvert, il est vrai, les cas proposés par Jésus, ce qui ne prouve pas qu'il les ait inventés; on peut même estimer que son reproche eût été dès lors une raison suffisante pour ne pas les insérer dans le Talmud. D'ailleurs l'argument tiendrait encore quand ces exemples auraient été proposés librement pour caractériser une méthode. Si Jésus avait reproché aux Rabbins de couper un cheveu en quatre, on ne chercherait pas dans le Talmud s'ils se sont livrés matériellement à cette opération.

16) ὁδηγοὶ τυφλοί, comme XV, 14. — ἐν τῷ ναῷ, ἐν sémitique, formule constante; οὐδέν ἐστιν répond à l'hébreu מותר, « c'est libre », pas d'obligation; ὀφείλει = אסור, « c'est lié »; on est tenu à faire ou à ne pas faire, selon son serment.

Il semble bien que c'est à cette casuistique en elle-même que le Sauveur s'attaque principalement. Il suffit de lire les traités *Nedarim* et *Chebouoth*, sans même les comprendre bien, ce qui est peut-être impossible, pour se rendre compte

ἐστιν, ὃς δ' ἂν ὀμόσῃ ἐν τῷ χρυσῷ τοῦ ναοῦ ὀφείλει· [17] μωροὶ καὶ τυφλοί, τίς γὰρ μείζων ἐστίν, ὁ χρυσὸς ἢ ὁ ναὸς ὁ ἁγιάσας τὸν χρυσόν; [18] καί Ὃς ἂν ὀμόσῃ ἐν τῷ θυσιαστηρίῳ, οὐδέν ἐστιν, ὃς δ' ἂν ὀμόσῃ ἐν τῷ δώρῳ τῷ ἐπάνω αὐτοῦ ὀφείλει. [19] τυφλοί, τί γὰρ μεῖζον, τὸ δῶρον ἢ τὸ θυσιαστήριον τὸ ἁγιάζον τὸ δῶρον; [20] ὁ οὖν ὀμόσας ἐν τῷ θυσιαστηρίῳ ὀμνύει ἐν αὐτῷ καὶ ἐν πᾶσι τοῖς ἐπάνω αὐτοῦ· [21] καὶ ὁ ὀμόσας ἐν τῷ ναῷ ὀμνύει ἐν αὐτῷ καὶ ἐν τῷ κατοικοῦντι αὐτόν· [22] καὶ ὁ ὀμόσας ἐν τῷ οὐρανῷ ὀμνύει ἐν τῷ θρόνῳ τοῦ θεοῦ καὶ ἐν τῷ καθημένῳ ἐπάνω αὐτοῦ. [23] Οὐαὶ ὑμῖν, γραμματεῖς καὶ

21. κατοικουντι (TH) ou κατοικησαντι (SV).
23. *om.* δε *p.* ταυτα (TS) plutôt que *add.* (HV). — αφιεναι (TSV) plutôt que αφειναι (H).

---

de la minutie des distinctions : il suffisait d'un terme de comparaison, d'un article en plus ou en moins pour que le vœu ou le serment soit valable ou non. Faire un serment dans la pensée de celui qui jurait, c'était prendre Dieu à témoin. Si l'objet du vœu était licite, il était tenu. A supposer qu'il y ait des raisons de dispense, elles auraient dû être pesées par elles-mêmes, au lieu d'être tirées de telle ou telle formule employée. Si l'on avait fait choix à dessein d'une formule insuffisante, c'était ruser avec Dieu ou se moquer de lui. Si l'on avait agi de bonne foi, de quel droit argumenter sur les termes? Donc toute cette casuistique est frivole et de nature à égarer les âmes sur leurs rapports envers Dieu.

17 s.) Mais de plus Jésus montre par des exemples que cette casuistique employait à contresens le principe même sur lequel elle s'appuyait (*Schanz, Loisy*). Ce serait calomnier les Pharisiens que de dire avec saint Jérôme qu'ils déclaraient valides les serments faits sur l'or afin de s'enrichir, car ils n'auraient enrichi que le Temple et tout au plus les prêtres. Leur principe paraît avoir été que le vœu tenait si l'on mettait en relief le rapport de l'objet avec Dieu. Encore ne fallait-il pas que l'objet fût tellement saint que sa sainteté fît pour ainsi dire abstraction de la consécration au Seigneur. Exemple : « Si quelqu'un formule un vœu en disant « par la Loi », l'objet visé reste permis, parce qu'alors on a seulement en vue la sainteté de la Loi, qui ne comporte pas d'interdit; mais si l'on a dit : « par les préceptes qui y sont inscrits », l'interdit est applicable, car alors on a en vue les sacrifices qui sont énoncés là » (*Nedarim,* sur I, 3, dans la *gemara* de Jérusalem, trad. *Schwab.*). Voilà donc un cas où la partie compte plus que le tout, parce que l'expression de la partie touche de plus près au sacrifice offert à Dieu. C'est probablement de la même façon que certains Pharisiens annulaient le vœu par le Temple, mais le déclaraient valide par l'attestation de l'or. Cet or est-il le trésor — où il n'y avait pas que de la petite monnaie, — ou les ornements dorés du Temple? Il semble plutôt que ce sont des objets consacrés à Dieu. On sait d'ailleurs que dans l'antiquité les Temples étaient des musées d'*ex-voto*. Pour assurer la conservation de ces objets, on taxait très

tuaire, il est tenu. 17 Insensés et aveugles, quel est le plus important, l'or ou le sanctuaire qui sanctifie l'or? 18 Et : Si quelqu'un jure par l'autel, ce n'est rien ; mais si quelqu'un jure par l'offrande qui est placée dessus, il est tenu. 19 Aveugles, quel est le plus important, l'offrande ou l'autel qui sanctifie l'offrande? 20 Celui donc qui jure par l'autel jure par lui et par tout ce qui est placé dessus ; 21 et celui qui jure par le sanctuaire jure par lui et par celui qui l'habite ; 22 et celui qui jure par le ciel jure par le trône de Dieu et par celui qui y est assis. 23 Malheur à vous, scribes et Pharisiens hypocrites, qui

justement leur vol de sacrilège, tandis que le Temple — que personne ne pouvait songer à dérober — pouvait être envisagé comme une construction, de même que le ciel avait en lui-même sa raison d'être. Mais Jésus évalue chaque chose d'après sa relation envers Dieu, et il est incontestable que ce doit être la pensée de celui qui jure, puisqu'il prend toujours Dieu à témoin, et son propre respect pour une chose sacrée. Ce point accordé, l'objet en or ne prend un caractère sacré que du moment où on le dépose dans le Temple, de même l'offrande quand elle est déposée sur l'autel. La distinction proposée par les Pharisiens est donc en sens inverse de l'ordre normal de sanctification. Le Temple est la maison de Dieu, l'autel est le trait d'union entre Dieu et les hommes ; la sanctification descend d'abord sur eux et ils sanctifient l'or et les offrandes. Quand on fait un serment, c'est bien le caractère sacré de l'objet qu'on a en vue. On ne doit pas raisonner à la manière des païens :

Nam sibi quod nunquam tactam Briseida iurat
Per sceptrum, sceptrum non putat esse deos (Ovide, *Rem. Am.* 783).

Mais il ne faut pas non plus imaginer des distinctions subtiles et même en contradiction avec le principe du sacré.

19) ἁγιάζον et non plus ἁγιάσας (17), parce que l'offrande n'est sanctifiée que durant son court passage sur l'autel (*McNeile*).

20) Exclut une vaine subtilité. Quand on jure par l'autel, c'est comme lieu destiné aux sacrifices ; ce mot d'autel les comprend donc.

21) Si on jure par le temple plutôt que par le palais, c'est à cause de Dieu qui y habite. Comment aurait-on le droit d'annuler un pareil vœu pour une question de mots? C'est bien d'ailleurs la solution qui a prévalu, comme le prouve *Nedarim*, I, 3. Mais Jésus n'aurait pas admis la distinction de R. Iehouda, au cas où l'on aurait omis « comme ».

22) De même pour le ciel. Pour ce cas les Rabbins ont admis la solution contraire (*Chebouoth* IV, 13) ; cf. sur V, 34.

23) La loi avait prescrit de prélever des dîmes pour Iahvé ; c'était une dette sacrée. C'était surtout sur l'huile, le vin et le blé (Num. XVIII, 12 et Dt. XIV, 23) ; cependant la loi était générale et comprenait tout le produit des semailles (Dt. XIV, 22), semences et fruits (Lev. XXVII, 30). De ce dernier texte surtout la jurisprudence conclut qu'il fallait payer la dîme de toutes les plantes, dans la

Φαρισαῖοι ὑποκριταί, ὅτι ἀποδεκατοῦτε τὸ ἡδύοσμον καὶ τὸ ἄνηθον καὶ τὸ κύμινον, καὶ ἀφήκατε τὰ βαρύτερα τοῦ νόμου, τὴν κρίσιν καὶ τὸ ἔλεος καὶ τὴν πίστιν· ταῦτα ἔδει ποιῆσαι κἀκεῖνα μὴ ἀφιέναι. 24 ὁδηγοὶ τυφλοί, διυλίζοντες τὸν κώνωπα τὴν δὲ κάμηλον καταπίνοντες. 25 Οὐαὶ ὑμῖν, γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι ὑποκριταί, ὅτι καθαρίζετε τὸ ἔξωθεν τοῦ ποτηρίου καὶ τῆς παροψίδος, ἔσωθεν δὲ γέμουσιν ἐξ ἁρπαγῆς καὶ ἀκρασίας. 26 Φαρισαῖε τυφλέ, καθάρισον πρῶτον τὸ ἐντὸς τοῦ ποτηρίου καὶ τῆς παροψίδος, ἵνα

26. και της παροψιδος (HV) plutôt que *om.* (TS).

---

mesure où elles étaient comestibles. Par exemple : « R. Éliézer dit : l'anet (ou fenouil) est soumis aux dîmes en toutes ses parties, les feuilles vertes, la semence et les graines ou bourrelet. » D'autres distinguaient : « On a enseigné que lorsqu'on a semé de l'anet pour tirer parti de la semence, on rédîme cette dernière, non les feuilles vertes à manger; si on l'a semé pour manger les feuilles vertes, on rédîmera l'un et l'autre, non le bourrelet de graines » etc. (*Ma'asseroth*, IV, 5 trad. *Schwab,* III, 182). Mêmes précisions sur la quantité : « Si quelqu'un épluche de l'orge d'un épi, il peut manger les grains un à un sans dîme; mais s'il les recueille dans sa main, il doit prélever la dîme » (*l. l.*, p. 181). — Jésus cite τὸ ἡδύοσμον, nom populaire pour la menthe, dont on se servait pour aromatiser les aliments; en araméen נענא ou נבעא ou נגיא. On l'employait avec le cumin contre les palpitations de cœur (*Git.* 69b). — τὸ ἄνηθον est plutôt le fenouil, très commun comme comestible, que l'anis, dont les graines parfument le pain, שבתא, que nous venons de voir soumis à la dîme par les rabbins (heb. שֶׁבֶת). — Comme שברא désigne *peganum harmala,* dont la graine était encore employée par les Turcs comme épices, Nestle a supposé (*Expos. Times,* août 1904) que Lc. avait lu שברא au lieu de שבתא et traduit πήγανον.

On pourrait expliquer ainsi le choix qu'a fait Lc., mais à la condition de ne pas prendre ce πήγανον pour la rue ordinaire qui n'est pas comestible, et qui était exclue de la dîme sous le nom de פִּיגָם (*Chebi.* IX, 1). Le mot πήγανον comme *ruta* a désigné des espèces différentes; la *ruta graveolens* qu'on ne pouvait songer à imposer n'est pas le type du genre. Josèphe (*Bell.* VII, VI, 3) parle d'un πήγανον grand comme un figuier. — τὸ κύμινον est la transcription de l'héb. כַּמּוֹן. Dans Is. XXVII, 25.27, on dirait d'une culture importante; aussi la ressemblance est-elle probablement plus dans le mot que dans la chose. Le cumin ne s'emploie guère que comme assaisonnement, « scieur de grains de cumins », sobriquet d'un avare (ARISTOTE, *Nic.* IV, 1).

— τὰ βαρύτερα est difficile. Ce sont les dîmes qui devaient passer pour lourdes (cf. v. 4); Jésus n'a pas voulu dire que les devoirs dont il va parler étaient plus lourds. Ils ne sont pas non plus les plus difficiles à remplir. Il faut donc entendre « plus importants », dans le sens où les rabbins ont distingué les

acquittez la dîme de la menthe, et du fenouil et du cumin, et qui avez passé sur les points plus graves de la loi, la justice et la compassion et la bonne foi; il fallait pratiquer ceci, sans passer sur cela. 24 Guides aveugles, qui filtrez le moustique et qui avalez le chameau! 25 Malheur à vous, scribes et Pharisiens hypocrites, qui purifiez l'extérieur de la coupe et du plat, dont le contenu provient de la rapine ou de l'intempérance. 26 Pharisien aveugle, purifie d'abord le dedans de la coupe et du plat, afin que son extérieur aussi

devoirs fondamentaux, tenant à la racine (עיקר) et les points accessoires (טפל). Ainsi dans *Num. rab.* p. 22 : « les fils de Ruben et de Gad ont pris le principal pour l'accessoire et l'accessoire pour le principal en estimant leur argent plus que les âmes » (Num. xxxii, 15). Mais βαρύς ne peut être l'équivalent de עיקר; il représenterait plutôt יָקִיר, littér. « lourd » et ensuite « honorable »; cf. Dan. ii, 11 (*McNeile*). — ἀφήκατε est moins dur que παρέρχεσθε (Lc.). — Dans Mt. trois points qui regardent le prochain, et empreints de la tradition de la Bible, quoiqu'on ne les y trouve point tous les trois ensemble; cf. Mich. vi, 8; Zach. vii, 9, pour les deux premiers; Prov. xiv, 23 pour les deux derniers. — πίστις est la fidélité, si nécessaire dans les rapports sociaux. — ταῦτα sont les points essentiels auxquels il faut s'appliquer. Jésus ne condamne point les autres; il les recommande plutôt, mais à leur rang de choses secondaires. — L'omission de ἔδει par *Syrcur.* et *sin.* est un cas de traduction beaucoup trop large qu'on ne saurait regarder comme original (contre Burkitt, Ev. *da-Meph.* ii, 252 s.).

24) Propre à Mt. Évidemment choisi pour faire image. D'ailleurs le moustique, en vertu de Lev. xi, 42 ss., était impur aussi bien que le chameau (Lev. xi, 4). En certains cas, les Juifs n'admettaient pas la matière dite légère qui diminue la culpabilité; cf. *Jérus. Chabbat* 107 : « celui qui tue une puce le jour du sabbat est aussi coupable que celui qui tue un chameau » (cité par *McNeile*). L'exemple est assez plaisant par lui-même, et suppose peut-être un jeu de mots (*Gressmann* dans *Klost.*) entre גמלא « chameau », et קלמא « pou », qui rend l'hébreu כנים (Ex. viii, 12 ss.), d'autant que l'arabe قمل suppose une forme קמלא. διυλίζω, « filtrer »; c'est-à-dire enlever la lie (διϋλη).

25) Cinquième *vae*. C'est le premier reproche dans Lc., qui l'entend du dedans de l'homme. C'est bien là qu'il en faut venir, mais le texte de Mt., plus simple, ne parle que des ustensiles. Les Pharisiens se préoccupent de les purifier avant de s'en servir, de façon qu'ils soient purs au dehors, non pas seulement le rebord du plat ou du verre, mais tout l'ustensile, avant de le remplir. Mais ils ne se font aucun souci de l'origine (ἐξ) de ce qu'ils y mettent, si cela ne provient pas de rapines ou du désir de satisfaire leur intempérance. Ce serait exagérer l'importance de ἐξ que de traduire ἀκρασία désir insatiable du bien d'autrui (*Schanz, Kn.*). Attentifs à ne pas se contaminer, les Pharisiens se soucient moins de ne pas souiller leur âme.

26) La vraie pureté du plat consistera à ne rien contenir de mal acquis ou qui

γένηται καὶ τὸ ἐκτὸς αὐτοῦ καθαρόν. 27 Οὐαὶ ὑμῖν, γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι ὑποκριταί, ὅτι παρομοιάζετε τάφοις κεκονιαμένοις, οἵτινες ἔξωθεν μὲν φαίνονται ὡραῖοι ἔσωθεν δὲ γέμουσιν ὀστέων νεκρῶν καὶ πάσης ἀκαθαρσίας. 28 οὕτως καὶ ὑμεῖς ἔξωθεν μὲν φαίνεσθε τοῖς ἀνθρώποις δίκαιοι, ἔσωθεν δέ ἐστε μεστοὶ ὑποκρίσεως καὶ ἀνομίας. 29 Οὐαὶ ὑμῖν, γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι ὑποκριταί, ὅτι οἰκοδομεῖτε τοὺς τάφους τῶν προφητῶν καὶ κοσμεῖτε τὰ μνημεῖα τῶν δικαίων, 30 καὶ λέγετε Εἰ ἤμεθα ἐν ταῖς ἡμέραις τῶν πατέρων ἡμῶν, οὐκ ἂν ἤμεθα αὐτῶν κοινωνοὶ ἐν τῷ αἵματι τῶν προφητῶν. 31 ὥστε

incline à la luxure. Le système des purifications extérieures, s'il n'est pas condamné, est du moins subordonné à la pureté intérieure, car c'est elle, en dernière analyse, qui permet de manger les aliments *tutâ conscientiâ*; cf. xv, 2 ss. C'est ce que Lc. a exprimé directement, avec une concision excessive. L'apostrophe à un pharisien isolé a peut-être pour but de varier le style; פרישא pouvait être le singulier ou le pluriel, mais la terminaison du verbe n'était pas équivoque; ce n'est donc point une méprise du traducteur (*McNeile*).

27) Sixième *vae,* très réduit dans Lc. Comme dans le cas précédent, Mt. est d'une merveilleuse lucidité, qu'on reconnaît être originale par rapport à Lc. Pourquoi ne pas adopter le même critère quand il s'agit de Mc? Mt. a le don de rédiger d'un premier jet avec cette aisance. C'est encore l'usage en Orient de blanchir à la chaux les tombeaux des saints personnages ou ouélýs, qui étincellent ainsi au soleil sur les collines et se voient de très loin. Tout près on ne découvre qu'un cénotaphe dont la saleté est une image de la pourriture du cadavre. Ajoutez à cette désillusion l'impression si forte chez les Juifs de l'impureté des morts.

L'usage de marquer les tombeaux est indiqué dans le Talmud, soit à propos des tombeaux de personnages éminents (*Bab. bathra* 58 a), soit à chaque printemps lorsqu'on marquait tous les tombeaux afin qu'on ne contracte pas l'impureté en s'approchant, faute de les voir (*Cheqal.* I, 1), marques qu'on faisait à la chaux (*Maasser cheni* V, 1). Mais dans Mt. l'accent de la comparaison est sur la belle apparence, non sur une désignation qui aurait précisément atténué le danger du contact des Pharisiens. *Syrsin.* (mal compris par Soden) a omis φαίνονται ὡραῖοι, mais ces mots sont dans Aphraate. *Syrsin.* s'est donc simplement rapproché de Lc. qui donne une autre pointe à la comparaison.

28) Le reproche d'ἀνομία, mépris ou du moins inobservance réfléchie de la Loi devait être particulièrement sensible aux Pharisiens : c'est dans ce contraste que consistait leur hypocrisie. Pour Jésus, la Loi, c'est toujours cette loi morale essentielle que les Pharisiens sacrifiaient à leur ponctualité rigide dans les choses extérieures. Leur sainteté n'était donc qu'une apparence.

29-33) Sixième *vae.* Transition sémitique très caractérisée sur le mot de tombeaux, laquelle n'est pas dans Lc. Cette fois encore Lc. est obscur à force de concision, et cependant c'est bien lui qui est secondaire (Harnack, *Sprüche...* 72). Wellhausen (suivi par *Harn. Klost. McN.*, mais non *Holtz.* ni *Loisy*) prétend que « scribes et Pharisiens » est une addition malavisée, car déjà Jésus s'adresse au

soit pur. [27]Malheur à vous, scribes et Pharisiens hypocrites, qui ressemblez à des sépulcres blanchis, lesquels vus du dehors paraissent splendides, mais qui à l'intérieur sont pleins d'ossements de morts et de toutes sortes d'immondices. [28]De la même façon, vous aussi, votre dehors vous donne aux yeux des hommes l'apparence des justes, mais à l'intérieur vous êtes pleins d'hypocrisie et d'iniquité. [29]Malheur à vous, scribes et Pharisiens hypocrites, qui bâtissez les sépulcres des prophètes et qui ornez les monuments des justes, [30]et qui dites : « Si nous avions vécu au temps de nos pères, nous n'aurions pas trempé nos mains avec eux dans le sang des prophètes. » [31]Vous vous rendez donc le témoignage que vous êtes

peuple juif, auteur de ces constructions. Mais c'étaient bien les docteurs (Lc.) qui le poussaient à cette œuvre de réparation. L'objection prouve seulement que ce *vae* est le dernier, avant que Jésus s'adresse au peuple plus directement, c'est-à-dire que l'ordre de Mt. est plus naturel que celui de Lc.

Wellh. ajoute que Jésus réprouve ici le culte des martyrs, ce qui retomberait sur l'Église chrétienne. Mais le *vae* ne porte pas seulement sur la première phrase; il s'applique à toute la conduite des Pharisiens lesquels, *quoiqu'*ils fassent réparation aux martyrs, et condamnent les meurtriers, confessent ainsi qu'ils sont bien de la même race. L'argument semble exagérer la responsabilité atavique, comme si des fils ne pouvaient réparer l'erreur des pères; en réalité il porte droit, car Jésus connaît les dispositions meurtrières des Pharisiens à son égard, et il le fait comprendre, v. 32. Les protestations ne sont donc que des grimaces, et, comme tout le reste, hypocrisie.

29) Sur le tombeau des prophètes, les protestants, même McNeile, renvoient religieusement à Baedeker. La seule étude complète est due au P. Vincent (*RB.* 1901, p. 72 ss.) qui y a vu « une catacombe chrétienne creusée au cours des trois siècles qui précédèrent l'invasion musulmane » (p. 87). Mt. parle de tombeaux bâtis. Cela peut s'entendre de tombeaux creusés dans le roc, comme toujours, ou encore des édifices plus ou moins adaptés au roc, comme au tombeau dit d'Absalom, au tombeau de la reine d'Adiabène etc.; κοσμεῖτε des sculptures sur la façade ou même dans les chambres souterraines; cf. *RB.* 1910, 113 ss. *passim.* Peut-être Mt. entend-il τάφος de l'hypogée et μνημεῖον du monument. Harnack attribue à Mt. l'addition « des justes »; mais c'est en harmonie avec XIII, 17. Les Pharisiens, grands prôneurs de la justice, devaient vénérer les tombes des leurs à l'égal de celles des prophètes. Et il est caractéristique que le seul tombeau qui reçoive à Jérusalem le culte enthousiaste de la population juive soit celui de « Siméon le juste », dont elle n'a qu'une idée très vague (Carmoly, *Itinéraires...* p. 414 et 443.

30 s.) C'est ici surtout que Mt., d'ordinaire si concis, a présenté l'argument avec des développements qu'on regrette en lisant Lc. Ce dernier paraît secondaire d'après συνευδοκεῖν propre à Lc. et à Paul (Act. VIII, 1; XXII, 20; Rom. I, 32;

μαρτυρεῖτε ἑαυτοῖς ὅτι υἱοί ἐστε τῶν φονευσάντων τοὺς προφήτας. 32 καὶ ὑμεῖς πληρώσατε τὸ μέτρον τῶν πατέρων ὑμῶν. 33 ὄφεις γεννήματα ἐχιδνῶν, πῶς φύγητε ἀπὸ τῆς κρίσεως τῆς γεέννης; 34 διὰ τοῦτο ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω πρὸς ὑμᾶς προφήτας καὶ σοφοὺς καὶ γραμματεῖς· ἐξ αὐτῶν ἀποκτενεῖτε καὶ σταυρώσετε, καὶ ἐξ αὐτῶν μαστιγώσετε ἐν ταῖς συναγωγαῖς ὑμῶν καὶ διώξετε ἀπὸ πόλεως εἰς πόλιν· 35 ὅπως ἔλθῃ ἐφ' ὑμᾶς πᾶν αἷμα δίκαιον ἐκχυννόμενον ἐπὶ τῆς γῆς ἀπὸ τοῦ αἵματος Ἄβελ τοῦ δικαίου ἕως τοῦ αἵματος Ζαχαρίου

I Cor. VII, 12. 13); μάρτυς (Actes, treize fois); ἄρα au lieu de ὥστε au sens de *itaque* (*Harn.*).

32) πληρώσατε (T H S Hetz. Vog.) est beaucoup plus expressif que πληρώσετε (futur) de B *sah. af. syrcur.* ou que ἐπληρώσατε D etc. Ce v. omis par Lc. est nécessaire à l'argumentation : sous forme d'invitation, ironique puisqu'il s'agit du plus grand des crimes, Jésus montre qu'il sait quelles sont les intentions — non pas de tout le peuple, — mais de ses chefs les Pharisiens : *nunc concludit quod voluerat, et quasi extremam syllogismi partem ponit. Quod illis defuit, vos adimplete. Illi interfecerunt servos; vos Dominum crucifigite* (*Jér.*). Tout cela se comprend très bien après la parabole des vignerons homicides, entre les mêmes interlocuteurs.

33) Manque à Lc., et interrompt le contexte, car dans cette prise à partie des chefs du peuple, ce n'est pas du châtiment individuel dans la géhenne, c'est de la ruine de la nation qu'il va être question. On pourrait estimer que ces mots ont été rédigés par Mt. d'après Mt. III, 7 b (*Harn.* etc.). Cependant la locution משפט...בגיהנם est courante chez les Rabbins (*Ediy.* II, 10; *Chabb.* 33 b etc.) et κρίσις τῆς γ. ne se trouve pas ailleurs. Il y a donc là une tournure d'origine sémitique qui doit être originale. Dans le contexte actuel, avant de passer au peuple, le Christ a voulu menacer les Pharisiens du châtiment qui attendait leur personne. — πῶς φύγητε est bien grec (aor. subj. dubitatif), mais encore plus sémitique (cf. Ps. LXXIII, 11) ; « comment ferez-vous »?

34-36. Le châtiment. Nous ne revenons pas sur le texte de Lc., qui semble secondaire sur tous les points.

Le contexte est le même dans les deux, mais plus impressionnant dans Mt. Après avoir dénoncé les intentions sanguinaires des Pharisiens, le Sauveur annonce qu'ils vont combler en effet la mesure, et que ce sera le signal du châtiment.

34) διὰ τοῦτο se souderait très bien à v. 32 : pour leur permettre de faire ce à quoi il les engage ironiquement, le Sauveur va leur envoyer... c'est lui qui parle, en son nom propre, mais sur le mode des anciens prophètes, quand ils parlaient au nom de Dieu. Les noms sont de nature à être compris des Juifs, et empruntés à leur vocabulaire. D'abord les prophètes (Lc.) dont la mission était assez connue. Puis des sages (Lc. des apôtres, style chrétien). Les σοφοί (héb. sing. חָכָם; aram. חַכִּים) formaient un collège de conseillers dans les cours d'Égypte (Is. XIX, 11. 12; XXIX, 14) ou de Chaldée (Dan. II, 12), aussi chez les Iduméens (Abd. I, 8), et même un groupe d'hommes habiles auprès de David (II Par. II, 14).

les fils de ceux qui ont tué les prophètes. 32Et vous, remplissez [donc] la mesure de vos pères! 33Serpents, race de vipères, comment échapperez-vous à la condamnation de la géhenne? 34C'est pourquoi voici que je vous envoie des prophètes et des sages et des scribes; il en est que vous tuerez et crucifierez, et il en est que vous flagellerez dans vos synagogues et que vous poursuivrez de ville en ville; 35de façon que retombe sur vous tout le sang innocent répandu sur la terre, depuis le sang du juste Abel jusqu'au sang de Zacharie, fils de Barachie, que vous avez mis à mort entre le sanctuaire et l'autel.

Les prophètes parlent au nom de Dieu; les sages règlent l'application des maximes divines. Même Jésus, qui vient de parler si sévèrement des scribes, enverra aussi des scribes (cf. XIII, 52), probablement pour exposer la doctrine. — pour ἐξ αὐτῶν (au lieu de τίνας) cf. XENOPH. *An.* III, v, 16; Hell. IV, II, 20, mais ce sont des cas isolés, tandis que la tournure est sémitique (*Deb.* § 164, 2); cf. Lc. XXI, 16. — σταυρώσετε est étonnant, car les Juifs n'employaient pas le supplice de la croix. Mais déjà ils n'avaient plus le droit de vie et de mort, et l'on doit entendre leurs meurtres, du moins en partie, de ceux qu'ils ont causés par leurs dénonciations. D'après Hégésippe (EUS. *H. E.* III, 33, 6), Simon fils de Klopas, dénoncé par les hérétiques, fut crucifié. De même Pierre à Rome (*H. E.* III, 1, 2). ἀπὸ πόλεως εἰς πόλιν, cf. II Macch. V, 8. πόλιν ἐκ πόλεως φεύγων, διωκόμενος ὑπὸ πάντων.

35) ὅπως ἔλθῃ ἐφ'ὑμᾶς, cf. Dt. XXVIII, 15 ἐλεύσονται ἐπὶ σέ, et Mt. XXVII, 25. L'expression דַּם נָקִי revient constamment dans la Bible; ordinairement נקי, innocent, est traduit ἀθῷος, mais on trouve aussi αἷμα δίκαιον (Prov. VI, 17 (A); Joël III (IV), 19; Jonas I, 14) — ἐπὶ τῆς γῆς, à prendre très littéralement; non pas « dans ce monde », mais répandu sur le sol, où il demeure visible jusqu'à ce qu'il ait été vengé (Is. XXVI, 21; Ez. XXIV, 7). Toute cette tournure paraît à la fois plus énergique et plus familière que celle de Lc., qui a cependant aussi le cachet sémitique. — ἐκχυννόμενον au présent, est moins exact que ἐκκεχυμένον (Lc.), car, par ses propres crimes, la génération présente attirera sur elle la vengeance du sang déjà répandu. On ne peut supposer que Mt. l'oublie et qu'il ait compris ici le sang encore à répandre. C'est donc le présent pour le passé, mais avec la nuance d'une action continuée. — Abel est nommé juste, ce qui est bien dans le ton de Mt. cf. v. 29, mais rien n'indique que ce soit une retouche (contre *Harn.*).

Sur Zacharie, cf. *Comm. Lc.* La difficulté propre à Mt. c'est qu'il y est dit fils de Βαραχίας, tandis que le Zacharie de II Chron. XXIV, 19 est fils de Iehoiada. Il est vrai que ℵ om. υἱου Βαραχιου, et que Jér. a noté : *in evangelio quo utuntur Nazaraeni, pro* filio Barachiae, filium Ioiadae *reperimus scriptum;* de plus une ancienne glose (apud Ti.) dit : ζαχαριαν δε τον ιωδαε λεγει· δυωνυμος γαρ ην. Ti. ajoute pour l'omission deux évangéliaires et Eusèbe (*Theoph.* 125; *Dem.* 385 et 445). Mais l'omission et le nom différent paraissent bien être des corrections pour échapper à la difficulté. Il est possible cependant qu'un des premiers copistes de Mt. ait ajouté les deux mots d'après l'usage établi pour le nom du

υἱοῦ Βαραχίου, ὃν ἐφονεύσατε μεταξὺ τοῦ ναοῦ καὶ τοῦ θυσιαστηρίου. [36] ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἥξει ταῦτα πάντα ἐπὶ τὴν γενεὰν ταύτην. [37] Ἰερουσαλήμ, Ἰερουσαλήμ, ἡ ἀποκτείνουσα τοὺς προφήτας καὶ λιθοβολοῦσα τοὺς ἀπεσταλμένους πρὸς αὐτήν, — ποσάκις ἠθέλησα ἐπισυναγαγεῖν τὰ τέκνα σου, ὃν τρόπον ὄρνις ἐπισυνάγει τὰ νοσσία αὐτῆς ὑπὸ τὰς πτέρυγας, καὶ οὐκ ἠθελήσατε; [38] ἰδοὺ ἀφίεται ὑμῖν ὁ οἶκος ὑμῶν ἔρημος. [39] λέγω γὰρ ὑμῖν, οὐ μή με ἴδητε ἀπ' ἄρτι ἕως ἂν εἴπητε

Εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι Κυρίου.

36. ταυτα παντα (TH) ou παντα ταυτα (SV).
38. ερημος (TSV) plutôt que *om.* (H).

---

prophète Zacharie (Zach. I, 7) et pour un autre Zacharie (Is. VIII, 2 *Sept.*),[1] ou que Mt. ait eu quelque raison qui nous échappe.

Wellhausen reprenant une opinion avancée au XVIII[e] s. a cru que ce personnage était Zacharie fils de Βάρεις (*Niese,* ou de Βαρισκαίου ou de Βαρούχου), mis à mort par les zélotes dans le Temple après un simulacre de jugement, vers l'an 68 ap. J.-C. (Jos. *Bell.* IV, v, 4). D'après Wellh. cet événement sensationnel aurait fait pressentir la ruine. Or, dans Josèphe, c'est un simple fait divers, le meurtre d'un homme riche et influent, par rapacité et haine politique, tué dans le Temple parce que c'était la forteresse des Zélotes, mais au tribunal même, et non pas entre l'autel et le sanctuaire. Le nom ne coïncide pas. Il faudrait des circonstances plus séduisantes pour nous obliger à supposer que la tradition a mis sur les lèvres de Jésus cette allusion précise à un fait futur. D'ailleurs la pensée claire de Mt. comme de Lc. est de rendre la génération présente responsable de crimes déjà anciens ou du moins consommés au moment où Jésus parle (cf. dom *Chapman,* dans *Journ. theol. St.* XIII (1912), 398-410).

— ὃν ἐφονεύσατε, s'explique par la responsabilité collective; difficulté évitée par Lc. qui écrit : τοῦ ἀπολομένου.

36) Lc. et Mt. reviennent chacun à sa formule, ἥξει répond à ἔλθῃ (v. 35) comme ἐκζηθήσεται à ἐκζητηθῇ (Lc.). Mais ταῦτα πάντα signifie les crimes et non le sang. Il y a donc ici une rédaction un peu négligée, corrigée par Lc. (*Harn.*).

37-39. APOSTROPHE A JÉRUSALEM (Lc. XIII, 34. 35).

Dans Mt. c'est la conclusion de tout le discours, contexte excellent. Tandis que dans Lc. l'apostrophe se fait de loin, elle est beaucoup plus touchante dans Mt. à ce temps et sur place.

37) Ἰερουσαλήμ, cette seule fois dans Mt., jamais dans Mc., forme normale dans Lc. Dans cet appel solennel le son primitif a sans doute été conservé, quoique Mt. ait mis Ἱεροσόλυμα dans la bouche de Jésus, V, 35; XX, 18 (après εἰς). — ἡ ἀποκτείνουσα est regardé par Wellh. comme une tournure sémitique, et cela est vrai surtout à cause de πρὸς αὐτήν au lieu de πρὸς σέ. L'assyrien, en effet, dans les litanies, emploie constamment un participe après le vocatif. Cette

36 Je vous [le] dis en vérité, tout cela retombera sur cette génération.
37 Jérusalem, Jérusalem, qui tues les prophètes, et qui lapides ceux qui te sont envoyés, combien de fois ai-je voulu réunir tes enfants comme une poule réunit ses poussins sous ses ailes, et vous n'avez pas voulu ? 38 Voici que votre maison vous est laissée déserte. 39 Car je vous [le] dis, vous ne me verrez plus désormais, jusqu'à ce que vous disiez : Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur! »

tournure est grecque : χαίρετε, ὦ φίλοι... οἱ παρόντες καὶ οἱ ἀπόντες (K.-G. I, 46), mais avec un participe devenu substantif, tandis qu'ici le participe a un régime. — ἐπισυναγαγεῖν est la forme classique; ἐπισυνάξαι (Lc.) un aoriste 1er formé par la *koinè* — la répétition ἐπισυνάγει est plutôt sémitique. — τά νοσσία les petits individuellement; dans Lc. ἡ νοσσιά la couvée.

38) ἔρημος (T S Hetz. Vog.) et non om. (H, d'après B L *sah.* ff² *syrsin.*, Origène). Le mot est authentique dans Mt., où il fait allusion à la ruine de Jérusalem (cf. Jér. XXII, 5). On peut juger que le texte de Lc. où il ne se trouve pas est plus saisissant et plus original.

39) ἀπ' ἄρτι « désormais », comme XXVI, 29 et non pas « bientôt ». Le Christ va disparaître à leurs yeux par la mort; il ne reviendra donc pas comme il l'a déjà fait durant sa vie mortelle, mais pour être salué par des acclamations comme celles du jour des Rameaux, auxquelles cette fois toute la nation sera associée. — Pour le sens, cf. *Comm. Lc.*

CHAPITRE XXIV

1 Καὶ ἐξελθὼν ὁ Ἰησοῦς ἀπὸ τοῦ ἱεροῦ ἐπορεύετο, καὶ προσῆλθον οἱ μαθηταὶ

XXIV-XXV. Discours sur la ruine du Temple et l'avènement du Fils de l'homme.

Voici encore un grand discours de Mt., caractérisé comme tel par le mot qui le suit (XXVI, 1).

Il est relatif à deux sujets, comme celui de Mc. et celui de Lc. Mais il y a des différences par rapport aux deux. Le parallélisme avec Mc. cesse à XXIV, 44; il n'y a rien dans le ch. XXV qui soit parallèle à Mc. De plus les avis relatifs à la persécution, tels qu'ils sont dans Mc. XIII, 9-12 sont plutôt parallèles à Mt. X, 17-22, dans le discours de mission, qu'à Mt. XXIV, 9-14. On dirait donc dans le système de la dépendance de Mt., qu'il a employé d'avance Mc. XIII, 9-12, pour le remplacer après avec des nuances appropriées aux derniers temps. Cela supposerait bien du calcul et une habileté consommée. On peut penser tout aussi bien que la place appropriée des deux passages a été tout d'abord fixée par Ma. Autre différence avec Mc. Outre ce qui est relatif à la ruine du Temple et à l'avènement du Fils de l'homme après des signes extraordinaires dans le ciel, où Mt. va avec Mc., Mt. a en plus des allusions à la parousie (terme qui n'est que là dans les évangiles) ou avènement du Fils de l'homme, soudain et éclatant (XXIV, 26-28. 37-42). Enfin si Mc. a déjà un avis de se tenir prêt (XIII, 33-37), cet avis est donné dans Mt. XXIV, 43-51 sous une autre forme et plus longuement.

Quant à Lc. il est parallèle à Mc., dont il explique certaines paroles, jusqu'à Mc. XIII, 31. Mais l'avis sur la vigilance de Mc. XIII, 33-37 se trouve ailleurs dans Lc. (XII, 35-40), en des termes beaucoup plus rapprochés de ceux de Mt. De plus Lc. contient comme Mt. un discours sur l'avènement soudain et éclatant du Fils de l'homme (XVII, 22-37). Quant au ch. XXV où Mc. n'a rien de parallèle, Lc. a une parabole, celle des mines (XIX, 11-27) qui ressemble à celle des talents (Mt. XXV, 14-30), et certains passages (XII, 35-38; XIII, 25), où l'on a voulu voir des allusions à la parabole des vierges (Mt. XXV, 1-13).

Cette analyse indique assez que nous ne sommes point obligés de regarder le discours de Mt. comme la reproduction d'un discours prononcé tel quel par Jésus. L'accord des trois synoptiques ne porte que sur un discours comprenant deux thèmes : la ruine du Temple et l'avènement du Fils de l'homme après des signes dans le ciel, ces deux thèmes étant traités dans la même perspective. De cet accord des synoptiques il semble qu'on doive conclure que Jésus a bien prononcé ce discours dans cette circonstance et de cette façon. Encore est-il que ce n'est pas une conclusion nécessaire du dogme de l'inspiration. Car si Mt.,

[1]Et Jésus, sorti du Temple, s'en allait, et ses disciples s'appro-

sous l'influence de l'inspiration divine, a pu composer un discours en rapprochant des éléments que Lc. a mis soigneusement dans d'autres contextes, on ne voit pas pourquoi Mc. n'aurait pu suivre la même méthode, aussi bien que Mt. et Lc., dans la partie où ils sont d'accord. Ce n'est donc pas le dogme de l'inspiration, mais la méthode historique critique qui nous induit à fixer les contours du fait historique en question, en observant, par conséquent, ses réserves ordinaires.

Nous tenons pour assuré que Jésus a prononcé dans la circonstance indiquée un discours où, après avoir prédit la ruine du Temple, avant que la génération actuelle ait disparu, il annonçait qu'il viendrait en Maître, à une heure que personne ne saurait. Mais il n'est pas possible de savoir exactement dans quels termes précis ces choses furent dites.

En effet les divergences des évangélistes suffisent à manifester le sans-gêne de ces critiques, lesquels traitent habituellement la tradition évangélique avec un scepticisme souverain, et qui cette fois s'appuient *mordicus* sur l'ordonnance des textes dans Mc. pour soutenir que Jésus s'est lourdement trompé sur le thème même de sa prédication. Nous répétons une fois de plus que nous n'accusons pas les évangélistes d'avoir mal rendu les paroles du Maître au point de leur prêter un sens faux, mais nous prétendons qu'il faut pénétrer attentivement dans le secret de leur composition — autant qu'on le peut! — pour analyser leur pensée et celle de Jésus.

Revenons donc maintenant à la composition littéraire de Mt. L'ensemble est admirablement construit. Au premier plan, la ruine du Temple, au dernier plan le jugement universel. La pensée du jugement (xxv, 31-46) a amené dans ce contexte la parabole des talents (14-30), doublement bien placée, parce qu'elle a trait aux récompenses accordées aux fidèles serviteurs, et parce que leur action est située durant l'absence du Maître, ce qui est le thème de la parousie. Encore est-il que la physionomie des motifs de récompense n'est pas tout à fait la même dans la parabole et dans le jugement, ce qui justifie Lc. d'avoir placé ailleurs la parabole des mines (xix, 11-27). Dans Mt. la parabole des vierges, sur la nécessité de veiller dans l'incertitude de la parousie, vient admirablement après l'avis sur la vigilance (xxiv, 43-51) qui contient déjà quelques éléments paraboliques. Enfin, pour terminer notre marche régressive, cet avis découlait naturellement de l'incertitude de la parousie.

Mais ici se pose la question littéraire la plus grave. Que l'avènement attendu soit à la fois précédé de signes dans le ciel et cependant soudain et éclatant, on peut le concevoir. Mais on ne comprend guère qu'un récit composé d'un seul jet lui donne ces deux aspects sans les distinguer. C'est cependant ce qu'a fait Mt. On y reconnaît d'autant plus aisément un conglomérat que Lc. a soigneusement évité le heurt en plaçant dans des circonstances différentes l'avènement instantané et surprenant, puis l'avènement précédé de signes effrayants. Pour la critique il n'y a aucun doute que l'un de ces modes a été ajouté à l'autre par Mt. en bloquant deux traditions distinctes. Au premier abord on conclut que Mt. a coupé en deux (xxiv, 26-28 et 37-42) un discours sur la parousie surprenante pour l'insérer dans le contexte de Mc. C'est ce qui m'a paru longtemps le plus

αὐτοῦ ἐπιδεῖξαι αὐτῷ τὰς οἰκοδομὰς τοῦ ἱεροῦ. [2] ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν αὐτοῖς Οὐ βλέπετε ταῦτα πάντα; ἀμὴν λέγω ὑμῖν, οὐ μὴ ἀφεθῇ ὧδε λίθος ἐπὶ

probable. Mais cette hypothèse ne s'accorde pas avec tout le reste du discours. Nous venons de voir tout le rôle qu'y joue la parousie surprenante. C'est le thème unique depuis XXIV, 37 à tout le moins, jusqu'après la parabole des vierges (XXV, 13). Il y a plus : ce thème est indiqué dès le début, comme le second sujet du discours, avec le terme spécial de parousie (XXIV, 3). De sorte que l'écrivain, s'il a voulu grouper les deux modes, a donné la préférence à la parousie surprenante. Il la vise dès le début et elle déborde à la fin; elle serait donc devenue le point principal... ne serait-ce pas le dessin primitif?

Dans cette hypothèse, qui nous paraît aujourd'hui plus fondée, ce n'est pas la présence inopinée du Fils de l'homme (XXIV, 26-28) qui serait l'insertion, mais plutôt les signes dans le ciel, etc. (XXIV, 29-31). Et, en effet, la présence inopinée est admirablement préparée dans Mt. par le v. 23 : « Alors si quelqu'un vous dit : le Christ est ici, ou : il est là, ne le croyez pas. » Tandis que dans Mc. ils demeurent en l'air, et privés de leur suite naturelle, si bien que Lc. ne les a pas reproduits.

En même temps nous avons une réponse à la question : Comment les deux modes sont-ils mis bout à bout sans aucune suggestion pour les concilier, alors que Mt. est toujours si logique et si lucide? Nous aurions ici un emprunt à Mc. par le traducteur de Ma., qui aurait d'ailleurs ajouté quelques traits, et on pourrait aussi attribuer à ce traducteur XXIV, 9-14.

Entendue de cette façon la grande composition de Ma. paraîtrait plus homogène et d'une parfaite harmonie. En même temps nous aurions un indice de la distinction entre un Ma. araméen et le Mt. grec définitif.

Si l'on admet ce point, il restera à se demander si c'est Mc. ou Mt. qui représente le mieux la tradition ancienne et qui répond le mieux aux circonstances de l'histoire?

C'est une question tout à fait distincte, et qui ne saurait, pensons-nous, être résolue trop aisément. Cependant nous opterions en faveur de Mc., soutenu par Lc. qui ne s'est pas prononcé sans une enquête historique, tandis que la composition des discours dans Mt. n'offre pas les mêmes garanties pour l'ordre chronologique. D'autre part la parousie inopinée est sûrement plus originale dans les termes que le scenario traditionnel des signes dans le ciel.

Quoi qu'il en soit, on voit quelles réserves s'imposent à la critique. Ce n'est point une témérité critique d'avancer que la fusion de deux thèmes, peut-être de deux discours originairement distincts, et aussi l'addition rédactionnelle de quelques métaphores apocalyptiques toutes faites, en un mot que la rédaction évangélique a contribué à mettre sur la même perspective deux événements parfaitement distincts. La preuve évidente de la distinction est surtout la fuite qui permet d'échapper au premier, tandis que la fuite serait un non-sens dans le second. Cette confusion des perspectives qui a causé tant d'embarras à l'exégèse catholique, qui est le point d'appui de l'incrédulité depuis Reimarus, sur laquelle M. Loisy a tant insisté, est à tout le moins une preuve décisive que Mt. a écrit avant l'an 70. Mais si nous avons quelque difficulté à démêler la

chèrent pour lui montrer les constructions du temple. 2 Il répondit, leur disant : « Ne voyez-vous pas tout cela? En vérité, je vous [le] dis, il ne restera pas ici pierre sur pierre qui ne soit renversée. »

composition du grand discours, nous pouvons assurément noter que l'argument de Reimarus n'a plus ni portée ni sens dans la critique radicale qui professe un tel scepticisme sur ce qu'a pu dire ou penser Jésus. Prétendre que nous ne connaissons aucune de ses affirmations aussi bien que celle qui aurait identifié la ruine du Temple et la fin du monde, c'est pur caprice. Ce qui est bien certain, c'est son opposition absolue à la thèse courante du judaïsme, que le règne de Dieu commencerait par la glorification de Jérusalem. Les deux événements connexes pour Jésus sont au contraire : la ruine du Temple, qui était l'élément religieux du judaïsme, et l'établissement du règne de Dieu tel que les paraboles l'ont esquissé. Naturellement les disciples devaient croire qu'il viendrait y présider sur la terre. Jésus ne l'a pas dit, tout en leur promettant qu'il viendrait de nouveau. Mais quand? C'est le secret du Père. Veillez, soyez prêts personnellement. Veillez, travaillez au salut du monde avec autant d'ardeur que s'il touchait à son terme. Dans un ordre symbolique, la ruine du Temple est un premier avènement du Sauveur; cet avènement se renouvellera bien des fois, et pour chacun c'est le moment de la mort.

1-2. Prophétie sur la destruction du Temple (Mc. XIII, 1-2; Lc. XXI, 5-6).

1) Mt. n'a pas l'obole de la veuve. L'aurait-il omise s'il avait suivi Mc.? Cependant la prédiction de la ruine du Temple aussitôt après le pathétique appel à Jérusalem produit une impression plus profonde. La maison désolée (XXIII, 38), c'est le Temple. Mt. avait-il besoin de prendre ὁ Ἰησοῦς à Mc. v. 2 pour le mettre en tête de la phrase (*Klost.*)? — ἀπὸ τοῦ ἱεροῦ dépend de ἐξελθών, ἐπορεύετο demeurant dans le vague; Jésus marchait droit devant lui, dans la direction du mont des Oliviers; ἀπό au lieu de ἐκ (B et quatre autres), évite la répétition de la préposition, déjà contenue dans ἐξελθών. — προσῆλθον schéma de Mt. avec les disciples au pluriel et le discours indirect, comme Lc., au lieu des traits concrets de Mc. — Comme on est déjà à quelque distance du Temple dans Mt., « les constructions » font un effet d'ensemble, et ce sont elles seules que les disciples montrent à Jésus, non point la dimension des pierres qu'on pouvait voir en sortant. Le *hièron* comprenait le sanctuaire (ναός), les parvis avec leurs enceintes bâties; le mur de la grande enceinte, dont quelques parties sont encore debout, entourait le hiéron. En omettant l'admiration d'un interlocuteur, conservée par Lc., Mt. aurait bien affaibli Mc.

2) La réponse de Jésus avec οὐ devant βλέπετε est moins naturelle que le βλέπεις de Mc., aussi de nombreux témoins ont effacé οὐ. « Ne voyez-vous pas »? après qu'on a montré, ne saurait être une correction heureuse. Cela s'entend cependant à cause de ταῦτα πάντα, trait propre à Mt. et qui peut désigner les environs du Temple. Les constructions du hiéron comme ensemble n'ont pu apparaître que d'une certaine hauteur sur le mont des Oliviers et d'un endroit où l'on voyait en même temps toute la ville. — ἀμὴν λέγω ὑμῖν, propre à Mt., et de même ὧδε, qui doit s'entendre du site de ταῦτα πάντα. Au lieu de répéter

λίθον ὃς οὐ καταλυθήσεται. 3 Καθημένου δὲ αὐτοῦ ἐπὶ τοῦ Ὄρους τῶν Ἐλαιῶν προσῆλθον αὐτῷ οἱ μαθηταὶ κατ' ἰδίαν λέγοντες Εἰπὸν ἡμῖν πότε ταῦτα ἔσται, καὶ τί τὸ σημεῖον τῆς σῆς παρουσίας καὶ συντελείας τοῦ αἰῶνος. 4 καὶ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς Βλέπετε μή τις ὑμᾶς πλανήσῃ. 5 πολλοὶ γὰρ ἐλεύσονται ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου λέγοντες Ἐγώ εἰμι ὁ Χριστός, καὶ πολλοὺς πλανήσουσιν. 6 μελλήσετε δὲ ἀκούειν πολέμους καὶ ἀκοὰς πολέμων· ὁρᾶτε, μὴ θροεῖσθε· δεῖ γὰρ γενέσθαι, ἀλλ' οὔπω ἐστὶν τὸ τέλος. 7 ἐγερθήσεται γὰρ ἔθνος ἐπὶ ἔθνος καὶ βασιλεία ἐπὶ βασιλείαν, καὶ ἔσονται λιμοὶ καὶ σεισμοὶ κατὰ τόπους· 8 πάντα δὲ ταῦτα ἀρχὴ ὠδίνων. 9 τότε παραδώσουσιν ὑμᾶς εἰς θλῖψιν καὶ ἀποκτενοῦσιν ὑμᾶς, καὶ ἔσεσθε μισούμενοι ὑπὸ

6. *om.* παντα *p.* γαρ (THV) plutôt que *add.* (S).

οὐ μή avec le subj. aor. (*Deb.* § 365) pour le futur (Mc.), Mt. écrit οὐ καταλυθήσεται ce qui varie (Lc. deux futurs). — καταλύειν pour détruire de fond en comble (IV Regn. xxv, 9, A); ce terme sera repris par l'accusation (xxvi, 61 = Mc. xiv, 58) et dans les insultes (xxvii, 40 = Mc. xv, 29).

3. La question sur le dénouement (Mc. xiii, 3-4; Lc. xxi, 7).

3) Le lieu est le même que dans Mc.; Mt. ne dit pas « en face du Temple », car cela était déjà supposé par ce qui précède. On est arrivé au sommet (ἐπί et non εἰς Mc.), Jésus s'assied et les disciples s'approchent; schéma de Mt. au lieu de la scène intime entre Jésus et quatre disciples nommés (Mc.); cependant l'auditoire est restreint, κατ' ἰδίαν, cf. xvii, 19. — La principale différence entre Mc. et Lc. d'une part et Mt. de l'autre, c'est que Mc. et Lc. (Lc. surtout) ne semblent avoir en vue qu'un seul événement : on demande quand cela aura lieu, et quel en sera le signe. Cependant dans Mc. συντελεῖσθαι par l'idée de consommation suggérait déjà une seconde perspective que Mt. a mise nettement en lumière. Le signe doit être celui de la présence de Jésus et de la consommation du monde. Les Juifs pouvaient bien croire que Jérusalem serait remplacée par une Jérusalem plus glorieuse, mais aucun d'entre eux n'eût considéré la ruine de Jérusalem comme un acte des temps messianiques. Jésus cependant va indiquer l'époque de la ruine du Temple, enveloppée dans celle de la ville, et de plus le fait de sa présence coïncidant avec la fin de l'éon ou monde actuel. Personne ne lui demande la relation entre ces deux événements, et il ne répondra pas sur ce point. Il faut reconnaître que la question est rédigée en vue de la réponse, car les disciples ne voyaient sans doute pas les choses si clairement; mais elle correspond à une dualité du discours qui est aussi bien dans Mc. que dans Mt. Les critiques qui placent la rédaction de Mt. assez longtemps après la ruine de l'an 70 ne devraient pas prétendre en même temps qu'il a fait annoncer par Jésus la fin du monde au moment de la ruine de Jérusalem. D'autre part, sans les assimiler, il a présenté les choses dans une perspective si vague qu'il faut nécessairement placer son œuvre avant 70.

3 Comme il était assis sur le mont des Oliviers, les disciples s'approchèrent de lui en particulier, disant : « Dis-nous quand cela sera, et quel [sera] le signe de ton avènement et de la consommation du siècle? » 4 Et Jésus, répondant, leur dit : « Prenez garde qu'on ne vous induise en erreur. 5 Car plusieurs viendront en mon nom, disant : Je suis le Christ, et ils induiront en erreur beaucoup de monde. 6 Mais vous devez entendre parler de guerres et de bruits de guerre; voyez, ne vous troublez pas; car il faut que cela arrive, mais ce n'est pas encore la fin. 7 Car on se lèvera, nation contre nation et royaume contre royaume, et il y aura des famines et des tremblements de terre en divers lieux; 8 tout cela, c'est le commencement des douleurs.

9 Alors ils vous livreront à la torture et ils vous tueront, et vous

La παρουσία du Seigneur (I Cor. xv, 23; I Thess. II, 19; III, 13; IV, 15; V, 23; II Thess. II, 1.8; Jac. V, 7.8; II Pet. I, 16; III, 4; I Jo. II, 28) n'est mentionnée que dans ce chapitre par les évangiles. Quoique la traduction littérale soit « présence », le sens reçu était celui d'une visite royale ou impériale; on le trouve dans les papyrus dès le IIIe s. av. J.-C., et il fallait se donner beaucoup de mal pour être prêt à ce moment; cf. *P. Tebt.* **48**, vers 113 av. J.-C. l. 9 ss. καὶ προσεδρευόντων διά τε νυκτὸς καὶ ἡμέρας μέχρι τοῦ τὸ προκείμενον ἐκπληρῶσαι καὶ τὴν ἐπιγεγραμμένην πρὸς τὴν τοῦ βασιλέως παρουσίαν ἀγοράν κ. τ. λ. (Deissmann, *Licht vom Osten*, 269 ss.). On ne saurait prouver que cette expression ait jamais été employée du Messie juif. Dans Dan. VII, 13 (cité par *Klost.*) ὡς υἱὸς ἀνθρώπου ἤρχετο, καὶ ὡς παλαιὸς ἡμερῶν παρῆν (LXX), il y a un sujet pour ἤρχετο et un pour παρῆν. Naturellement le Messie devait venir, mais on n'employait pas le terme παρουσία. On comprend très bien que les premiers chrétiens l'aient adapté à la venue glorieuse du Christ. Plus tard, on distingua plus nettement la première visite qui avait été l'incarnation, et la seconde venue, παρουσία ἡ δευτέρα (*Chrys.*), *secundus adventus* (Jér.). En araméen on ne pouvait dire que « ta venue ».

4-8. Les temps de détresse (Mc. XIII, 5-8; Lc. XXI, 8-11).

Comme Mc., avec de très légères différences.

4) καὶ ἀποκριθείς l. ἤρξατο λέγειν (Mc.).

5) + ὁ χριστός, plus clair.

6) + μελλήσετε... ὁρᾶτε, ce dernier nettement sémitique pour rendre l'impér. de ראה devenu une interjection; cf. Gen. XXXI, 50.

8) + πάντα.

9-14. Persécution a cause de l'évangile (cf. Mc. XIII, 9-12; Lc. XXI, 12. 17. 16).

On nous dit que Mt. abandonne ici Mc., parce qu'il l'a déjà employé dans son discours de mission (X, 17-21); mêmes idées, même ordre, mêmes expressions. Et l'on comprend très bien que Mt. n'ait pas voulu se répéter textuellement. Mais, s'il suivait Mc., pourquoi n'a-t-il pas laissé son texte à sa place, sauf à

πάντων τῶν ἐθνῶν διὰ τὸ ὄνομά μου. [10] καὶ τότε σκανδαλισθήσονται πολλοὶ καὶ ἀλλήλους παραδώσουσιν καὶ μισήσουσιν ἀλλήλους· [11] καὶ πολλοὶ ψευδοπροφῆται ἐγερθήσονται καὶ πλανήσουσιν πολλούς· [12] καὶ διὰ τὸ πληθυνθῆναι τὴν ἀνομίαν ψυγήσεται ἡ ἀγάπη τῶν πολλῶν. [13] ὁ δὲ ὑπομείνας εἰς τέλος οὗτος σωθήσεται. [14] καὶ κηρυχθήσεται τοῦτο τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας ἐν ὅλῃ τῇ οἰκουμένῃ εἰς μαρτύριον πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν, καὶ τότε ἥξει τὸ τέλος. [15] Ὅταν οὖν ἴδητε τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως τὸ ῥηθὲν διὰ

mettre un équivalent dans son discours de mission? Or il aurait fait tout le contraire. Il y a plus; l'équivalent qu'il fournit ici est plus approprié que le texte de Mc. à un discours eschatologique. Il semble donc qu'il y avait dans la tradition : *a*) une petite exhortation sur les persécutions futures, placée ici par Mc., placée dans un discours de mission par Mt. (x); mais de plus *b*) une petite exhortation sur les persécutions à propos de la ruine future de Jérusalem, recueillie par Mt. dans son contexte propre. Lc. atteste à sa manière cette dualité primitive en plaçant antérieurement (XII, 11 s.) un passage parallèle à Mc. XIII, 11; et il aurait pu y ajouter XXI, 14 s. qui n'ont pas ici d'équivalent dans Mc.

9) Rédaction qui ressemble moins à Mc. v. 9 qu'à Mt. X, 21-22[a] = Mc. XIII, 12-13[a], cependant le début παραδώσουσιν ὑμᾶς rappelle x, 17 = Mc. XIII, 9. — εἰς θλῖψιν (remplace les flagellations) terme vague très souvent employé dans les psaumes pour les tribulations qui attendent les serviteurs de Dieu. — + τῶν ἐθνῶν parce que l'horizon est plus étendu que dans x, 22.

10) Propre à Mt., car il ne ressemble à Mc. 12[a] et à Lc. 16[a] que par ce qu'il a de commun avec le précédent. Le scandale prévu est une des raisons pour lesquelles Jésus devait avertir ses disciples et les encourager. C'est le résultat naturel des persécutions. La peur est une cause de chute (cf. Dan. XI, 41, *Sept.*); elle conduit aux trahisons, sources de haines : ἀλλήλους ne veut pas dire que les victimes rendront le mal pour le mal, mais que les défections amèneront ces fautes parmi les disciples. — Cependant peut-être vaudrait-il mieux entendre ce v. et le suivant de la situation des Juifs, de leurs discordes, des meneurs qui les trompaient; cf. Apoc. Bar. LXX, 3.

11) Les faux prophètes, comme au v. 24; πλανήσουσιν comme au v. 5. Les faux prophètes de l'A. T. sont représentés dans l'Église par les hérésiarques. Il n'est pas dit qu'ils seront suscités par Dieu; c'est un passif apocalyptique; cf. *Le Messianisme*... p. 43. Ou bien ce sont les séducteurs, Zélotes et autres, qui ont entraîné les Juifs à leur perte.

12) πληθύνω, des crimes ou des fautes, Is. LVII, 9; Jér. XXXVII, 15 : ἐπληθύνθησαν αἱ ἁμαρτίαι σου. L'A. T. parle souvent de ce débordement du péché, qui provoque le châtiment. L'expression était de nature à être transportée dans l'avenir (IV Esd. v, 2; Hénoch. XLI, 7 etc.) Le mal atteindra même quelques disciples, comme l'a indiqué le v. 11, et alors un grand nombre de faibles deviendront froids. ἡ ἀγάπη doit être l'amour de Dieu, le grand commandement dont il a été parlé, et comprenant l'amour du prochain (XXII, 37).

serez haïs de toutes les nations à cause de mon nom. [10] Et alors beaucoup succomberont, et ils se livreront et ils se haïront les uns les autres; [11] et il surgira beaucoup de faux prophètes, et ils induiront en erreur beaucoup de monde, [12] et par l'excès des iniquités la charité de beaucoup sera refroidie. [13] Mais celui qui aura tenu jusqu'à la fin sera sauvé. [14] Et cet évangile du royaume sera prêché dans tout l'univers, pour prendre à témoin toutes les nations, et alors viendra la fin.

[15] Lors donc que vous verrez l'abomination de la désolation, comme il a été dit par le prophète Daniel, se tenant dans un lieu

Schanz estime que cette prophétie n'a pas encore été pleinement réalisée, parce que les persécutions affermissaient la foi. Mais ce qui s'est passé sous Dèce, époque connue, nous permet de penser qu'il en fût de même dès le début. D'ailleurs Jésus distingue les plus coupables qui sont l'exception et la masse intimidée qui ne perd pas tout à fait la charité.

13) = x, 22[b] et Mc. XIII, 13[b]. Ces mots font plus d'effet dans Mc., comme les derniers avant la catastrophe. Mt. les entendait peut-être comme dans x, 22 d'une résistance « jusqu'au bout », ce qui convient bien au singulier. Chacun devra tenir bon dans les mauvais traitements qu'il aura à endurer, fût-ce jusqu'à la mort.

14) La prédication de l'évangile n'avait pas à figurer dans Mt. x; c'est un trait de Mc. XIII, 10, mais au lieu que dans Mc. la prédication est au début, dans Mt. la prédication dans toute la terre précède la fin. Le monde habité est le monde romain. Dans la pensée de Paul, la condition était déjà remplie de son temps : Rom. I, 5, ἐν πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν, 8 ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ, cf. Rom. X, 18; Col. I, 23. Jérôme le croyait aussi (mais non Origène) : *non enim puto aliquam remansisse gentem, quae Christi nomen ignoret.* Il faut bien nous habituer à juger les textes anciens d'après les idées anciennes. — τοῦτο, l'annonce telle que je vous la donne en ce moment (*Schanz*), le prochain établissement du règne de Dieu sur les ruines de l'ancien état juif, c'est-à-dire ce que Jésus a toujours prêché, l'invitation à la pénitence pour entrer dans le royaume de Dieu qui est proche. — τότε est nécessairement très vague, aussi le Seigneur donnera un signe plus précis. — τὸ τέλος n'est pas forcément à prendre comme une reprise de τέλος au v. 13. En tout cas ici c'est bien la fin, pour ce qui regarde le premier point; c'est-à-dire la ruine de Jérusalem.

15-20. Désolation de la Judée (Mc. XIII, 14-18; Lc. XXI, 20-24).

Mt. ressemble beaucoup à Mc., chacun gardant sa manière.

15) Le βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως figure deux fois dans Daniel : XI, 31 (LXX); XII, 11 (LXX et Théod.) mais le texte visé ici paraît être Dan. IX, 27 : ἐπὶ τὸ ἱερὸν βδ. τῶν ἐρημωσέων (au plur.) car ἐν τόπῳ ἁγίῳ doit être quelque part dans l'enceinte du Temple. Ce n'est pas la Terre sainte, même dans II Macch. II, 18 (contre *Schanz* et *Comm. Mc.*). On l'entendait de la profanation de l'autel par Antiochus (I Macch. I, 54; VI, 7).

Δανιὴλ τοῦ προφήτου ἑστὸς ἐν τόπῳ ἁγίῳ, ὁ ἀναγινώσκων νοείτω, τότε οἱ
ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ φευγέτωσαν εἰς τὰ ὄρη. 17 ὁ ἐπὶ τοῦ δώματος μὴ καταβάτω
ἆραι τὰ ἐκ τῆς οἰκίας αὐτοῦ. 18 καὶ ὁ ἐν τῷ ἀγρῷ μὴ ἐπιστρεψάτω ὀπίσω ἆραι
τὸ ἱμάτιον αὐτοῦ. 19 οὐαὶ δὲ ταῖς ἐν γαστρὶ ἐχούσαις καὶ ταῖς θηλαζούσαις
ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις. 20 προσεύχεσθε δὲ ἵνα μὴ γένηται ἡ φυγὴ ὑμῶν
χειμῶνος μηδὲ σαββάτῳ· 21 ἔσται γὰρ τότε θλῖψις μεγάλη οἵα οὐ γέγονεν
ἀπ' ἀρχῆς κόσμου ἕως τοῦ νῦν οὐδ' οὐ μὴ γένηται. 22 καὶ εἰ μὴ ἐκολοβώ-

16. ες (H) ou επι (TSV).
17. καταβατω (THV) et non καταβαινετω (S).

Le fait s'est réalisé quand les Zélotes se sont emparés du Temple, et Josèphe a pensé que tout en se moquant des prophéties, ils avaient mené à terme celles qui annonçaient la ruine de la patrie : πολλὰ δ' οὗτοι [les prophètes] περὶ ἀρετῆς καὶ κακίας προείπησαν, ἃ παράπαντες οἱ ζηλωταὶ καὶ τὴν κατὰ τῆς πατρίδος προφητείαν τέλους ἠξίωσαν (*Bell.* IV, vi, 3). Cependant il convient de laisser à l'expression son vague. Ce vague même prouve que Mt. ne faisait même pas de conjecture sur l'accomplissement, tandis que Lc. a mis en clair : les armées. — ἑστός (ἑστώς rec. d'Antioche) ne serait que plus correct, forme seconde, au neutre, ce qui est plus correct ou plus coulant que ἑστηκότα (Mc.). — Mt. cite expressément le prophète Daniel, de sorte que la parenthèse ὁ ἀναγινώσκων νοείτω est plus naturelle. On peut se demander si Mt. n'a pas le terme primitif, plus rapproché de Daniel, dans ἐν τόπῳ ἁγίῳ, atténué par le ὅπου οὐ δεῖ de Mc., en attendant l'explication de Lc. — Mc. et Mt. sont d'accord pour employer la forme ἐρημώσεως au sing.; le pluriel sur Dan. IX, 27 vient probablement de la non-forme du texte hébreu. Dans l'usage on devait toujours employer le singulier.

16) Comme Mc.

17 s.) μηδὲ ἀναβάτω pouvait paraître difficile ou superflu; om. par Mt. — Le τι de Mc. marque plus de hâte : on ne pouvait songer à tout prendre. — τά (Mt.); **ἐν τῷ ἀ. est plus correct que** εἰς τὸν ἀ.

20) ἡ φυγὴ ὑμῶν en plus dans Mt. restreint le but de la prière, mais d'une façon si heureuse que le trait paraît primitif, et encore plus μηδὲ σαββάτῳ, qui suppose les premiers chrétiens de Jérusalem encore fidèles à la Loi, comme c'était le cas. Par scrupule ils auraient pu se laisser envelopper dans la catastrophe.

21-22. LA DÉTRESSE SUPRÊME ET LES ÉLUS (Mc. XIII, 19-20).

Chrysostome et Jérôme que nous suivons dans leur application des discours à la ruine de Jérusalem et à la fin du monde, ne placent délibérément le commencement du second thème qu'au v. 23. Ce qui est très fort pour ce sens, c'est le γάρ au début de cette péricope, dans Mt., comme dans Mc., qui semble relier directement ce début à ce qui précède. C'est précisément la difficulté de tout le discours. Mais nous pensons qu'il y a ici une soudure plutôt qu'un lien organique qui conduirait à n'admettre qu'un seul thème. Deux raisons : a) l'analogie

saint, — [16] que celui qui lit comprenne — alors que ceux qui seront dans la Judée fuient vers les montagnes, [17] que celui qui sera sur la terrasse ne descende pas pour prendre ce qu'il y a dans sa maison, [18] et que celui qui sera dans les champs ne retourne pas en arrière pour prendre son manteau. [19] Malheur à celles qui seront enceintes et à celles qui allaiteront dans ce temps-là! [20] Priez pour que votre fuite n'ait pas lieu en hiver, ni le jour du sabbat!

[21] Car il y aura alors une grande détresse comme il n'y en a pas eu depuis le commencement du monde jusqu'à maintenant, et comme il n'y en aura plus; [22] et si ces jours ne devaient être

de Dan. XII, 1, suivant XI, 45 : après la consommation du persécuteur, il y a de nouveau une tribulation; ce sont deux horizons distincts, sans aucune indication d'intervalle; *b*) le parallélisme des deux discours ou du moins des deux thèmes, qui doivent commencer tous deux par la détresse (*cf. RB.* 1906, p. 395). Le γάρ doit donc être une liaison de pure forme, sans portée pour les idées. De toute façon c'est ici que se fait la transition, car si Lc. a parlé aussi d'une détresse (ἀνάγκη et non θλῖψις), il l'a appliquée seulement à la ruine d'Israël, tandis que Mt. et Mc. en font une calamité universelle.

Le style de Mt. nous paraît plus conforme à celui des apocalypses que celui de Mc.

21) ἔσται... τότε dans Mt. aurait remplacé le sémitisme de Mc. ἔσονται... αἱ ἡμέραι (*Klost.; McNeile* qui cite à tort Kautzsch, § 145 *c d*); mais, dans Mc., *syrsin.* et *pes.* ont précisément adopté la tournure de Mt., qui est la vraie tournure sémitique.

Chez les prophètes de l'Ancien Testament, les formules courantes sont : « il arrivera dans ce jour-là » ou bien : « des jours viendront », mais « ces jours seront une affliction » est une construction hardie propre au génie de Mc.; Mt. écrivait spontanément dans la manière biblique. — De ce τότε on peut bien dire ce que dit Chrys. du τότε du v. 23 : οὐ τὰ μετὰ ταῦτα εὐθέως δηλῶν, ἀλλὰ τὰ ἐν τῷ καιρῷ, ᾧ μέλλει ταῦτα γίνεσθαι, ἅπερ ἔμελλε λέγειν. « Alors », au moment voulu Mt. omet τοιαύτη, et a κόσμου au lieu de κτίσεως ἣν ἔκτισεν ὁ θεός. Cf. Dan. XII, 1 (Théod.) καὶ ἔσται καιρὸς θλίψεως, θλῖψις (ajouté à l'héb.) οἵα οὐ γέγονεν ἀφ' ἧς γεγένηται ἔθνος ἐν τῇ γῇ ἕως τοῦ καιροῦ ἐκείνου, et *Assumptio Mosis* (VIII) : *veniet in eos ultio (et) ira, quae talis non fuit in illis a saeculo usque ad illum tempus*, en parlant d'une dernière persécution plus grave que celle d'Antiochus. Même influence de Dan. dans I Macch. IX, 27, mais en termes fort restreints : καὶ ἐγένετο θλῖψις μεγάλη ἐν τῷ Ἰσραήλ, ἥτις οὐκ ἐγένετο ἀφ' ἧς ἡμέρας οὐκ ὤφθη προφήτης αὐτοῖς. La comparaison avec ce texte fait juger de l'ampleur de la détresse dans Mt. et Mc. — κόσμος est bien du style de l'apocalypse, car עלמא pouvait être rendu κόσμος ou *saeculum*. — οὐδ' οὐ μή rejeté par Klost. (d'après D et Chrys. qui ont corrigé en οὐδὲ μή, est une forme de la *koine*; cf. οὐδ' οὐ μὴ γένηται, dans Wilcken *Chr.* n° 122 (*Deb.* § 431, 3). Ce n'est donc pas une correction de καὶ οὐ μή (Mc.).

22) Les deux passifs de Mt. ἐκολοβώθησαν et κολοβωθήσονται, du style apoca-

θησαν αἱ ἡμέραι ἐκεῖναι, οὐκ ἂν ἐσώθη πᾶσα σάρξ· διὰ δὲ τοὺς ἐκλεκτοὺς κολοβωθήσονται αἱ ἡμέραι ἐκεῖναι. 23 Τότε ἐάν τις ὑμῖν εἴπῃ Ἰδοὺ ὧδε ὁ Χριστός ἢ Ὧδε, μὴ πιστεύσητε· 24 ἐγερθήσονται γὰρ ψευδόχριστοι καὶ ψευδοπροφῆται, καὶ δώσουσιν σημεῖα μεγάλα καὶ τέρατα ὥστε πλανᾶσθαι εἰ δυνατὸν καὶ τοὺς ἐκλεκτούς. 25 ἰδοὺ προείρηκα ὑμῖν. 26 ἐὰν οὖν εἴπωσιν ὑμῖν Ἰδοὺ ἐν τῇ ἐρήμῳ ἐστίν, μὴ ἐξέλθητε· Ἰδοὺ ἐν τοῖς ταμείοις, μὴ πιστεύσητε· 27 ὥσπερ γὰρ ἡ ἀστραπὴ ἐξέρχεται ἀπὸ ἀνατολῶν καὶ φαίνεται

lyptique (cf. v. 11), dans Mc. à l'actif avec le sujet Κύριος. Mc. a en plus οὓς ἐξελέξατο, qui de nouveau met en clair la causalité divine, dont le décret équivaut à l'action. — Cela ne veut pas dire que les jours seront plus courts, mais que Dieu en retranchera quelques-uns pour hâter l'avènement du Christ : εἰς τοῦτο γὰρ ὁ δεσπότης συντέτμηκεν τοὺς καιροὺς καὶ τὰς ἡμέρας (allusion à Dan. IX, 24), ἵνα ταχύνῃ ὁ ἠγαπημένος αὐτοῦ καὶ ἐπὶ τὴν κληρονομίαν ἥξῃ (Barnabé, IV, 3) : Jérôme : *id est abbreviatos non mensura, sed numero... ne temporum mora, fides concutiatur credentium.* Certaines épreuves, comme la persécution de Dèce ou la Terreur lors de la Révolution française, sont de nature à éprouver la foi. Comment Dieu abrège ce qui pouvait paraître fixé par ses décrets, c'est le secret de sa Providence et de ses rapports avec la prière. Je pense maintenant que σώζειν doit s'entendre du salut (contre *Comm. Mc.*), car cette dernière tribulation n'est pas un cataclysme qui menace l'existence des hommes, mais une persécution qui serait de nature à faire fléchir même les élus, si Dieu n'y pourvoyait.

23-25. Apparition de faux christs et de faux prophètes (Mc. XIII, 21-23).

Comme Mc., sauf de très légères nuances. Il a déjà été question dans les deux de faux Christs (Mt. v. 5; Mc. v. 6) et dans Mt. seul de faux prophètes (v. 11). La répétition serait donc encore plus étrange chez lui, s'il ne s'agissait d'une époque différente. Ce sont bien les mêmes dangers, mais agrandis. Les faux Christs auront déjà conquis des adeptes, puisqu'on dira : le Christ est ici, ou là. C'est le premier degré prévu au v. 5 : πολλοὺς πλανήσουσιν. Mais de plus ces Christs seront accompagnés de faux prophètes, sans doute leurs disciples et leurs apôtres, et ils feront des prodiges de nature à séduire les élus. Nous sommes dans la période du v. 22. Il n'est plus question de Jérusalem; la lutte est entre les élus de Dieu et les puissances du mal qui se parent de tout ce qui peut séduire : le prestige du messianisme et de la prophétie.

23) ἰδοὺ ὧδε... ἢ· ὧδε est moins varié que ἴδε ὧδε... ἴδε ἐκεῖ (Mc.) et ne peut passer pour une correction.

24) δώσουσιν est plus près de Dt. XIII, 1 δῷ σοι σημεῖον ἢ τέρας que ποιήσουσιν (Mc.), mais c'est aussi la forme araméenne (*syrsin.* et *pes.* sur Mc. « donneront »). — Ὥστε πλανᾶσθαι est plus fort que πρὸς τὸ ἀποπλανᾶν (Mc.), qui indique seulement le but.

25) Mt. a en moins ὑμεῖς δὲ βλέπετε, remplacé par ἰδού. Serait-ce pour distinguer mieux les deux époques? Mais il n'a pas ce scrupule au v. 24. Ce pourrait être pour éviter de répéter le βλέπετε du v. 4. — L'omission de πάντα s'explique parce que tout n'est pas encore dit. D'ailleurs la prolixité peut être ajoutée du fait de Mc.

raccourcis, personne vivante ne pourrait être sauvée; mais à cause des élus, ces jours seront raccourcis. [23] Alors si quelqu'un vous dit : « Voyez, le Christ est ici », ou : « C'est ici », ne le croyez pas; [24] car il surgira de faux Christs et de faux prophètes, et ils fourniront de grands signes et des prodiges, de façon à induire en erreur, s'il était possible, même les élus. [25] Voyez, je vous ai dit d'avance. [26] Si donc ils vous disent : « Voici qu'il est au désert »; ne sortez pas. « Voici qu'il est dans les celliers »; ne le croyez pas; [27] car ainsi que l'éclair sort de l'orient et brille jusqu'au couchant, ainsi sera

26-28. La parousie sera inopinée (cf. Lc. XVII, 23. 24. 37).

Le contexte de Mc. est excellent : ne vous inquiétez pas de savoir où est le Christ; il est impossible qu'on sache où il est caché; quand il viendra, personne ne pourra l'ignorer. Dans le contexte de Mt. la parousie vient ici trop tôt, et rompt la suite des idées, car le v. 29 parlant de la tribulation devrait suivre le v. 25, comme c'est le cas dans Mc. De plus cette parousie éclatante est en même temps une parousie inopinée; on ne voit pas très bien comment elle serait précédée de signes. C'est possible en soi, mais il y a un heurt. Ou bien donc 26-28 est une insertion postérieure, ou bien c'est 29-31 qui revient en arrière pour se conformer à Mc. Nous avons opté déjà pour cette dernière hypothèse (cf. sur XXIV-XXV).

26) Ce verset n'est pas précisément un doublet du v. 23. Il paraîtrait plus clairement être un doublet du v. 23 s'il y avait seulement ἰδοὺ ἐκεῖ, ἰδοὺ ὧδε comme dans Lc., et l'on pourrait croire que Mt. a développé, pour éviter une répétition. Mais il a deux idées très juives, que Lc. a dû éliminer. Tantôt on croyait que le Messie se manifesterait dans le désert (cf. *Le Messianisme...* 21 s.), tantôt qu'il se tiendrait caché jusqu'au jour de son apparition (*l. c.* 221 s., 248); naturellement il y avait intérêt à aller le trouver avant les autres. — Pour ταμεῖα, l'endroit où l'on se cache en cas de danger, cf. Dt. XXXII, 25. — Le verset est donc écrit d'original.

27) Mt. donne pour exemple un éclair qui sort d'Orient en Occident; ἐξέρχεται fait image comme ἡ ἔξοδος du soleil (Ps. XVIII, 7). Lc. a évité l'image et laissé dans le vague la situation de l'éclair. — cf. Apoc. Bar. LIII, 9 : *maxime autem illuxerat fulgur illud, ita ut illuminaret totam terram*; c'est le symbole du Messie. On cite Lucain (X, 34 s.) : *fulmenque quod omnes Percuteret pariter populos.* — Sur l'évidence de l'éclair, cf. Epist. Jer. 60. — A partir de οὕτως ἔσται Mt. a-t-il toujours le texte original? C'est l'avis de Harn.; Lc. aurait évité παρουσία comme mal adapté à l'usage chrétien ; mais c'est oublier la diffusion de ce terme, cf. v. 3. La vraie raison c'est que les vv. 27. 37. 39 comparent une situation à une situation, ce qui est très naturel, et admis par Lc. pour les deux derniers cas (XVII, 26. 30). C'est donc Lc. qui a mis en clair en comparant dans le premier cas l'éclair au Fils de l'homme lui-même; il a mis ἐν τῇ ἡμέρᾳ αὐτοῦ qui répond bien à son thème : voir un des jours du Fils de l'homme (v. 22).

ἕως δυσμῶν, οὕτως ἔσται ἡ παρουσία τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου. 28 ὅπου ἐὰν ἦ τὸ πτῶμα, ἐκεῖ συναχθήσονται οἱ ἀετοί. 29 Εὐθέως δὲ μετὰ τὴν θλῖψιν τῶν ἡμερῶν ἐκείνων ὁ ἥλιος σκοτισθήσεται, καὶ ἡ σελήνη οὐ δώσει τὸ φέγγος αὐτῆς, καὶ οἱ ἀστέρες πεσοῦνται ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ, καὶ αἱ δυνάμεις τῶν οὐρανῶν σαλευθήσονται. 30 καὶ τότε φανήσεται τὸ σημεῖον τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου ἐν οὐρανῷ, καὶ τότε κόψονται πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς καὶ ὄψονται τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ μετὰ δυνά-

28. *om.* γαρ *p.* οπου (THV) et non *add.* (S).
30. τοτε *a.* κοψονται (HV) ou *om.* τοτε (T), mais non κ. τ. (S).

---

28) Il ne faut pas chercher à savoir où est le Messie, il se manifestera assez de lui-même. Il ne faut pas non plus se préoccuper d'aller le trouver, car les élus seront immédiatement auprès de lui : ce dernier point est prouvé par la comparaison du cadavre et des vautours. — πτῶμα de Mt. est naturellement primitif (Lc. σῶμα), et un terme très peu noble. Mais ce n'est pas l'image du Messie. Il s'agit seulement d'appliquer un proverbe. Klost. cite Lucien, *Nav.* 1 : θᾶττον τοὺς γύπας ἕωλος (de la veille) νεκρός... διαλάθοι. Sous cette forme le sens serait que la parousie sera aussi visible à tous qu'un cadavre l'est pour les vautours; mais dans Mt. l'accent est sur la réunion, συναχθήσονται comme ἐπισυνάξουσιν, v. 31. — C'est ce qui sera indiqué d'une autre manière au v. 31.

29-31. Signe et avènement du fils de l'homme (Mc. XIII, 24-27; Lc. XXI, 25-28).

Comme Mc., mais avec plusieurs traits particuliers : le signe du fils de l'homme, la lamentation, la trompette, le rôle plus actif des anges, sans parler de petits détails.

C'est à cause de ces traits que beaucoup de critiques voient ici une apocalypse juive insérée dans l'évangile. Mais ces apocalypses ne prédisaient point avec cette netteté l'avènement glorieux du Fils de l'homme. C'est le point essentiel qu'il faut attribuer à Jésus et dont la tradition avait conservé le souvenir. Que cette tradition ait raconté la prophétie du Sauveur en des termes traditionnels, que les apocalypses elles-mêmes empruntaient aux prophètes (cf. *Le Messianisme*.... p. 48 ss.), il n'y a pas lieu de s'en étonner. Les divergences de Lc. dans un passage évidemment parallèle montrent que les paroles du Sauveur n'ont pas été reproduites à la lettre. Ce n'est pas une raison pour supposer un emprunt à une source juive écrite.

29) Le v. se rattacherait à 25 beaucoup mieux qu'à 28, où la parousie est déjà mise en scène. La liaison serait la même que dans Mc. Mais on comprendrait encore mieux 29 aussitôt après 22; la fin met un terme à la tribulation en abrégeant les jours d'épreuves (*McNeile*). — εὐθέως gêne ceux qui soutiennent que Jésus a annoncé la fin du monde pour la génération présente, en même temps que la prise de Jérusalem, et qui prétendent aussi savoir que Mt. n'a écrit qu'après l'an 70. Pour nous les calamités depuis le v. 21 sont un autre événe-

l'avènement du Fils de l'homme. [28] Où est le cadavre, là se rassembleront les vautours. [29] Mais aussitôt après la détresse de ces temps, le soleil sera obscurci, et la lune ne donnera pas sa lumière, et les étoiles tomberont du ciel, et les puissances des cieux seront ébranlées. [30] Et alors apparaîtra le signe du Fils de l'homme dans le ciel, et alors toutes les tribus de la terre se lamenteront, et ils verront le Fils de l'homme venant sur les nuées du ciel avec

ment. Ceux qui admettent que Lc. a mis les choses au clair parce qu'il écrivait après 70 devraient reconnaître que Mt. est antérieur. A tout le moins il est absurde d'enseigner à la fois que Mt. suivait Mc. et qu'il écrivait après 70. Comment aurait-il ajouté cet εὐθέως? Burkitt (*Journ. Theol. Stud.* 1911, p. 460), suivi par McNeile, prétend que Mc. n'admet qu'une seule période qui comprend la tribulation et la parousie, tandis que Mt. en distinguerait deux. Mais Mc. aussi dit μετὰ τὴν θλῖψιν. Il n'y a donc aucune différence réelle, si ce n'est que Mt. serre les faits davantage, ce qui est plus conforme au style des apocalypses, qui emploient volontiers « aussitôt », pour exprimer les changements à vue de leurs tableaux; cf. ταχύ, six foix dans l'Apoc.; cf. IV Esdr. x, 25 *valde subito*; 26 *Et ecce subito;* xi, 26 *statim;* xvi, 52 *adhuc pusillum*; Apoc. Bar. xx, 1 *festinabunt tempora*; xxxvi, 9 *nunc autem, festinavit tempus tuum.* — εὐθέως remplace donc la désignation vague de Mc. ἀλλὰ ἐν ἐκείναις τ. ἡ., et par le fait même la duplication de ἐκεῖνος est évitée. — πεσοῦνται exprime le fait sans nuance, à la façon de Mt., tandis que ἔσονται... πίπτοντες de Mc. montre peut-être les étoiles tombant l'une après l'autre (*McN.*). — αἱ δυνάμεις τῶν οὐρ. plus simple que α. δ. αἱ ἐν τοῖς οὐρ. (Mc.). Sur ces images, cf. *Le Messianisme...* p. 48 ss.

30) Deux traits, antérieurs, semble-t-il, à la vision du Fils de l'homme. Car le σημεῖον ne peut guère être celle-ci qui vient après. Jérôme : *Signum hic, aut crucis intelligamus, ut videant Iudaei quem compunxerunt* (allusion à Apoc. i, 7); *aut vexillum victoriae triumphantis.* C'est sûrement un signe de deuil, puisque les lamentations suivent. Le texte de l'Apoc. i, 7, dépend de Mt. puisque lui aussi combine Zacharie et Daniel. Il a cependant l'ordre inverse : venue, vision, deuil; mais en introduisant dans la vision οἵτινες αὐτὸν ἐξεκέντησαν, il soulève un peu le voile. Le signe rappelle la mort du Christ, d'où le deuil; cf. Zach. xii, 2 καὶ κόψεται ἡ γῆ κατὰ φυλὰς φυλὰς (de même héb.), seulement le deuil du pays de Jérusalem s'étendra à toute la terre. Il est possible que Lc. ait remplacé cette réminiscence du prophète par un trait plus naturel, la peur et l'angoisse des hommes au spectacle du bouleversement de la nature. Klost. objecte que la tradition la plus ancienne devait représenter l'avènement comme une délivrance. Pour les élus, oui, mais d'après ce qui précède, leurs adversaires avaient le dessus; leur triomphe apparent se change en détresse. Il n'est pas dit comme dans Apoc. i, 7 que le deuil aura pour objet le Fils de l'homme. Les hommes gémissent d'avance du sort qui les attend. — ἐπὶ τῶν νεφ. τ. ο. (Mc. ἐν νεφέλαις), comme dans Dan. vii, 13 (LXX).

μεως καὶ δόξης πολλῆς. 31 καὶ ἀποστελεῖ τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ μετὰ σάλπιγγος μεγάλης, καὶ ἐπισυνάξουσιν τοὺς ἐκλεκτοὺς αὐτοῦ ἐκ τῶν τεσσάρων ἀνέμων ἀπ' ἄκρων οὐρανῶν ἕως τῶν ἄκρων αὐτῶν. 32 Ἀπὸ δὲ τῆς συκῆς μάθετε τὴν παραβολήν· ὅταν ἤδη ὁ κλάδος αὐτῆς γένηται ἁπαλὸς καὶ τὰ φύλλα ἐκφύῃ, γινώσκετε ὅτι ἐγγὺς τὸ θέρος· 33 οὕτως καὶ ὑμεῖς, ὅταν ἴδητε ταῦτα πάντα, γινώσκετε ὅτι ἐγγύς ἐστιν ἐπὶ θύραις. 34 ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι οὐ μὴ παρέλθῃ ἡ γενεὰ αὕτη ἕως ἂν πάντα ταῦτα γένηται. 35 ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ παρελεύσεται, οἱ δὲ λόγοι μου οὐ μὴ παρέλθωσιν. 36 Περὶ δὲ τῆς ἡμέρας ἐκείνης καὶ ὥρας οὐδεὶς οἶδεν, οὐδὲ οἱ ἄγγελοι τῶν οὐρανῶν

33. ταυτα παντα (TSV) ou παντα ταυτα (H).
34. οτι (HV)et non *om.* (TS).
36. ουδε ο υιος (TH) plutôt que *om.* (SV). — *om.* μου *p.* πατηρ (TH) et non *add.* (SV).

---

31) αὐτοῦ p. ἀγγέλους comme XIII, 41 ἀποστελεῖ ὁ υἱὸς τ. α. τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ. En plus la trompette; cf. ALLO, *Com. Apoc. Excursus,* XX, p. 104 ss. Ce sont les anges qui rassemblent (Mc. ἐπισυνάξει, le Fils) les élus, comme ils expulsent les méchants dans XIII, 41 tandis que dans Mc. on ne voit pas pourquoi ils sont envoyés. La fin est aussi plus claire dans Mt., « d'une extrémité du ciel à l'autre »; aussi prétend-on qu'il a corrigé Mc. Mais on lisait dans Dt. XXX, 4 ἀπ' ἄκρου τοῦ οὐρανοῦ ἕως ἄκρου τοῦ οὐρανοῦ, ἐκεῖθεν συνάξει σε Κύριος, tournure simple qui a pu venir à l'esprit de Mt., tandis que Mc. a quelque chose de plus recherché, quoique ce ne soit pas une fusion de Dt. XXX, 4 et de Dt. XIII, 7 (*McN.*). Le plur. ἄκρων à cause du plur. οὐρανῶν. Il est bien à noter que Mt., comme Mc., s'en tient à la seconde partie de la question posée par les disciples : quel sera le signe de la consommation? Aussi ne parle-t-il pas du sort des élus, de la résurrection, de la vie bienheureuse, etc. ni du sort des réprouvés.

32-35. LA PARABOLE DU FIGUIER. AFFIRMATION SOLENNELLE (Mc. XIII, 28-31; Lc. XXI, 29-33).

Comme Mc., sauf des particularités insignifiantes. La principale, πάντα en plus au v. 33, ne change pas le sens, d'autant que Mc. a aussi πάντα au v. 30. C'est donc seulement un balancement plus parfait des deux phrases.

35) παρελεύσεται *après* les deux sujets est moins correct que παρελεύσονται, et οὐ μή avec le subj. aor. équivalent à οὐ et le futur.

36-41. INCERTITUDE SUR L'AVÈNEMENT DU FILS DE L'HOMME (Mc. XIII, 32; puis cf. Lc. XVII, 26-35).

Le premier verset est comme Mc. Ensuite Mc. ajoute un développement sur la parousie qu'on souderait volontiers à son v. 26, comme c'est précisément le cas dans Lc., tandis que Mt. reprend son discours sur la parousie éclatante et instantanée, interrompu par l'insertion de 29-36. Son v. 28 terminait le

grande puissance et gloire. 31 Et il enverra ses anges, au son de la grande trompette, et ils rassembleront ses élus des quatre vents, d'une extrémité des cieux à l'autre extrémité.

32 Prenez exemple sur le figuier. Lorsque déjà ses branches sont devenues tendres, et que les feuilles ont poussé, vous savez que l'été est proche; 33 de même, vous aussi, quand vous verrez tout cela, sachez que c'est proche, aux portes. 34 Je vous dis en vérité que cette génération ne passera pas que tout ne soit arrivé. 35 Le ciel et la terre passeront, mais mes paroles ne passeront point.

36 Mais quant à ce jour et à [cette] heure, personne ne sait, pas

discours dans Lc., et, comme il semble, bien en situation. Mais Mt. voulant tout terminer par une conclusion topique, v. 42, a dû avancer son v. 28. Cette conclusion, qui revient (*inclusio*) au thème du début en éclaire aussi le sens. Toute cette péricope est consacrée à l'avènement, dont le moment est inconnu et qui surprendra ceux qui ne veilleront pas.

36) Mc. a écrit « quant à ce jour *ou* à l'heure », c'est-à-dire « à cette heure », car la répétition de ἐκείνης eût été trop lourde. Le jour ou l'heure étaient donc synonymes. La question ne pouvait pas être : quel jour de l'année et quelle heure du jour, puisque l'année n'était pas connue ou le nombre des jours qui devaient s'écouler, comme c'était le cas dans Dan. XIII, 11. « Le jour », ou plutôt « ce jour » est donc ce grand jour, le jour par excellence, celui de la fin et du jugement. C'est sans doute aussi ce que veut dire Mt. en écrivant καί au lieu de ἤ. Il faut seulement reconnaître que c'est une tournure sémitique (et non de rhétorique, *McNeile*), puisque sur Mc. les syriens (*syrsin.* et *pes.*) ont traduit *et.* De même dans Dan. XII, 13, au passage qui manque à l'hébreu : ἔτι γάρ εἰσιν ἡμέραι καὶ ὧραι εἰς ἀναπλήρωσιν συντελείας (LXX; καὶ ὧραι manque à Théod. d'après B*, mais a été ajouté par deux correcteurs et se trouve dans Γ). Cet usage du καί peut être comparé au *waw adaequationis* entre deux noms, comme Prov. XXV, 12. 26 (*Kautzsch*, § 161). Klost., ni dans Mc. ni dans Mt., ne traduit ἐκείνη qui se trouve dans les deux. Il faut donc encore insister sur son importance. L'affirmation des eschatologistes est que Jésus identifie la ruine de Jérusalem et la fin du monde; il dit savoir l'époque en gros, avant que la génération présente ait disparu, mais ignorer le jour précis et l'heure. — Alors il ne fallait pas écrire ἐκείνης. Car ou bien « ce » jour désigne une autre époque que celle dont il vient d'être question, et c'est par conséquent le moment de la parousie distinct de celui de la ruine; ou bien ἐκείνη désigne directement le jour du jugement, le moment du jugement; cf. VII, 22; Lc. XXI, 34; II Thess. I, 10 etc. (*Deb.*, § 291, 1), et alors on ne peut regarder le jour et l'heure comme une précision par rapport à une époque. Le sens serait : il y a un événement qui est proche, mais quant au grand jour, personne ne sait (*RB.* 1906, p. 392). Dans les deux interprétations la confusion des eschatologistes est exclue. — Il n'est pas dou-

οὐδὲ ὁ υἱός, εἰ μὴ ὁ πατὴρ μόνος. 37 ὥσπερ γὰρ αἱ ἡμέραι τοῦ Νῶε, οὕτως ἔσται ἡ παρουσία τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου. 38 ὡς γὰρ ἦσαν ἐν ταῖς ἡμέραις ταῖς πρὸ τοῦ κατακλυσμοῦ τρώγοντες καὶ πίνοντες, γαμοῦντες καὶ γαμίζοντες, ἄχρι ἧς ἡμέρας εἰσῆλθεν Νῶε εἰς τὴν κιβωτόν, 39 καὶ οὐκ ἔγνωσαν ἕως ἦλθεν ὁ κατακλυσμὸς καὶ ἦρεν ἅπαντας, οὕτως ἔσται ἡ παρουσία τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου. 40 τότε ἔσονται δύο ἐν τῷ ἀγρῷ, εἷς παραλαμβάνεται καὶ εἷς ἀφίεται· 41 δύο ἀλήθουσαι ἐν τῷ μύλῳ, μία παραλαμβάνεται καὶ μία ἀφίεται. 42 γρηγορεῖτε οὖν, ὅτι οὐκ οἴδατε ποίᾳ ἡμέρᾳ ὁ κύριος ὑμῶν ἔρχεται. 43 ἐκεῖνο δὲ γινώσκετε ὅτι εἰ ἤδει ὁ οἰκοδεσπότης ποίᾳ φυλακῇ ὁ κλέπτης ἔρχεται, ἐγρηγόρησεν ἂν καὶ οὐκ ἂν εἴασεν διορυχθῆναι τὴν οἰκίαν αὐτοῦ. 44 διὰ τοῦτο καὶ ὑμεῖς γίνεσθε ἕτοιμοι, ὅτι ᾗ οὐ δοκεῖτε ὥρᾳ ὁ υἱὸς

38. *om.* εκειναις *p.* ημεραις (TSV) plutôt que *add.* (H). — γαμιζοντες (TH) ou εκγαμιζοντες (SV).

39. *om.* και *a.* η παρουσια (H) plutôt que *add.* (TSV).

40. εσονται δυο (TH) plutôt que δυο εσονται (SV).

---

teux que Mt. ait en plus μόνος après πατήρ. Pourquoi l'aurait-il ajouté à Mc.? Mais la variante οὐδὲ ὁ υἱός est très contestée. Pour l'addition T H Hetz., d'après ℵ B D Θ quelques cursifs, *af. it. pa.* Irén. et Orig. latins, Chrys. — Jérôme l'a rejetée (S Vog.) : *cum in graecis, et maxime Adamantii et Pierii exemplaribus, hoc non habeatur ascriptum.* Nous le retenons car il est plus probable qu'on ait retranché ce passage de Mt., évangile très lu, qu'on ne l'ait ajouté d'après Mc.

37) Comme Lc. XVII, 26, mais plus fruste : ce sont les jours de Noé qui sont directement comparés à la parousie; style des comparaisons dans les Proverbes.

38) Il fallait donc s'expliquer par une nouvelle comparaison avec ce qui se passait dans ce temps-là, tandis que Lc., ayant déjà parlé de ce temps, n'avait plus qu'à exposer la situation. Mt. a en plus πρὸ τοῦ κατ. qui n'était pas nécessaire. La construction périphrastique (araméenne) est primitive, et corrigée par les imparfaits de Lc. — τρώγω forme locution avec πίνω en grec (Dém. 402, 21), mais comme il s'entend surtout des animaux, Lc. a pu l'éviter. — γαμίζω a été interprété « donner en mariage » par le grammairien Apollonius Dyscole (*De constr.* p. 280, 11), et il n'y a pas d'exemple en dehors du N. T. Ce peut être le sens ici, du point de vue sémitique qui pense surtout aux hommes. Lc. en mettant le passif l'entend des femmes, ce qui paraissait former un meilleur ensemble.

39) καὶ οὐκ ἔγνωσαν qui manque à Lc. a une bonne apparence sémitique; cf. *b. Sanh.* 97ª : « Trois choses viennent quand on n'y pense pas (בהיסח דעת עלי);

même les anges des cieux, ni le Fils, mais le Père seul. [37] Car il en sera de l'avènement du Fils de l'homme comme du temps de Noé. [38] Car de même que dans le temps qui précéda le déluge, on mangeait et on buvait, on épousait et on donnait en mariage, jusqu'au jour où Noé entra dans l'arche, [39] et ils ne se doutèrent de rien jusqu'à ce que vînt le déluge et il les emporta tous, ainsi en sera-t-il de l'avènement du Fils de l'homme. [40] Alors deux se trouveront dans les champs : un est pris et un est laissé ; [41] deux femmes moudront à la meule : une est prise et une est laissée.

[42] Veillez donc, car vous ne savez pas à quel moment doit venir votre maître. [43] Mais vous entendez bien ceci, que si le maître de la maison savait à quelle veille [de la nuit] le voleur doit venir, il veillerait, et ne laisserait pas percer sa maison. [44] Par conséquent vous aussi soyez prêts, car le Fils de l'homme vient au moment qui

ce sont : le Messie, une trouvaille, un scorpion. » Les hommes pensaient à autre chose; c'est pour cela qu'ils ont été surpris par le déluge : de même pour la parousie. C'est un point de vue un peu différent de celui du v. 29, où les signes devaient obliger les hommes à concentrer leur attention sur ce qui va se passer. Mais ces signes ont pu être très courts et faire partie dans la pensée de Mt. de ce qu'il appelle ici la parousie. Mt. n'a rien de l'histoire de Loth ni de l'inutilité d'aller prendre ses affaires (Lc. XVII, 28. 31), ce dernier trait ayant déjà figuré v. 17. 18.

40 s.) τότε, temps vague, perfectionné par Lc. dont « la nuit » ajoute à la surprise; « sur la même couche » est aussi plus impressionnant que ἐν ἀγρῷ. Quand un est pris, l'autre laissé, le contraste est d'autant plus saisissant qu'ils sont plus rapprochés. Aussi Lc. met ἐπὶ τὸ αὐτό au lieu de ἐν τῷ μύλῳ qui n'ajoutait rien. Il a mis des futurs, plus corrects dans la situation, et varié le style par l'emploi de ἕτερος (cf. *Harn.*). — μύλος n'est pas le moulin, mais la meule; ἐν est donc pour בְּ.

42-51. Toute la fin du chapitre est sur le thème de la vigilance. Il est vrai qu'il est énoncé dans Mc. XIII, 33. 35. 37, mais dans Mc. la parabole qui le prouve est conçue sur un plan particulier. La vraie concordance est avec Lc. et consiste en deux paraboles, dans le même ordre : celle du maître qui veille, et celle du serviteur principal, tantôt fidèle, tantôt infidèle à son devoir. Or dans Lc. XII, 39-48, il est assez évident que la vigilance est recommandée à chacun parce qu'il peut être surpris par l'arrivée du Fils de l'homme, venant lui demander des comptes. C'est bien le même sens dans Mt. On n'imaginera pas qu'il a emprunté l'idée à Mc., d'autant que cette vigilance s'accorde très bien avec le thème de la parousie inopinée.

42-44. PARABOLE DU MAÎTRE DE MAISON QUI VEILLE (Lc. XII, 39.40; Mc. XIII, 35).

τοῦ ἀνθρώπου ἔρχεται. 45 Τίς ἄρα ἐστὶν ὁ πιστὸς δοῦλος καὶ φρόνιμος
ὃν κατέστησεν ὁ κύριος ἐπὶ τῆς οἰκετείας αὐτοῦ τοῦ δοῦναι αὐτοῖς τὴν τροφὴν
ἐν καιρῷ; 46 μακάριος ὁ δοῦλος ἐκεῖνος ὃν ἐλθὼν ὁ κύριος αὐτοῦ εὑρήσει
οὕτως ποιοῦντα. 47 ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι ἐπὶ πᾶσιν τοῖς ὑπάρχουσιν αὐτοῦ
καταστήσει αὐτόν. 48 ἐὰν δὲ εἴπῃ ὁ κακὸς δοῦλος ἐκεῖνος ἐν τῇ καρδίᾳ
αὐτοῦ Χρονίζει μου ὁ κύριος, 49 καὶ ἄρξηται τύπτειν τοὺς συνδούλους αὐτοῦ,
ἐσθίῃ δὲ καὶ πίνῃ μετὰ τῶν μεθυόντων, 50 ἥξει ὁ κύριος τοῦ δούλου ἐκείνου
ἐν ἡμέρᾳ ᾗ οὐ προσδοκᾷ καὶ ἐν ὥρᾳ ᾗ οὐ γινώσκει, 51 καὶ διχοτομήσει αὐτὸν
καὶ τὸ μέρος αὐτοῦ μετὰ τῶν ὑποκριτῶν θήσει· ἐκεῖ ἔσται ὁ κλαυθμὸς καὶ
ὁ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων.

42) Verset de transition qui, par οὖν, est la conclusion argumentative de Mt., et qui introduit en même temps l'exhortation à la vigilance. Il ressemble beaucoup à Mc. XIII, 35, mais dans Mc. le maître de la maison est dehors, tandis que dans la première parabole de Mt. le maître de la maison sera dedans.

43) γινώσκετε forme un contraste avec οἴδατε. Il est donc plus probablement à l'indicatif (*McN.* contre *Klost.*) : « vous savez du moins cette autre chose », ἐκεῖνο. Cela c'est du bon sens, auquel une parabole fait ordinairement appel. Le voleur est toujours censé venir de nuit; d'où φυλακῇ, que Lc. remplace par ὥρᾳ, terme plus général, car le Fils de l'homme peut aussi venir de jour. — ἐγρηγόρησεν ἂν καί est le thème même, mais a pu être omis par Lc. (si c'est le cas), précisément parce qu'il généralisait, et qu'il avait assez parlé de veille (cf. v. 37. 38). Le Fils de l'homme n'est comparé au voleur que par l'inattendu et la soudaineté de son arrivée. Aurait-on cependant osé cette comparaison si elle n'était venue du Christ lui-même à la tradition? cf. I Thess. v, 2; Apoc. III, 3; XVI, 15; II Pet. III, 10.

44) διὰ τοῦτο (om. par Lc.). Prévenu, le maître de maison n'aurait veillé qu'au moment voulu. Ne sachant rien, il devra veiller tout le temps. Mt. ne fait l'application qu'aux disciples, pour abréger. — Chrys. a très bien compris que cette vigilance doit s'entendre de chacun par rapport à sa mort. Chacun doit être prêt, car la venue du Fils de l'homme n'est redoutable que pour les méchants.

45-51. Parabole du serviteur principal (Lc. XII, 42-46).

La suite est très naturelle. Que signifie ce double conseil, de veiller et d'être prêt? C'est faire son devoir parce qu'on s'attend à la visite du maître. Peut-être sera-t-il en retard? Ce n'est pas une raison pour se conduire comme s'il ne devait jamais revenir. Jésus a donc prévu et même annoncé qu'on pourrait trouver le temps long. Le serviteur principal n'est point un personnage allégorique représentant le chef des disciples après le départ du Maître. Ce type a été choisi comme étant plus qu'un autre obligé à veiller, et plus en mesure d'abuser de sa situation. Pour l'explication et les nuances appréciables de Lc., cf. *Comm. Lc.*

n'est pas celui que vous pensez. [45] Quel est donc le serviteur fidèle et prudent que le maître a établi sur toute sa maisonnée, pour leur donner la nourriture au moment voulu? [46] Heureux ce serviteur que son maître en arrivant trouvera agissant de la sorte. [47] Je vous dis en vérité qu'il l'établira sur tout ce qui lui appartient. [48] Mais si ce mauvais serviteur dit en son cœur : Mon maître tarde à venir, [49] et qu'il commence à battre les autres serviteurs ses compagnons, qu'il mange et boive avec ceux qui s'enivrent, [50] le maître de ce serviteur viendra au jour qu'il n'attend pas, et au moment qu'il ne connaît pas, [51] et il le retranchera et le placera avec les hypocrites; là il y aura des pleurs et des grincements de dents.

51) ὑποκριτῶν, épithète ordinaire des Pharisiens, est primitif par rapport à ἀπίστων (Lc.) qui est du style des communautés croyantes. Mt. termine comme à l'ordinaire ce qui regarde le sort des réprouvés, cf. VIII, 12 etc. et Lc. XIII, 28.

CHAPITRE XXV

1 Τότε ὁμοιωθήσεται ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν δέκα παρθένοις, αἵτινες

1. εαυτων (H) ou αὐτῶν (TSV).

1-13. Les vierges prudentes et les vierges folles (cf. pour v. 11-13 Lc. XIII, 25). C'est la suite du ch. XXIV, sur le même thème de la vigilance et de la préparation en attendant l'arrivée du Maître. Mais au lieu qu'il vienne surprendre ceux qui sont dedans, comme le voleur (XXIV, 43 s.) ou comme le maître de maison (XXIV, 45-51), il se trouve au dedans lorsque se présentent ceux qui demandent à entrer. C'est donc la situation de Lc. XIII, 25, plutôt que celle de Lc. XII, 36, où le maître revient de la noce et se fait ouvrir. Le texte de Lc. XIII n'a pu servir de thème, parce qu'il n'y est pas question de noces, ni celui de XII, parce que la situation est renversée (cf. *Comm. Lc.* sur XII, 36). Il est donc très fantaisiste de supposer avec Klost. que Mt. a composé librement sa parabole d'après Lc. Jülicher (suivi par Loisy) admet l'authenticité de la parabole, sauf un remaniement vers la fin, à la condition que le délai du retour n'ait pas d'importance dans la parabole, car Jésus n'étant pas encore parti, ne pouvait parler de son arrivée ni même de son retour. — Mais, sans parler de sa science surnaturelle, il savait bien qu'il allait mourir, et la prédiction de son retour est si bien admise par les eschatologistes qu'ils lui reprochent d'avoir cru qu'il serait très prompt.

Il faut donc seulement constater que cette parabole, comme la précédente, pose nettement l'hypothèse du retard de la parousie. Comme cet avènement devait être postérieur à la ruine du Temple, laquelle était indiquée seulement avant que la génération ait disparu, la parousie n'était pas tellement imminente, et après ce moment, son heure n'étant pas marquée, on devait aussi compter avec le cas d'une longue attente. Les disciples pouvaient se dire alors que le Maître n'étant pas venu, il n'y avait plus à y penser. N'est-ce pas le cas de ces critiques qui appuient leur négation du christianisme sur le retard de la parousie promise? Au début tout le monde se préparait fébrilement. Qu'en serait-il plus tard? Pour montrer par un exemple sensible comment on peut être pris au dépourvu après une longue attente aussi bien que par un événement rapide, Jésus proposa la parabole des dix vierges.

C'est une parabole, non une allégorie, si ce n'est que le fiancé, déjà mis en scène à propos du royaume de Dieu (XXII, 1 ss.), représente très naturellement

[1]Alors le royaume des cieux sera semblable à dix vierges, qui

le Seigneur, et cette impression devient plus claire vers la fin. Mais il ne faut pas se demander par exemple ce que représente l'huile. Si c'était la condition pour entrer, on dirait que c'est la charité. Mais ce que recommande la parabole, c'est d'être prêt. Les vierges folles, il est vrai, manquent d'abord d'huile, mais elles en avaient quand elles se sont présentées à la porte. Seulement c'était trop tard. L'essentiel est donc de prévoir un retard pour ne pas être pris au dépourvu, non telle ou telle disposition en soi plus importante.

Il ne faut pas non plus raisonner sur la culpabilité des vierges folles qui ne sont qu'étourdies. Leur cas sert seulement à faire comprendre la nécessité de se préparer.

On a comparé une parabole du Talmud, dont nous avons déjà parlé (sur XXII, 11-13). Le roi invite, mais sans indiquer l'heure. Les uns vont aussitôt s'installer à la porte du roi, qu'ils savent assez pourvu de tout pour commencer aussitôt la fête. Les autres vont à leur travail, parce qu'ils ne voient pas de préparatifs (*Chabbat,* 153[a]). La pointe est donc assez différente : dans le Talmud la fête a lieu plus tôt qu'on ne devait penser; dans l'évangile plus tard. D'ailleurs la comparaison ne porte pas sur le même thème. Il est inutile de faire remarquer ce que cette parabole si simple a de saisissant : les jeunes filles endormies leurs lampes allumées, le cri qui retentit dans la nuit; l'empressement des unes, l'embarras des autres, le cortège lumineux pendant que les étourdies errent dans la nuit, leur arrivée devant cette porte inexorablement fermée, les paroles sévères de l'époux...

1) τότε, terme vague, selon l'habitude de Mt., mais se rattachant cependant à ce qui précède; cette parabole aussi est dans le cadre du grand jour. — ὁμοιωθήσεται au futur, comme VII, 24. 26, ce qui ne veut pas dire que la comparaison se fera alors, ni que le règne sera semblable, mais seulement : on peut comparer, à propos d'un fait futur. Le caractère sémitique si notoire de ces introductions se retrouve précisément dans l'indifférence des temps ὡμοιώθη ou ὁμοιωθήσεται. Comme dans XIII, 24; XVIII, 23; XXII, 2, ce n'est pas le règne qui est comparé à des vierges; le sens est que le règne offre un trait qui sera rendu sensible par l'épisode des vierges. Encore est-il moins question du règne (ou du royaume) en lui-même que de son avènement au grand jour qui est celui du jugement. Les dix vierges sont des jeunes filles, amies de la fiancée, sans que le fait de la virginité ait une portée quelconque dans la parabole, non plus que le chiffre de dix, emprunté probablement aux usages et aux convenances. Elles sortent, ce que McNeile regarde comme l'expression anticipée de leur sortie annoncée au v. 6. Mais le récit serait bien mal écrit! Elles sortent chacune de sa maison pour accomplir le rite qui sera indiqué; c'est une vue générale. Les détails ne sont pas tous écrits, mais, puisqu'elles auront à sortir, il faut donc qu'elles se soient rendues dans une maison. D'après l'usage hébreu (Jud. XIV, 10-18; Tob. VI, 13; VIII, 19), il semble que la maison de la noce était celle du père de la fiancée. Les vierges devaient y aller pour ensuite sortir au-devant de l'époux. On peut aussi tenir compte des usages de certains Arabes : « Les femmes dressent une tente isolée à l'extrémité

λαβοῦσαι τὰς λαμπάδας ἑαυτῶν ἐξῆλθον εἰς ὑπάντησιν τοῦ νυμφίου. 2πέντε δὲ ἐξ αὐτῶν ἦσαν μωραὶ καὶ πέντε φρόνιμοι· 3αἱ γὰρ μωραὶ λαβοῦσαι τὰς λαμπάδας αὐτῶν οὐκ ἔλαβον μεθ' ἑαυτῶν ἔλαιον· 4αἱ δὲ φρόνιμοι ἔλαβον ἔλαιον ἐν τοῖς ἀγγείοις μετὰ τῶν λαμπάδων ἑαυτῶν. 5χρονίζοντος δὲ τοῦ νυμφίου ἐνύσταξαν πᾶσαι καὶ ἐκάθευδον. 6μέσης δὲ νυκ-

6. *om.* αυτου *p.* απαντησιν (TH) ou *add.* (SV).

---

du campement. Parmi les chants d'allégresse, elles font la toilette de la fiancée et la conduisent à la tente préparée pour la recevoir. Toutes les femmes entrent pour s'entretenir avec elle. A la nuit tombante, le fiancé arrive pour la prendre et la conduire sous sa tente à lui; les étrangers se retirent. » (Jaussen et Savignac, *Coutumes des Fuqarà*, p. 21). C'est à ce dernier moment seulement que la fiancée fait partie du cortège, mais alors on laisse les époux seuls. De même chez les Gahalin et autres Arabes : la fiancée est introduite dans une tente séparée « où elle attend son époux qui prend part aux divertissements donnés en son honneur. Lorsque, la nuit étant fort avancée, les assistants commencent à être fatigués, » etc. (Jaussen, *Coutumes des Arabes*... p. 34). Les Pères Jaussen et Savignac n'ont rien vu de semblable à ce que raconte M. Musil (*Arabia Petræa*, III, 194 s.) de jeunes filles munies de lampes à huile, l'usage de ces lampes étant d'ailleurs très rare chez les Bédouins.

— εἰς ὑπάντησιν répond dans les LXX à לִקְרַאת, mais la tournure est parfaitement grecque (avec ἀπάντησιν) pour signifier qu'on va souhaiter la bienvenue à un magistrat (*MM*). D'ailleurs ἀπάντησις est la leçon au v. 6, et la variation n'est peut-être ici qu'une élégance de ℵ B C etc., contre D Θ L W etc.

— L'addition καὶ τῆς νυμφῆς D Θ X fam. 1 (sauf 118), quelques autres, tous les latins (af *hiat*), tous les syriens (cur. *hiat*) est impressionnante. Jülicher et Loisy la rejettent, tout en admettant que l'époux va rentrer chez lui, et qu'on a pu effacer ces mots parce que le Christ doit venir au-devant de l'Église. Mais il est bien douteux que des copistes aient eu ces raffinements de logique d'après un sens allégorique. Ceux qui ont omis les mots ont cru que la noce avait lieu où était la fiancée; ceux qui les ont ajoutés ont pensé à la *deductio in domum* de la fiancée par l'époux qui donnait la noce chez lui. Cette dernière coutume étant plus commune dans le monde gréco-romain, l'addition est donc une correction (T. H. S. Hetz. Vog.). L'époux seul paraît dans la suite.

2) De même qu'il y a un homme sur deux, une femme sur deux qui sont pris ou laissés (XXIV, 40 s.), le partage des dix se fait par parties égales. C'est une opposition naturelle dont il n'y a rien à conclure pour le nombre des élus. Les φρόνιμοι sont avisées, les μωραί sont donc simplement des imprudentes qui n'ont pas su prévoir que peut-être il y aurait quelque accroc au programme. En effet les deux épithètes sont distribuées seulement d'après ce qui suit.

3 s.) γάρ indice et non pas cause de ce qui précède. Les lampes étaient sûrement de ces petits godets d'argile, usitées dès l'époque cananéenne. Elles ne pouvaient

prirent leurs lampes et sortirent à la rencontre de l'époux. [2] Cinq d'entre elles étaient folles, et cinq étaient prudentes; [3] car les folles en prenant leurs lampes ne prirent pas d'huile avec elles; [4] tandis que les prudentes prirent de l'huile dans les flacons avec leurs lampes. [5] L'époux se faisant attendre, elles s'assoupirent toutes et dormirent. [6] A minuit, un cri retentit : « Voici l'époux, sortez au-

contenir beaucoup d'huile. Il était donc sage, si on ne savait pas le temps que durerait l'attente, de se munir d'huile dans des vases, probablement aussi d'argile.

5) D'après Jülicher (suivi par Loisy), le retard ne signifie rien de spécial dans la parabole primitive. Loisy : « On ne demande pas à quelqu'un de se préparer tout de suite à un événement que l'on dirait en même temps devoir beaucoup tarder » (II, 460). En effet, aussi ne le dit-on pas d'avance. La pointe de la parabole était précisément dans cette incertitude. Être prêt quand l'événement est imminent, c'est d'une sagesse vulgaire. Mais il faut être prêt, même si le retard se produisait. Celles qui étaient prêtes pour le moment rapproché — selon les conjectures qu'on faisait alors — ne se sont pas trouvées prêtes dans l'hypothèse du retard. Elles auraient dû prévoir cette hypothèse. Sans cette circonstance, pas de parabole. Elle ne fait pas « ressortir uniquement le danger d'une préparation insuffisante » (*Loisy l. l.*), mais essentiellement l'inutilité d'une préparation qui ne tiendrait pas compte du retard possible. La parousie est peut-être prochaine, mais peut-être éloignée. — νυστάζω, d'après l'étymologie (cf. νεύω) « incliner la tête », donc s'assoupir involontairement. C'est pourquoi les vierges laissent leurs lampes allumées; elles croient ne céder au sommeil que pour quelques instants. En quoi elles ne sont pas coupables, puisque les sages le font aussi bien que les autres. Loisy : « Peut-être a-t-on pensé (la tradition et l'évangéliste) que le sommeil figurait la mort d'un certain nombre d'entre eux » (les croyants) (II, p. 461). Mais alors pourquoi toutes les vierges endormies? C'est prêter des sens allégoriques à Mt. pour l'accuser ensuite d'avoir transformé la parabole ou de ne l'avoir pas comprise.

6) On aurait très bien pu imaginer les vierges dormant à la belle étoile. Mais on voit ici qu'elles étaient dans un lieu clos. Elles doivent sortir εἰς ἀπάντησιν. Pour l'emploi de ce mot sans complément, presque dans un sens technique, cf. *Pap. Tebt* I, **43** (1), 7 (118 av. J.-C.) παρεγενήθημεν εἰς ἀπάντησιν, en parlant d'un magistrat nouvellement arrivé (*MM*). Si le mot est différent de celui du v. 1, ὑπάντησιν, c'est peut-être une nuance pour distinguer le propos d'aller au-devant de quelqu'un, et l'exécution de ce propos. Ceux qui crient sont sans doute des jeunes gens postés comme sentinelles au dehors. Peu importe pour la parabole. — γέγονεν est pour ἐγένετο (*Deb.* § 343, 3) ou pour un présent historique (*Moulton*, Prol. 146); ne serait-ce pas un cri prolongé dans la nuit?

Jérôme : *Traditio Iudaeorum est, Christum media nocte venturum in similitudinem Aegyptii temporis, quando Pascha celebratum est, et exterminator venit... Unde reor et traditionem apostolicam permansisse, ut in die vigiliarum Paschae ante noctis dimidium populos dimittere non liceat, expectantes adventum Christi;*

τὸς κραυγὴ γέγονεν Ἰδοὺ ὁ νυμφίος, ἐξέρχεσθε εἰς ἀπάντησιν. 7 τότε ἠγέρθησαν πᾶσαι αἱ παρθένοι ἐκεῖναι καὶ ἐκόσμησαν τὰς λαμπάδας ἑαυτῶν. 8 αἱ δὲ μωραὶ ταῖς φρονίμοις εἶπαν Δότε ἡμῖν ἐκ τοῦ ἐλαίου ὑμῶν, ὅτι αἱ λαμπάδες ἡμῶν σβέννυνται. 9 ἀπεκρίθησαν δὲ αἱ φρόνιμοι λέγουσαι Μήποτε οὐ μὴ ἀρκέσῃ ἡμῖν καὶ ὑμῖν· πορεύεσθε μᾶλλον πρὸς τοὺς πωλοῦντας καὶ ἀγοράσατε ἑαυταῖς. 10 ἀπερχομένων δὲ αὐτῶν ἀγοράσαι ἦλθεν ὁ νυμφίος, καὶ αἱ ἕτοιμοι εἰσῆλθον μετ' αὐτοῦ εἰς τοὺς γάμους, καὶ ἐκλείσθη ἡ θύρα. 11 ὕστερον δὲ ἔρχονται καὶ αἱ λοιπαὶ παρθένοι λέγουσαι Κύριε κύριε, ἄνοιξον ἡμῖν. 12 ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν Ἀμὴν λέγω ὑμῖν, οὐκ οἶδα ὑμᾶς. 13 Γρηγορεῖτε οὖν, ὅτι οὐκ οἴδατε τὴν ἡμέραν οὐδὲ τὴν ὥραν. 14 Ὥσπερ γὰρ ἄνθρωπος ἀποδημῶν ἐκάλεσεν τοὺς ἰδίους

7. εαυτων (THV) plutôt que αυτων (S).

---

cf. Isidore, *Originum*, VI, 17. Cet usage prouve combien l'attente de la parousie était demeurée vivante parmi les premiers chrétiens; mais l'heure de minuit vient peut-être de la parabole plus que de la tradition des Juifs, et on ne saurait la regarder dans la parabole comme ayant une valeur allégorique. Le milieu de la nuit est le dernier délai convenable pour un mariage à un jour fixé.

7) Réveil subit, coup d'œil jeté sur les lampes. L'huile s'étant épuisée, les lampes sont en train de s'éteindre; déjà la mèche fume... Il faut mettre ordre à tout cela (κοσμέω dans son sens primitif d'arranger, et non pas d'orner), notamment en ajoutant de l'huile.

9) Les sages ne se montrent pas très complaisantes. Elles sont le type de la prudence, poussée ici très loin, non de la charité. Cependant leur réponse n'est pas ironique. Sait-on bien si vraiment l'époux est si proche? A cette heure, les magasins doivent être fermés, mais, si la noce est un événement dans l'endroit, peut-être les marchands veillent-ils encore. — μήποτε οὐκ est une leçon plus facile, probablement corrigée; μήποτε οὐ μή (B C Δ D etc.) n'est pas impossible dans la *koinè*, cf. μήποτε οὐ μὴ φοβηθήσονται (*Didachè*, IV, 10), et marque un refus plus ferme (cf. *Comm. Mc.* p. XCIII). — πορεύεσθε (au présent), allez çà et là, cherchez un marchand, et ἀγοράσατε (à l'aoriste) alors achetez (*Deb.* § 336, 1).

10) ἀπερχ. δὲ αὐτῶν est remplacé dans D par ἕως ὑπάγουσι, qui est une bonne explication peut-être traduite du latin. Pendant qu'elles vont vers le bazar des marchands d'huile, l'époux arrive d'un autre côté. αἱ ἕτοιμοι est le point décisif. Celles-ci étaient prêtes! cf. XXIV, 44. Quoi qu'il en soit du lieu où les vierges avaient attendu, les sages entrent maintenant avec l'époux au lieu où se donne le festin nuptial; cf. XXII, 2 et 9. La porte est fermée, comme dans Lc. XIII, 25, où le maître lui-même la ferme.

11 s.) Il semble bien qu'ici aussi l'époux est chez lui. Mais, de toute façon, il est le personnage principal. D'autant que l'allégorie perce ici quelque peu. Si

devant [de lui]. » [7] Alors toutes ces vierges s'éveillèrent et arrangèrent leurs lampes. [8] Les folles dirent aux prudentes : « Donnez-nous de votre huile, car nos lampes s'éteignent. » [9] Les prudentes répondirent, disant : « Sûrement il n'y en aurait pas assez pour nous et pour vous; allez plutôt chez les marchands, et [en] achetez pour vous. » [10] Pendant qu'elles allaient [en] acheter, l'époux vint, et celles qui étaient prêtes entrèrent avec lui dans la salle des noces, et l'on ferma la porte. [11] Plus tard arrivent aussi les autres vierges, disant : « Seigneur, Seigneur, ouvre-nous! » [12] Il leur répondit : « En vérité je vous [le] dis, je ne vous connais pas. » [13] Veillez donc, car vous ne savez ni le jour, ni l'heure.

[14] [Il en sera] en effet comme d'un homme au moment de partir

ἔρχονται est un présent historique dans la perspective de la parabole, l'invocation κύριε κύριε avec la réponse rappellent singulièrement VII, 22 s., ou encore Lc. XIII, 25. Il est très vrai que la parabole finit ainsi par une allusion au jugement dernier, assez claire pour qu'il ne soit pas nécessaire de l'expliquer; c'était précisément dans ce but qu'elle était proposée.

13) γρηγορεῖτε n'est pas une allusion au sommeil des vierges, mais doit être pris au sens moral, comme dans XXIV, 42, expliqué au v. 44 γίνεσθε ἕτοιμοι. Les termes se rapportent plus directement à l'ignorance du grand jour (XXIV, 36) qu'à celle de l'avènement du Fils de l'homme, que la figure de l'époux aurait plutôt suggéré; aussi la recension antiochienne l'a ajouté : ἐν ᾗ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἔρχεται. Mais le jour et l'heure, pour ceux qui lisent, leur rappelle instinctivement le moment de leur mort; c'est l'utilité de la parabole pour chacun de nous. Ce verset forme une *inclusio* par rapport à XXIV, 42.

14-30. La parabole des talents (cf. Lc. XIX, 11-27).

Dans l'ordre où elle est placée par Mt. cette parabole, comme les précédentes, est dans l'horizon du grand jugement, et en relation avec l'avènement du Sauveur qui sera le juge. Mais Jülicher a pensé que c'était au détriment de son sens principal. D'après Loisy (II, 464) la parabole : « était destinée à montrer que la récompense des justes, dans le royaume des cieux, sera proportionnée ou plutôt accordée à leurs mérites... Interprétée allégoriquement, elle devient une prophétie du retour glorieux de Jésus ». Il est aisé de voir que cette explication met entre la pensée de Mt. et le sens primitif de la parabole un écart que Loisy a d'autant moins le droit de supposer qu'il écrit : « Ce détournement du sens primitif est acquis sans grande modification du récit » (II, 479) : même la longue absence du maître peut être un trait primitif!

L'hypothèse de la transformation d'une parabole en allégorie par la place qui lui est donnée, est de celles qu'on ne peut refuser de discuter. Mais ici elle paraît au moins inutile. Le but essentiel de la parabole n'est pas seulement d'inculquer la valeur des mérites, ou d'une activité féconde dans l'ordre religieux et moral (*Loisy*, II, 481), c'est encore de révéler cette vérité que l'activité

δούλους καὶ παρέδωκεν αὐτοῖς τὰ ὑπάρχοντα αὐτοῦ, [15] καὶ ᾧ μὲν ἔδωκεν πέντε τάλαντα ᾧ δὲ δύο ᾧ δὲ ἕν, ἑκάστῳ κατὰ τὴν ἰδίαν δύναμιν, καὶ ἀπεδήμησεν. εὐθέως [16] πορευθεὶς ὁ τὰ πέντε τάλαντα λαβὼν ἠργάσατο ἐν αὐτοῖς καὶ ἐκέρδησεν ἄλλα πέντε. [17] ὡσαύτως ὁ τὰ δύο ἐκέρδησεν ἄλλα δύο. [18] ὁ δὲ τὸ ἓν λαβὼν ἀπελθὼν ὤρυξεν γῆν καὶ ἔκρυψεν τὸ ἀργύριον τοῦ κυρίου αὐτοῦ. [19] μετὰ δὲ πολὺν χρόνον ἔρχεται ὁ κύριος τῶν δούλων ἐκείνων καὶ

16. εκερδησεν (HV) **plutôt que** εποιησεν (TS).
17. *om.* και αυτος *a.* αλλα (TH) **plutôt que** *add.* (SV).
18. εκρυψεν (THV) **et non** απεκρυψεν (S).

---

de l'homme doit être employée dans les intérêts de Dieu, qu'elle le sert en quelque manière, puisqu'il la récompense et punit celui qui, sans rien faire de mal, refuse de travailler pour lui. Pour cela il n'est pas nécessaire de supposer que le Maître est absent. Il faut donc concéder que la parabole eût pu être proposée sans allusion à la parousie, quoique non pas sans allusion au dernier jugement. Mais rien n'empêchait Jésus de tabler sur l'absence du Maître, d'ailleurs très favorable pour mettre les serviteurs à l'épreuve. Les circonstances dans lesquelles la parabole a été proposée étaient aussi un facteur important. Il semble qu'on ne puisse les alléguer sans pétition de principe sur la place de la parabole. Mais enfin cette place est acquise tant qu'on n'aura pas prouvé qu'elle contredit la parabole. C'est aussi le cas pour Lc., car si la parabole des mines dans Lc. n'est pas la même, elle a du moins la même pointe essentielle (cf. *Comm. Lc.*) et dans Lc. il est plus manifestement question de la parousie et de son retardement. On n'a point encore prouvé qu'une parabole devait être strictement réduite à quelques éléments démonstratifs.

Les différences entre Lc. et Mt. sont telles qu'elles excluent une dépendance littéraire. Il serait étonnant que la tradition ait versé de deux façons différentes dans la même allégorie, si elle n'était suggérée par la parabole elle-même. Au surplus, même dans Mt., la parabole n'est point « une prophétie du retour glorieux de Jésus ». Ce retour est certain, mais il peut tarder. Malgré tout il faut être prêt (parabole des vierges). Il y a plus, il faut être des serviteurs fidèles qui travaillent pour le Maître en son absence. C'est ainsi que les Apôtres ont compris la leçon par rapport à Jésus. Pourquoi, sachant qu'il allait mourir, ne la leur aurait-il pas donnée? Quant à prétendre que pour Mt. les serviteurs sont différentes sortes de chrétiens, qu'il se place au point de vue de l'Église, que les talents sont la foi et les autres grâces spirituelles (*Loisy*, II, p. 479)... c'est lui prêter des intentions allégoriques qui sont édifiantes, qu'on peut tirer de l'évangile, mais qui ne sont pas accusées au point d'indiquer une refonte de la parabole d'après les faits. Jérôme, si longtemps après, conservait encore l'accent primitif : *Pecunia ergo et argentum, praedicatio evangelii est*; étant entendu cependant que le Sauveur s'adressait à tous ceux qui voulaient travailler à son œuvre, même dans les plus humbles emplois.

en voyage, qui appela ses serviteurs, et leur remit ses biens, [15] et à l'un il donna cinq talents, à un autre deux, à un troisième un seul, à chacun selon sa capacité, et il partit. Aussitôt [16] celui qui avait reçu cinq talents s'en fut les faire valoir, et il en gagna cinq autres. [17] De même celui des deux en gagna deux autres. [18] Mais celui qui en avait reçu un s'en alla faire un trou dans la terre et cacha l'argent de son maître. [19] Or après un long temps, survient le maître

14) Le lien avec ce qui précède est très serré (γάρ). C'est une nouvelle parabole, ὥσπερ, mais elle est soudée à la précédente, de sorte qu'il n'est pas nécessaire de répéter : le royaume sera comparé, etc. Mt. a même omis le second membre de comparaison. Le bon serviteur doit être πιστός et φρόνιμος (XXIV, 45) : après les vierges φρόνιμοι, viennent les serviteurs πιστοί. Cependant la fidélité consistera surtout à prendre activement les intérêts du maître. — L'homme est mis en scène au moment de son départ, tandis que dans XXI, 33, il agit avant de partir. Cette fois ce sont les dernières recommandations. Il appelle ses serviteurs et leur remet ses biens; marque de confiance qui n'indique pas un homme exigeant et d'esprit étroit.

15) Puisque le maître tient compte des capacités, on peut penser qu'il a choisi parmi d'autres ceux auxquels il confiait sa fortune mobilière. Les sommes sont considérables. Un talent valait 6.000 deniers, 60 fois plus qu'une mine. On conprend mieux ainsi l'intérêt qu'il y avait à faire valoir tout cet argent. — Sur ce début cf. Mc. XIII, 34 ὡς ἄνθρωπος ἀπόδημος... δοὺς τοῖς δούλοις αὐτοῦ τὴν ἐξουσίαν, ἑκάστῳ τὸ ἔργον αὐτοῦ, qui peut être un écho affaibli de la parabole, car on ne prétendra pas sans doute que Mt. dépend ici de Mc.! — Remettre plus d'argent au plus capable paraît plus prudent; remettre à tous la même somme (Lc.) marque plus de souci de n'offenser personne. Ce sont des traits de parabole dont il ne faut pas chercher le sens allégorique, comme si la grâce était proportionnée aux dons de la nature, ou comme si les plus favorisés étaient toujours les plus fidèles. Toutefois celui qui a plus reçu peut et doit produire davantage, et celui qui a moins reçu ne doit pas se décourager. — Où placer εὐθέως? Il semble que dans le texte primitif il n'y avait pas δέ, mis depuis soit après εὐθέως, soit après πορευθείς. Dans B il y a un espace après εὐθέως qui marque l'intention de le joindre à ce qui précède (contre T H S). Dire que le serviteur s'est mis aussitôt en train prouverait son activité, et c'est bien dans l'esprit de la parabole (*Loisy, Klotz. McNeile,* etc.) Mais peut-être est-ce plus banal que de souligner la conduite du maître qui part aussitôt, laissant les serviteurs agir à leur aise (*Hetz. Vog.*). Il faut en somme tenir compte surtout de l'usage qui est de mettre εὐθέως avant le verbe, sauf Mc. I, 28.

16) ἐν instrumental, d'après l'usage sémitique du ב. — ἐποίησεν est presque aussi soutenu que ἐκέρδησεν, mais il serait possible qu'un copiste ait mis un verbe différent de celui du v. 17, en vue de varier le style.

18) ἀπελθών, redondance sémitique; cf. *Comm. Mc.* p. LXXXVII.

19) Ce long temps, d'après Loisy, peut très bien appartenir « au récit primitif » :

συναίρει λόγον μετ' αὐτῶν. 20 καὶ προσελθὼν ὁ τὰ πέντε τάλαντα λαβὼν προσήνεγκεν ἄλλα πέντε τάλαντα λέγων Κύριε, πέντε τάλαντά μοι παρέδωκας· ἴδε ἄλλα πέντε τάλαντα ἐκέρδησα. 21 ἔφη αὐτῷ ὁ κύριος αὐτοῦ Εὖ, δοῦλε ἀγαθὲ καὶ πιστέ, ἐπὶ ὀλίγα ἦς πιστός, ἐπὶ πολλῶν σε καταστήσω· εἴσελθε εἰς τὴν χαρὰν τοῦ κυρίου σου. 22 προσελθὼν καὶ ὁ τὰ δύο τάλαντα εἶπεν Κύριε, δύο τάλαντά μοι παρέδωκας· ἴδε ἄλλα δύο τάλαντα ἐκέρδησα. 23 ἔφη αὐτῷ ὁ κύριος αὐτοῦ Εὖ, δοῦλε ἀγαθὲ καὶ πιστέ, ἐπὶ ὀλίγα ἦς πιστός, ἐπὶ πολλῶν σε καταστήσω· εἴσελθε εἰς τὴν χαρὰν τοῦ κυρίου σου. 24 προσελθὼν δὲ καὶ ὁ τὸ ἓν τάλαντον εἰληφὼς εἶπεν Κύριε, ἔγνων σε ὅτι σκληρὸς εἶ ἄνθρωπος, θερίζων ὅπου οὐκ ἔσπειρας καὶ συνάγων ὅθεν οὐ διεσκόρπισας· 25 καὶ φοβηθεὶς ἀπελθὼν ἔκρυψα τὸ τάλαντόν σου ἐν τῇ γῇ· ἴδε ἔχεις τὸ σόν. 26 ἀποκριθεὶς δὲ ὁ κύριος αὐτοῦ εἶπεν αὐτῷ Πονηρὲ δοῦλε καὶ ὀκνηρέ, ᾔδεις ὅτι θερίζω ὅπου οὐκ ἔσπειρα καὶ συνάγω ὅθεν οὐ διεσκόρπισα; 27 ἔδει σε οὖν βαλεῖν τὰ ἀργύριά μου τοῖς τραπεζίταις, καὶ ἐλθὼν ἐγὼ ἐκομισάμην ἂν τὸ ἐμὸν σὺν τόκῳ. 28 ἄρατε οὖν ἀπ' αὐτοῦ τὸ τάλαντον καὶ δότε τῷ

21. *om.* δε *p.* εφη (THV) et non *add.* (S).
23. *om.* δε *p.* προσελθων (TH) on *add.* (SV).
27. τα αργυρια (TH) et non το αργυριον (SV).

« il faut que l'absence du maître se prolonge assez pour que les deux premiers serviteurs puissent gagner leur argent » (H, 470). Réflexion très juste. Mais très naturellement ce trait devait être compris comme une allusion au retard de la parousie (cf. XXIV, 48; XXV, 27); retard qui ne change rien au devoir des disciples. — Pour συναίρειν λόγον cf. XVIII, 23 s. Mt. répète volontiers ses expressions.

20) De même pour προσελθών qui est de son style et n'est pas trop redondant ici. C'est comme une cour de justice devant laquelle on comparaît.

21) εὖ, interjection qui approuve et encourage. La réponse est d'abord dans les lignes de la parabole. Le bon serviteur aura de l'avancement. Mais χαρά ne peut être, par exemple, la joie d'un festin ordinaire. C'est la béatitude promise. L'allégorie perce ici très visiblement, et le trait a pu être ajouté par Mt. Mais il ouvre un horizon si profond sur la vie future, qu'on peut bien l'attribuer à Jésus : *ut mystice innuatur quod gaudium illud non solum in eo sit intra, sed undique illum circumdans et absorbens, et ipsum velut abyssus infinita submergens* (*St Bernardin de Sienne, Serm. I de s. Joseph*).

24) Le reproche de dureté n'est pas étonnant dans la bouche d'un esclave. Mais de plus il accuse assez clairement son maître de gains illicites : il moissonne où il n'a pas semé, c'est-à-dire dans le champ d'autrui. Le troisième reproche est moins clair. Il s'agit peut-être de petites sommes placées çà et là, que le propriétaire ramasse en temps voulu; cf. (*MM*) la dispersion du revenu ὑπὸ διασκορπισμὸν τὰ τῆς φορολογίας ἀγάγωσιν *P. Tebt.* I, 24, 55 (117 av. J.-C.). Le maître faisait ses rentrées même où il n'avait pas placé d'argent. C'est plus que l'avarice

de ces serviteurs et il leur demande des comptes. [20] Et celui qui avait reçu les cinq talents s'avançant en apporta cinq autres, disant : « Seigneur, tu m'as remis cinq talents; voici, j'en ai gagné cinq autres. » [21] Son maître lui dit : « Très bien! bon et fidèle serviteur; tu as été fidèle dans [l'emploi de] peu de choses; je te mettrai à la tête de beaucoup; entre dans la joie de ton maître. » [22] S'avançant aussi, celui qui avait reçu les deux talents dit : « Seigneur, tu m'as remis deux talents; voici, j'en ai gagné deux autres. » [23] Son maître lui dit : « Très bien! bon et fidèle serviteur; tu as été fidèle dans [l'emploi de] peu de choses, je te mettrai à la tête de beaucoup; entre dans la joie de ton maître. » [24] Alors, s'avançant aussi, celui qui avait reçu un talent dit : « Seigneur, je t'ai connu comme un homme dur, moissonnant où tu n'as pas semé, et ramassant où tu n'as pas dispersé; [25] et pris de peur je suis allé cacher ton talent dans la terre; voici, tu as ce qui est à toi. » [26] Son maître répondit et lui dit : « Mauvais serviteur et fainéant! tu savais que je moissonne où je n'ai pas semé, et que je ramasse où je n'ai pas dispersé? [27] tu devais donc porter mon argent aux banquiers, et à mon retour j'aurais repris ce qui est à moi avec un intérêt. [28] Donc enlevez-lui le talent,

qui trouve le moyen de tondre un œuf, c'est de la rapine. — ὅθεν pour ἐκεῖθεν οὗ.

25) Combien le maître ne se serait-il pas montré plus dur envers le serviteur qui lui aurait mangé de l'argent, même avec la meilleure bonne volonté! Le plus sûr était de le lui rendre. On voit ici que la précaution du serviteur, qui ne paraissait pas d'abord très coupable, tirait sa malice de sa défiance, non de sa propre habileté, mais de la justice de son maître, qui n'aurait pas consenti à juger avec droiture ses efforts.

26) Ce serait un contresens de penser que le maître reconnaît si peu que ce soit le bien-fondé de ces paroles insolentes. Avec un suprême dédain il s'en contente pour mettre le coupable dans son tort. N'ayant pas travaillé pour les intérêts de son maître, il est un mauvais serviteur, et un paresseux, car en somme il cherche des prétextes pour excuser sa fainéantise.

27) Puisqu'il ne voulait pas prendre de la peine, il n'avait qu'à laisser l'argent travailler tout seul.

28) Le maître s'adresse à des esclaves d'un ordre inférieur. La première punition ne paraît pas bien sévère, puisqu'enfin l'argent confié devait être rendu. C'est plutôt une récompense pour le premier, d'où l'on peut inférer que les dix talents lui sont laissés, sinon en toute propriété, du moins comme un moyen d'avancer sa fortune. Le maître, accusé d'avarice, ne se justifie pas en paroles, mais par un acte de générosité dont le premier se trouve l'unique bénéficiaire, précisément par ce qu'il avait déjà.

ἔχοντι τὰ δέκα τάλαντα· 29τῷ γὰρ ἔχοντι παντὶ δοθήσεται καὶ περισσευθήσεται· τοῦ δὲ μὴ ἔχοντος καὶ ὃ ἔχει ἀρθήσεται ἀπ' αὐτοῦ. 30καὶ τὸν ἀχρεῖον δοῦλον ἐκβάλετε εἰς τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον· ἐκεῖ ἔσται ὁ κλαυθμὸς καὶ ὁ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων. 31Ὅταν δὲ ἔλθῃ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐν τῇ δόξῃ αὐτοῦ καὶ πάντες οἱ ἄγγελοι μετ' αὐτοῦ, τότε καθίσει ἐπὶ θρόνου

29) En effet cette libéralité et ce châtiment sont justifiés par le proverbe déjà vu en XIII, 12; cf. Mc. IV, 25; Lc. VIII, 18. Ce dicton constate un fait, qui dans le cas présent est selon la justice. Allégoriquement : les dons de Dieu ne sont pas perdus; si l'un refuse de s'en servir, ils seront transportés à un autre. — τοῦ δέ... ἀπ' αὐτοῦ, *casus pendens* repris par un pronom, tournure sémitique.

30) Le serviteur est inutile. Il eût donc pu être utile à Dieu? Il faut cependant se garder de prononcer ce jugement en sa propre cause; on doit estimer : δοῦλοι ἀχρεῖοί ἐσμεν (Lc. XVII, 10). Il faut dire de ce v. ce qu'on aura dit du v. 21. Il peut avoir été ajouté par Mt. pour bien faire comprendre quel intérêt suprême était en jeu sous le voile de la parabole. Mais Jésus lui-même a très bien pu lever le voile. Nous n'avons pas le droit de le confiner dans la parabole aristotélicienne. D'ailleurs ce dernier mot, selon les termes ordinaires de Mt. VIII, 12, etc., prépare la scène du dernier jugement.

Ce verset cependant a donné lieu à une glose curieuse d'Eusèbe dans un fragment publié par MAI, *Nova patrum bibl.* IV, 1, p. 155 : ἐπεὶ δὲ τὸ εἰς ἡμᾶς ἦκον Ἑβραϊκοῖς χαρακτῆρσιν εὐαγγέλιον τὴν ἀπειλὴν οὐ κατὰ τοῦ ἀποκρύψαντος ἐπῆγεν, ἀλλὰ κατὰ τοῦ ἀσώτως ἐζηκότος — τρεῖς γὰρ δούλους περιεῖχε, τὸν μὲν καταφαγόντα τὴν ὕπαρξιν τοῦ δεσπότου μετὰ πορνῶν καὶ αὐλητρίδων, τὸν δὲ πολλαπλασιάσαντα τὴν ἐργασίαν, τὸν δὲ κατακρύψαντα τὸ τάλαντον· εἶτα τὸν μὲν ἀποδεχθῆναι, τὸν δὲ μεμφθῆναι μόνον, τὸν δὲ συγκλεισθῆναι δεσμωτηρίῳ — ἐφίστημι, μήποτε κατὰ τὸν Ματθαῖον μετὰ τὴν συμπλήρωσιν τοῦ λόγου τοῦ κατὰ τοῦ μηδὲν ἐργασαμένου ἡ ἐξῆς ἐπιλεγομένη ἀπειλὴ οὐ περὶ αὐτοῦ, ἀλλὰ περὶ τοῦ προτέρου κατ' ἐπανάληψιν λέλεκται τοῦ ἐσθίοντος καὶ πίνοντος μετὰ τῶν μεθυόντων.

C'est-à-dire qu'Eusèbe lisait dans l'évangile qu'on croyait plus ou moins être l'original de Mt., et qui était écrit en caractères hébreux, qu'il y avait trois serviteurs : l'un avait dévoré le bien de son maître avec des courtisanes (traits du prodigue de Lc. XV, 30), le second avait bien travaillé, le troisième avait caché l'argent. A la fin le second était approuvé, le troisième blâmé, le premier mis en prison. — Eusèbe se demandait donc si notre v. 30, au lieu de s'appliquer au serviteur du v. 28, déjà puni, n'était pas une allusion au serviteur de XXIV, 48 ss., c'est-à-dire une reprise en forme de répétition. En d'autres termes il proposait, avec quelque hésitation, d'expliquer le texte de Mt. d'après un texte hébreu qui, peut-être, était son original. Ce système d'exégèse est intéressant (SCHMIDTKE, *Texte und Untersuch.* XXXVII[e] vol. Fasc. 1, p. 54 ss.), et nous le retrouverons sur Mt. XXVIII, 1, mais il n'est pas suffisamment autorisé par la valeur de l'évangile des Nazaréens, qui précisément ici se révèle comme un arrangement plutôt que comme une source authentique.

31-46. LE DERNIER JUGEMENT. Cet admirable tableau est aussi très bien placé.

A la fin d'un long discours, dont la seconde partie est consacrée à l'avènement du Fils de l'homme, signe du salut ou de la perte pour les serviteurs

et le donnez à celui qui a les dix talents; [29]car à quiconque a [déjà], on donnera et il aura en surabondance; mais à qui n'a rien on enlèvera même ce qu'il a. [30]Et pour le serviteur inutile, jetez-le dans les ténèbres extérieures; là il y aura des pleurs et des grincements de dents.

[31]Or, quand le Fils de l'homme viendra dans sa gloire, et tous les

fidèles ou infidèles, les vierges prudentes ou folles, les collaborateurs actifs ou paresseux, Jésus projette tous ces jugements particuliers dans l'ensemble du jugement universel. Ce n'est la conclusion d'aucune scène distincte, mais l'indication du motif suprême qui permettra de juger, quelle qu'ait été la condition particulière dans cette vie. Loisy objecte cependant que ce morceau aurait dû venir plus tôt, après le passage où le Fils de l'homme vient dans sa gloire et où les élus sont emmenés auprès de lui (XXIV, 29-31). Mais la soudure serait malaisée et on pourra voir au v. 31 un nouvel indice du caractère adventice de ce dernier passage dans le texte de Mt.

On a avancé (*Holtz.*), et cette opinion a été un moment dominante en Allemagne, que Jésus ne parlait que du jugement des païens, d'après la conduite qu'ils auraient tenue envers ses disciples. Mais Loisy, J. Weiss, Wellhausen ont protesté contre cet étrange contresens. Comme si Jésus avait menacé seulement les païens auxquels il ne s'adressait pas, et parlant à ses disciples, eût invité ceux-ci, sûrs de leur béatitude, à goûter le plaisir de la vengeance!

Il est plutôt difficile de dire, à cause de certains mots du texte, si le jugement est absolument universel, ou si seuls les chrétiens y sont jugés. Origène se posait déjà la question. La solution c'est que tout le monde comparaît au jugement, mais que le Christ ne s'occupe plus ensuite que de ses disciples, auxquels s'adressent ses enseignements. Non que Mt. ait supposé la conversion complète du monde entier au jour du dernier jugement, car il resterait encore à juger les générations antérieures, mais simplement parce que ce sont les disciples que le Maître veut instruire. C'est une nouvelle preuve de son affirmation qu'il ne suffit pas de dire : Seigneur, Seigneur (VII, 22; XXV, 11), mais qu'il faut pratiquer avant tout la charité. Et c'est peut-être ce qui a gêné l'exégèse protestante. D'ailleurs cette charité n'est pas un vague sentiment d'humanité; c'est la bienfaisance des chrétiens, *fides quae per caritatem operatur*.

De sorte que ce spectacle solennel, dont les éléments paraissent empruntés au scénario des apocalypses, est imbu du plus pur esprit de Jésus, fort opposé à celui du judaïsme, lequel attendait du jugement universel la satisfaction de ses rancunes.

31) Quoique le mot de jugement ne soit pas prononcé, tel est bien assurément le thème. C'était le pivot des espérances d'Israël, depuis les temps d'Amos, prédicateur ardent du jugement de Dieu. Au temps de Jésus, ce jugement devait être le dernier acte de l'histoire, le premier de l'âge à venir (IV Esd. VII, 33-35; Apoc. Bar. LXXXIII, 1. 2). D'après Hénoch, l'Élu devait être le juge assis sur un trône (Hén. XLV, 3; LI, 3; LV, 4; LXI, 8; LXII, 2); mais ce personnage surnaturel n'était pas le Messie classique du judaïsme, lequel réservait le

δόξης αὐτοῦ, [32]καὶ συναχθήσονται ἔμπροσθεν αὐτοῦ πάντα τὰ ἔθνη, καὶ ἀφορίσει αὐτοὺς ἀπ' ἀλλήλων, ὥσπερ ὁ ποιμὴν ἀφορίζει τὰ πρόβατα ἀπὸ τῶν ἐρίφων, [33]καὶ στήσει τὰ μὲν πρόβατα ἐκ δεξιῶν αὐτοῦ τὰ δὲ ἐρίφια ἐξ εὐωνύμων. [34]τότε ἐρεῖ ὁ βασιλεὺς τοῖς ἐκ δεξιῶν αὐτοῦ Δεῦτε, οἱ εὐλογημένοι τοῦ πατρός μου, κληρονομήσατε τὴν ἡτοιμασμένην ὑμῖν βασιλείαν ἀπὸ καταβολῆς κόσμου. [35]ἐπείνασα γὰρ καὶ ἐδώκατέ μοι φαγεῖν, ἐδίψησα καὶ ἐποτίσατέ με, ξένος ἤμην καὶ συνηγάγετέ με, [36]γυμνὸς καὶ περιεβάλετέ με, ἠσθένησα καὶ ἐπεσκέψασθέ με, ἐν φυλακῇ ἤμην καὶ ἤλθατε πρός με. [37]τότε ἀποκρι-

jugement à Dieu. Le Messie des Juifs avait seulement à reprocher aux gentils leurs crimes avant de les vaincre (IV Esdr. XIII, 37) : *ipse autem filius meus arguet quae advenerunt gentes impietates eorum... et improperabit coram eis mala cogitamenta eorum et cruciamenta, quibus incipient cruciari.*

Même l'Élu d'Hénoch n'agit qu'au nom du Seigneur des Esprits, tandis qu'ici le Fils de l'homme vient en juge souverain, dans sa propre gloire et sur son trône de gloire. Dans Mt. x, 32 s., il venait seulement rendre témoignage aux siens, mais déjà il était le Juge dans Mc. VIII, 38; Mt. XVI, 27; XIX, 28. Sa venue avec les anges était déjà annoncée XIII, 41; XVI, 27; avec le trône pour le jugement, XIX, 28. On dirait bien que ce tableau du jugement n'a pas été écrit pour venir après XXIV, 31, où les anges vont chercher les élus.

Rien de plus fort, surtout si l'on tient compte de la réserve d'Hénoch lui-même, pour marquer la divinité du Christ. Aussi ce qu'on fera pour lui sera-t-il fait pour Dieu.

32 s.) πάντα τὰ ἔθνη indique bien le jugement universel (*Chrys.*, *Aug.*); mais « ce n'est que le fond grandiose du tableau, auquel il n'est plus fait allusion; au premier plan se tiennent les membres de la communauté chrétienne, les disciples. Jésus les juge d'après la charité qu'ils lui ont témoignée ou non » (*Wellh.*). Telle paraît bien en somme la pensée d'Origène; elle concilie les deux idées de jugement universel et de leçon spéciale pour les chrétiens. — L'allusion aux brebis et aux boucs est le seul élément parabolique; encore n'est-ce qu'une simple comparaison, et il serait oiseux d'imaginer qu'elle a eu d'abord une existence séparée comme parabole. — Pourquoi les brebis et les boucs? On a cité un passage d'Ézéchiel (XXXIV, 17) « où les brebis figurent les pauvres, et les boucs les riches violents et injustes » (*Loisy*, II, 484). Mais Ézéchiel distingue plutôt entre brebis grasses et brebis maigres. Ici la comparaison s'en tient au sens populaire. Les brebis sont ordinairement blanches, couleur sympathique, et vont ensemble, se laissant conduire docilement. Les boucs sont d'un brun presque noir, s'écartant du troupeau sans craindre escarpements ni précipices, d'un maintien fier et indocile. C'est assez pour que le juge les place à gauche. Peut-être y a-t-il là une comparaison avec la pratique de quelques bergers de séparer les boucs du reste du troupeau. τὰ πρόβατα désigne les brebis, même chez les classiques, comme emblème de douceur et même de naïveté. Puisque c'est le juge qui donne les places aux brebis et aux boucs, c'est donc qu'il y a ici une forte teinte d'allégorie. Sur la gauche et la droite, il n'y a pas de doute

anges avec lui, alors il s'assiéra sur son trône de gloire, 32 et toutes les nations seront rassemblées devant lui, et il les séparera les uns des autres, comme le pasteur sépare les brebis des boucs, 33 et il placera les brebis à sa droite, et les boucs à gauche. 34 Alors le roi dira à ceux qui seront à sa droite : « Venez, les bénis de mon Père, prenez possession du royaume qui vous a été préparé dès la création du monde. 35 Car j'ai eu faim et vous m'avez donné à manger, j'ai eu soif et vous m'avez donné à boire, j'étais sans gîte et vous m'avez recueilli, 36 j'étais nu et vous m'avez vêtu, j'étais malade et vous m'avez visité, j'étais en prison et vous êtes venus à moi. » 37 Alors les justes lui répondront, disant : « Seigneur, quand t'a-

quant aux préférences des anciens qui règlent encore l'usage des modernes.

34) βασιλεύς est ici synonyme de Messie, le roi-oint qui siège sur le trône du juge; Ps.-Sal. XVII, 28. 31, etc. — McNeile insiste pour traduire : bénis, qui appartenez à mon père », et compare I Cor. III, 23. Mais εὐλογημένοι est un participe passif. Quoique ce soit le seul cas du N. T., il faut reconnaître ici que le génitif indique l'agent (*Deb.*, § 183). C'est parce qu'ils étaient d'avance bénis du Père, que le royaume a été préparé pour eux. Dans quelle mesure ce royaume est-il préparé en réalité ou seulement dans les desseins du Père? Il faudrait pour le dire savoir sur la vie éternelle des choses qui ne nous ont point été révélées. Les Juifs ont exagéré la préexistence à l'état définitif de certaines entités surnaturelles; encore a-t-on pris trop à la lettre des expressions demeurées vagues dans leur esprit (cf. *Le Messianisme...* p. 219). — καταβολή, cf. XIII, 35; Eph. I, 4 etc.

35 s.) La faim, la soif, la nudité, le manque d'un gîte, cas fréquents dans l'Orient ancien, et les prophètes et les sages n'avaient pas cessé de prêcher la charité en vue de plaire à Dieu; cf. surtout Is. LVIII, en particulier v. 7. Pour la visite des malades, Eccli. VII, 35 μὴ ὄκνει ἐπισκέπτεσθαι ἄρρωστον. La visite des prisonniers n'est pas recommandée expressément; on craignait peut-être de se solidariser avec des coupables; cependant ils étaient le plus souvent nourris par les leurs. On trouve en Égypte, en Mésopotamie, chez les philosophes grecs et latins, bien des aphorismes qui vantent ces offices de bienfaisance comme agréables aux dieux. Ce qui est nouveau ici, c'est de les représenter comme des actes d'affection envers Dieu lui-même, le Christ qui a souffert et qui est mort pour les hommes, le Sauveur et le Seigneur, de sorte que celui qui souffre ne soit pas seulement un objet de compassion, mais un objet de respect; ainsi les filles de la Charité font profession de servir les pauvres, leurs « véritables maîtres ». Jésus demande que l'ardent amour qu'on lui doit trouve son emploi dans le soin du prochain. Assurément il n'a pas exclu les autres vertus, comme si la bienfaisance était seule nécessaire, mais qui aime assez le Christ pour le secourir dans ses pauvres possède tout dans cet amour.

37-39) Il est de la justice de Dieu de ne pas laisser sans récompense les actes

θήσονται αὐτῷ οἱ δίκαιοι λέγοντες Κύριε, πότε σε εἴδομεν πεινῶντα καὶ ἐθρέψαμεν, ἢ διψῶντα καὶ ἐποτίσαμεν; [38] πότε δέ σε εἴδομεν ξένον καὶ συνηγάγομεν, ἢ γυμνὸν καὶ περιεβάλομεν; [39] πότε δέ σε εἴδομεν ἀσθενοῦντα ἢ ἐν φυλακῇ καὶ ἤλθομεν πρός σε; [40] καὶ ἀποκριθεὶς ὁ βασιλεὺς ἐρεῖ αὐτοῖς Ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἐφ' ὅσον ἐποιήσατε ἑνὶ τούτων τῶν ἀδελφῶν μου τῶν ἐλαχίστων, ἐμοὶ ἐποιήσατε. [41] τότε ἐρεῖ καὶ τοῖς ἐξ εὐωνύμων Πορεύεσθε ἀπ' ἐμοῦ κατηραμένοι εἰς τὸ πῦρ τὸ αἰώνιον τὸ ἡτοιμασμένον τῷ διαβόλῳ καὶ τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ. [42] ἐπείνασα γὰρ καὶ οὐκ ἐδώκατέ μοι φαγεῖν, καὶ ἐδίψησα καὶ οὐκ ἐποτίσατέ με, [43] ξένος ἤμην καὶ οὐ συνηγάγετέ με, γυμνὸς καὶ οὐ περιεβάλετέ με, ἀσθενὴς καὶ ἐν φυλακῇ καὶ οὐκ ἐπεσκέψασθέ με. [44] τότε ἀποκριθήσονται καὶ αὐτοὶ λέγοντες Κύριε, πότε σε εἴδομεν πεινῶντα ἢ διψῶντα ἢ ξένον ἢ γυμνὸν ἢ ἀσθενῆ ἢ ἐν φυλακῇ καὶ οὐ διηκονήσαμέν σοι; [45] τότε ἀποκριθήσεται αὐτοῖς λέγων Ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἐφ' ὅσον οὐκ ἐποιήσατε ἑνὶ τούτων τῶν ἐλαχίστων, οὐδὲ ἐμοὶ ἐποιήσατε. [46] καὶ ἀπελεύσονται οὗτοι εἰς κόλασιν αἰώνιον, οἱ δὲ δίκαιοι εἰς ζωὴν αἰώνιον.

39. ασθενουντα (TH) ou ασθενη (SV).
41. *om.* οι *a.* κατηραμενοι (TH) ou *add.* (SV). — το ητοιμασμενον (THV) ou ο ητοιμασεν ο πατηρ μου (S).
42. και *a.* εδιψησα (H) ou *om.* (TSV).

---

de bienfaisance inspirés par une simple bonté humaine, et on peut espérer pour ceux qui les pratiquent des dons qui les amèneront au salut. Mais le Christ a-t-il voulu dire que tout acte d'humanité avait à ses yeux la même valeur que si on l'avait accompli pour lui? Peu importe sans doute que la charité ait pour objet des chrétiens ou d'autres, mais l'intention personnelle qui fait le mérite de ces actions doit au moins implicitement se rapporter au Christ. La réponse des justes est un élément du dialogue destiné à amener la réponse. Ils parlent comme ne sachant pas encore ce que le Seigneur va révéler. C'est l'expression d'étonnement et d'incompréhension qui se produit naturellement devant une proposition aussi extraordinaire. On peut tenir compte aussi de l'humilité des justes qui n'ont pas la prétention d'avoir obligé le Sauveur dans sa personne (*Origène*), quoiqu'ils aient secouru les affligés pour l'amour de Lui. D'ailleurs, aujourd'hui encore, combien peu de chrétiens se sont pénétrés de la vérité mystique qu'enseigne ici le Juge suprême!

40) Holtz. a argumenté de cette réponse pour soutenir que ces justes sont ceux qui ont rendu de bons offices aux chrétiens, lesquels sont les frères de Jésus. Mais pouvait-on d'emblée nommer ces païens les justes? Où etaient donc les élus? Il est vrai que dans Hénoch (LXII) les élus sont aux côtés du juge, mais il n'y a pas d'autres justes qu'eux; et ils se réjouissent de ce que la colère fond sur leurs adversaires. Ce n'est pas ce qu'a enseigné Jésus. S'il parle d'un de ses frères, c'est pour régler les rapports de ses disciples entre eux. Ils

vons-nous vu avoir faim, et t'avons-nous donné de la nourriture, ou avoir soif, et t'avons-nous donné à boire? [38] Quand t'avons-nous vu sans gîte et t'avons-nous recueilli, ou nu, et t'avons- nous vêtu? [39] Quand t'avons-nous vu malade ou en prison, et sommes-nous venus à toi? » [40] Et le roi leur répondra : « En vérité je vous le dis, ce que vous avez fait à l'un de ces miens frères, l'un des plus petits, c'est à moi que vous l'avez fait. » [41] Alors il dira aussi à ceux de gauche : « Allez loin de moi, maudits, au feu éternel qui a été préparé pour le diable et ses anges. [42] Car j'ai eu faim, et vous ne m'avez pas donné à manger, et j'ai eu soif et vous ne m'avez pas donné à boire, [43] j'étais sans gîte et vous ne m'avez pas recueilli, j'étais nu et vous ne m'avez pas vêtu, j'étais malade et en prison et vous ne m'avez pas visité. » [44] Alors ils répondront eux aussi, disant : « Seigneur, quand t'avons-nous vu ayant faim ou soif ou sans gîte ou nu ou malade ou en prison et ne t'avons-nous pas rendu service? » [45] Alors il leur répondra, disant : « En vérité je vous le dis, ce que vous n'avez pas fait à l'un de ces petits, vous ne me l'avez pas fait non plus. » [46] Et ceux-ci iront au châtiment éternel, mais les justes à la vie éternelle. »

devaient déjà savoir que leurs confrères sont les frères de Jésus. Ils apprennent maintenant quelque chose de plus : ce qu'on faisait pour eux, on le faisait à lui-même. — τῶν ἐλαχίστων, parce que le plus misérable et le moindre représente encore le Christ. Le mot : εἶδες γάρ, φησίν, τὸν ἀδελφόν σου, εἶδες τὸν θεόν σου (Clém. *Strom.* I, XIX, 94; II, XV, 71); *vidisti, inquit, fratrem, vidisti dominum tuum* (Tert. *De Orat.* XXVI), cité par McNeile, est vraisemblablement un dicton philosophique qui n'a rien à voir avec l'évangile. La proposition est maintenant générale : on peut l'étendre à tous les bons offices, selon l'ordre de la charité et selon leur hiérarchie propre, les bons offices spirituels étant les plus importants, mais souvent inefficaces sans ceux de la miséricorde.

41) Terrible renversement! Cependant le Père n'est pas nommé après κατηραμένοι : il ne maudit personne. Il n'est même pas dit que le feu avait été préparé pour les réprouvés. Il avait été préparé pour les anges déjà déchus. En créant les hommes, Dieu ne se proposait que leur bonheur (cf. Sap. II, 24).

44-45) La réponse est aussi complète que celle des justes, mais abrégée. C'est sans doute aussi pourquoi le Christ ne parle plus de ses frères.

46) Formidable et consolante alternative qui termine l'enseignement de Jésus, et qui domine la vie morale du chrétien. Si quelque chose pouvait atténuer l'impression de terreur et fortifier l'espérance, ce serait la place qu'occupent ces mots : après une si pressante recommandation de la charité et avant la Passion.

CHAPITRE XXVI

1 Καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς πάντας τοὺς λόγους τούτους,
εἶπεν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ 2 Οἴδατε ὅτι μετὰ δύο ἡμέρας τὸ πάσχα γίνε-
ται, καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδίδοται εἰς τὸ σταυρωθῆναι.
3 Τότε συνήχθησαν οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ πρεσβύτεροι τοῦ λαοῦ εἰς τὴν αὐλὴν
τοῦ ἀρχιερέως τοῦ λεγομένου Καιάφα, 4 καὶ συνεβουλεύσαντο ἵνα τὸν Ἰησοῦν
δόλῳ κρατήσωσιν καὶ ἀποκτείνωσιν. 5 ἔλεγον δέ Μὴ ἐν τῇ ἑορτῇ, ἵνα μὴ
θόρυβος γένηται ἐν τῷ λαῷ.

SIXIÈME PARTIE : LA PASSION ET LA RÉSURRECTION (XXVI-XXVIII).

XXVI et XXVII. La Passion.

Tandis que Lc. diffère sur plusieurs points importants de Mc., Mt. est complètement d'accord avec lui pour l'ordre des faits et pour toutes les circonstances importantes. Il n'a pas Mc. XIV, 51 s. le jeune homme qui fuit, ni XV, 25, la troisième heure, sans parler des petits traits. Mais il a en plus XXVI, 25, la question de Judas; 50, Jésus à Judas; 52-54, ne pas se servir de l'épée; XXVII, 19, la femme de Pilate; 24-26, Pilate se lave les mains et le peuple prend la responsabilité; 51b. 52. 53, les tombeaux ouverts et les résurrections; 62-66, les gardes. Les différences de détail sont très restreintes et se trouvent surtout dans le reniement de Pierre.

De ces faits on doit conclure à une dépendance entre Mc. et Mt. La précision de Mc. sur le double chant du coq a dû lui venir de Pierre. Ne serait-ce pas lui qui aurait modifié sur ce point le texte traditionnel? Pour le reste la question de dépendance de l'un ou de l'autre doit être résolue d'après les principes indiqués dans l'*Introduction,* p. XXXII ss. en tenant compte des vraisemblances notées dans le commentaire.

1-5. Le complot et sa date (Mc. XIV, 1-2; Lc. XXII, 1. 2).

Mt. rejoint ici Mc. (et Lc.), mais à sa manière, et tout ce petit morceau a un caractère particulier. C'est Jésus qui rappelle à ses disciples qu'on touche à la Pâque et il leur annonce sa mort; le complot est l'œuvre du conseil suprême de la nation, le grand-prêtre en tête, nommé par son nom. Cependant le résultat demeure en suspens comme dans Mc. Comparé à l'esquisse de Lc. d'après Mc., et encore abrégée, le développement de Mt. a l'aspect d'un original, quoique d'après la même tradition.

1 s.) C'est d'abord la formule qui suit les grands discours; cf. VII, 28. Puis

[1]Et il arriva, quand Jésus eut achevé tous ces discours, qu'il dit à ses disciples : [2]« Vous savez que la Pâque a lieu dans deux jours, moment où le Fils de l'homme doit être livré pour être crucifié. » [3]Alors les princes des prêtres et les anciens du peuple se rassemblèrent dans le palais du grand prêtre, nommé Caïphe, [4]et ils tinrent conseil afin de s'emparer de Jésus par ruse et de le mettre à mort. [5]Mais ils disaient : « Pas pendant la fête! pour qu'il n'y ait pas de tumulte parmi le peuple. »

Jésus reprend la parole pour annoncer que le moment de sa mort est fixé par rapport à la Pâque, avant même que ses ennemis aient trouvé le joint, et quand ils paraissaient disposés à laisser passer la fête. Comme dans Mc. la date précise se rapporte au complot. — « Après deux jours »; on était donc au mercredi 13 nisan (cf. *Comm. Mc.*). Mt. ne dit pas les azymes, parce que l'indication n'est pas d'un auteur aux lecteurs, mais une parole aux disciples qui connaissaient le rite. — καὶ ...παραδίδοται ne dépend pas de οἴδατε. C'est plutôt la parataxe naturelle de Küh.-Gerth (II, 231) où καί équivaut à ὅτε, par exemple : σχεδόν τε ἕτοιμα ἦν, καὶ τῶν Περσῶν οἱ ὁμότιμοι παρῆσαν (ΧΕΝ. *Cyr.* II, 1, 10). En effet καί n'est pas ici copulatif, et marque plutôt la circonstance du temps (presque comme dans Mc. XV, 25), tournure plus sémitique (*waw* de l'état) que grecque; le verbe est au présent, parce que tout est fixé dans les desseins de Dieu et que le moment est arrivé d'accomplir la prédiction antérieure (XVII, 22). Dans cet autre endroit c'est la hiérarchie qui *livre* Jésus et non Judas, et ce doit être le sens ici, où la livraison a pour terme direct la crucifixion; d'autant que l'action du verbe doit avoir lieu après deux jours, du moins d'après le sens que nous donnons à καί.

3) τότε est assez vague dans Mt., mais après une date précise et un délai si court, τότε doit indiquer le jour même où Jésus a parlé. Si Mt. avait suivi Mc., pourquoi aurait-il remplacé les scribes (aussi Lc.) par les anciens du peuple? Volontiers quand les sanhédrites sont en scène il omet les scribes (XXI, 23; XXVI, 47. 57; XXVII, 1. 3. 12. 20). Il met donc en avant les deux influences politiques du sacerdoce et de l'aristocratie; les scribes, très consultés sur les questions légales, étaient peut-être moins influents dans les mesures administratives. Cette nuance est à noter quand on parle de la haine de Mt. contre les Pharisiens; elle ne se trouve que dans Lc. XXII, 52, tandis que Mc. est sur ce point toujours schématique. De plus Mt. suppose une réunion formelle, dans une circonstance précise (deux aoristes), et il indique le lieu. — αὐλή cette fois ne peut signifier que le palais du grand-prêtre, désigné par son nom de Καιάφας, que Mc. ne cite jamais. Il faut beaucoup d'aplomb pour prétendre que Mt. a suivi Mc. dans cette péricope. Sur Caïphe, cf. sur Lc. III, 2.

4) Mc. et Lc. ont πῶς, « comment »; Mt. ἵνα marquant le but ne serait pas une correction heureuse, non plus que les deux verbes au subjonctif au lieu de κρατήσαντες ἀποκτείνωσιν.

5) Comme Mc., avec δέ au lieu de γάρ, et ἵνα μή au lieu de μή ποτε, dans le

6 Τοῦ δὲ Ἰησοῦ γενομένου ἐν Βηθανίᾳ ἐν οἰκίᾳ Σίμωνος τοῦ λεπροῦ, 7 προσῆλθεν αὐτῷ γυνὴ ἔχουσα ἀλάβαστρον μύρου βαρυτίμου καὶ κατέχεεν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ ἀνακειμένου. 8 ἰδόντες δὲ οἱ μαθηταὶ ἠγανάκτησαν λέγοντες Εἰς τί ἡ ἀπώλεια αὕτη; 9 ἐδύνατο γὰρ τοῦτο πραθῆναι πολλοῦ καὶ δοθῆναι πτωχοῖς. 10 γνοὺς δὲ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς Τί κόπους παρέχετε τῇ γυναικί; ἔργον γὰρ καλὸν ἠργάσατο εἰς ἐμέ· 11 πάντοτε γὰρ τοὺς πτωχοὺς ἔχετε μεθ' ἑαυτῶν, ἐμὲ δὲ οὐ πάντοτε ἔχετε· 12 βαλοῦσα γὰρ αὕτη τὸ μύρον τοῦτο ἐπὶ τοῦ σώματός μου πρὸς τὸ ἐνταφιάσαι με ἐποίησεν. 13 ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὅπου ἐὰν κηρυχθῇ τὸ εὐαγγέλιον τοῦτο ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ, λαληθήσεται καὶ ὃ ἐποίησεν αὕτη εἰς μνημόσυνον αὐτῆς. 14 Τότε πορευθεὶς εἷς

7. εχουσα αλαβαστρον μυρου (THV) et non α. μ. ε. (S).
10. ηργασατο (TH) plutôt que ειργασατο (SV).

---

sens de *eo consilio ut non*. L'impf. ἔλεγον est très naturel au cours de la délibération.

— Sur les vv. 3 et 5 les lectures du *syrsin.* qui figurent encore dans Soden (d'après *Burkitt*) ont été fortement corrigées par Mrs Lewis. Retrancher du v. 3 les scribes et y ajouter *Kaïapha*.

6-13. L'ONCTION A BÉTHANIE (Mc. XIV, 3-9; Jo. XII, 1-8).

Même ordre que dans Mc., entre l'annonce du complot et la trahison de Judas qui a fourni la solution cherchée. Jean a placé cette onction six jours avant la Pâque, souvenir précis qu'on doit préférer. Mc. et Mt. ont voulu rapprocher ce fait de la passion, mais cela se comprend mieux dans Mt., après la prophétie de Jésus, car l'onction est comme une prophétie en action de la passion prochaine. Elle précède immédiatement la trahison de Judas, et l'a peut-être déterminée. Ni Mc. ni Mt. ne l'ont nommé, mais la tradition aura conservé le souvenir d'une connexion entre le repas de Béthanie et la trahison; Jo. a parlé plus clairement de Judas, mais sans préciser le motif de sa trahison.

Mt. est avec Mc. dans son rapport ordinaire. Son récit est moins circonstancié. S'il avait écrit d'après Mc., aurait-il attribué le mécontentement aux disciples? On voit du moins qu'il ne les épargne pas de parti pris.

6 s.) Dans Mt. on sait seulement par le dernier mot de la phrase que Jésus était à table. προσῆλθεν, style de Mt. — βαρύτιμος (STRABON, XVII, 13; SALLUSTE, *Hist.* III, 1, *grave pretium*). Mt. n'a pas le geste exquis du vase brisé (Mc.), ni le détail sur la nature de l'huile parfumée.

8) Ce sont les disciples qui s'indignent, et non des τίνες (Mc.).

9) La valeur précise du parfum n'est pas indiquée, non plus que les témoignages de mécontentement contre la femme. Pourquoi le même Mt. aurait-il abrégé Mc. ici après l'avoir allongé dans la péricope précédente?

10) γνούς en plus dans Mt. ne fait pas allusion à une connaissance surnaturelle, puisque les disciples ont parlé clair. C'est du style de Mt.; cf. XII, 15; XVI, 8; XXII, 18.

[6] Or, comme Jésus était à Béthanie, dans la maison de Simon le lépreux, [7] une femme s'approcha de lui tenant un flacon d'albâtre [rempli] d'une huile parfumée fort chère, et elle le versa sur sa tête, pendant qu'il était à table. [8] A cette vue les disciples exprimèrent leur mécontentement, disant : « A quoi bon ce gaspillage? [9] Car cela eût pu être vendu cher et donné à des pauvres. » [10] Jésus s'en apercevant leur dit : « Pourquoi causez-vous des ennuis à cette femme? Car c'est une bonne œuvre qu'elle a accomplie envers moi; [11] car vous avez toujours les pauvres avec vous, tandis que moi, vous ne m'avez pas toujours; [12] en répandant cette huile parfumée sur mon corps, elle l'a fait pour me rendre un office de sépulture. [13] En vérité je vous [le] dis, partout où cet évangile sera prêché dans le monde entier, on parlera aussi de ce qu'elle a fait, en souvenir d'elle. »

[14] Alors, un des Douze, nommé Judas Iscariote, étant allé trouver

11) Ressemblance avec Mc., moins une incise, et en cela plus étroite avec Jo. XII, 8 — qui ne dépend sûrement pas de Mc. Ce mot a dû demeurer très vivant dans les souvenirs.

12) La rédaction est inférieure à celle de Mc., et même obscure, car rien n'indique comme dans Mc. une action antérieure, symbole d'une autre; ἐποίησεν avec l'inf. aor. ἐνταφιάσαι indiquerait que déjà la femme a procédé à l'ensevelissement; il faut sous-entendre : symboliquement. ἐνταφιάζω ne doit pas être pris dans le sens égyptien d'embaumer; c'est simplement procéder aux rites de la sépulture (PLUT. *Mor.* 995 c) dont l'onction du corps faisait partie, après qu'on l'avait lavé (cf. *Comm. Mc.*). A s'en tenir au texte de Mt., on pourrait croire que la femme, croyant rendre un hommage usité dans les banquets, avait, sans s'en douter, pratiqué un rite de sépulture. Mais le texte n'exclut pas qu'elle ait eu conscience de la portée réelle de son acte, et c'est bien ce que dit Mc. : elle a fait ce qu'elle pouvait faire, les rites de la sépulture devant ensuite être précipités. Et l'on comprend mieux ainsi l'éloge extraordinaire de cette femme, lequel doit durer autant que l'évangile (contre *Schanz*, *McNeile* etc.).

13) Comme dans Mc., avec des nuances très légères, cf. pour le sens de λαλέω rapporter avec éloges (Mc.) : ὃν καὶ ἡ σωφροσύνη κατὰ τὸν κόσμον λελάληται (*MM.*). D'après Jérôme, personne ne doit penser, *nemo putet,* que cette femme est la même que la pécheresse de Lc. VII, 36-50.

14-16. LA TRAHISON DE JUDAS (Mc. XIV, 10. 11; Lc. XXII, 3-6).

Le conseil des prêtres avait en somme remis à plus tard la procédure contre Jésus. L'arrestation paraissait inopportune pendant la fête, et celle-ci allait commencer. Il ne paraissait pas possible de tout enlever auparavant.

L'intervention de Judas permet de brusquer les choses. On comprend donc la joie des princes des prêtres, exprimée par Mc. et par Lc., et que Mt. n'eût pas omise s'il avait suivi Mc.; ce n'était pas seulement un détail descriptif. De plus, dans Mt., c'est Judas qui demande de l'argent, avec l'indication de la somme,

τῶν δώδεκα, ὁ λεγόμενος Ἰούδας Ἰσκαριώτης, πρὸς τοὺς ἀρχιερεῖς [15] εἶπεν Τί θέλετέ μοι δοῦναι κἀγὼ ὑμῖν παραδώσω αὐτόν; οἱ δὲ ἔστησαν αὐτῷ τριάκοντα ἀργύρια. [16] καὶ ἀπὸ τότε ἐζήτει εὐκαιρίαν ἵνα αὐτὸν παραδῷ.

[17] Τῇ δὲ πρώτῃ τῶν ἀζύμων προσῆλθον οἱ μαθηταὶ τῷ Ἰησοῦ λέγοντες Ποῦ θέλεις ἑτοιμάσωμέν σοι φαγεῖν τὸ πάσχα; [18] ὁ δὲ εἶπεν Ὑπάγετε εἰς τὴν πόλιν πρὸς τὸν δεῖνα καὶ εἴπατε αὐτῷ Ὁ διδάσκαλος λέγει Ὁ καιρός μου ἐγγύς ἐστιν· πρὸς σὲ ποιῶ τὸ πάσχα μετὰ τῶν μαθητῶν μου. [19] καὶ

probablement versée séance tenante. Il est donc original, ayant déjà en vue le regret tardif du traître qui rapportera l'argent (XXVII, 3-10).

14) τότε, indication vague qui se rapporte peut-être à ce qui précède comme cause déterminante et au v. 3 comme indication du temps. — Ἰσκαριώτης, comme X, 4, tandis que Mc. III, 19 et XIV, 10 Ἰσκαριώθ. — εἷς avec le gén. partitif est normal (cf. V, 29.30 etc.) et n'est pas nécessairement une simplification de ὁ εἷς (Mc.).

15) Judas découvre impudemment ce qui est sous-entendu dans Mc. et dans Lc.; s'il offre de livrer son maître, c'est, comme le plus souvent, pour de l'argent. Il veut être fixé. κἀγώ signifie moins ici : « moi, son disciple », ce qui le rendrait odieux, que : « moi, qui seul puis vous tirer d'embarras ». — Ce καί est une tournure sémitique, *waw apodosis* (*Kautzsch*, § 143, 2) : « Que me donnez-vous pour que je le livre ». — ἵστημι trans. pourrait signifier placer dans une balance, peser, c'est-à-dire ici l'argent, héb. שקל; cf. Zach. XI, 12 καὶ ἔστησαν τὸν μισθόν μου τριάκοντα ἀργυροῦς, c'est-à-dire σίκλους et aussi I Esd. VIII., 55 etc.; II Esd. VIII, 25 etc. — Mais les latins ont compris « fixèrent » *constituerunt* et de même les Syriens, comme Théophylacte l'a bien expliqué : ἔστησαν... ἀντὶ τοῦ συνεφώνησαν, ἀφώρισαν δοῦναι, οὐκ ὡς οἱ πολλοὶ νοοῦσιν, ἀντὶ τοῦ ἐζυγοστάτησαν (peser). En effet c'est bien la réponse à la question posée par Judas. Field (p. 20) objectait que cet usage de στῆναι ne peut être prouvé, mais *MM.* citent BGU IV, **1131** l. 44 (13 av. J.-C.) ἐφ' ᾗ ἑστάμεθα τιμῇ, etc. On ne voit pas pourquoi l'aoriste changerait « fixer » en « peser » ou « payer » (contre *MM.*). — ἀργύρια au plur. neutre pour des sicles est propre à Mt. dans la Bible. Ces sicles équivalaient à des statères, mot que D a introduit dans le texte. Trente sicles ou didrachmes étaient le prix fixé pour compenser la perte d'un esclave (Ex. XXI, 32 ἀργυρίου τριάκοντα δίδραχμα δώσει). C'était donc en quelque façon le prix d'un homme; il est assez naturel que les prêtres l'aient proposé, et qu'ils aient persuadé à Judas qu'il ne pouvait, d'après la Loi, exiger davantage. On ne peut donc rien objecter contre le caractère historique du fait, quoique Mt. y ait vu la réalisation d'une prophétie (cf. XXVII, 9).

L'expression vulgaire de trente deniers n'est pas exacte, car les trente sicles valaient cent vingt deniers.

16) La tournure de Mt. ζητεῖν εὐκαιρίαν est la façon sémitique la plus naturelle, si bien que les syrr. l'ont transportée dans le passage correspondant de Mc. On ne peut donc pas avancer que Mt. dépend de Mc., quoiqu'il ressemble à Lc. sur ce point.

les princes des prêtres, [15] dit : « Que voulez-vous me donner, et moi je vous le livrerai? » Ils lui assurèrent trente pièces d'argent. [16] Et dès lors il cherchait une occasion pour le livrer.

[17] Le premier jour des azymes, les disciples s'approchèrent de Jésus, disant : « Où veux-tu que nous te préparions pour manger la Pâque? » [18] Il dit : « Allez à la ville, chez un tel, et dites-lui : Le maître dit : Mon temps est proche; c'est chez toi que je fais la Pâque avec mes disciples. » [19] Et les disciples firent comme Jésus leur avait pres-

17-19. Préparatifs pour la dernière cène (Mc. xiv, 12-16, Lc. xxii, 7-13).

Lc. a suivi Mc. qu'il a complété en indiquant les noms des deux disciples, Pierre et Jean. Mais Mt., beaucoup plus succinct que Mc., ne peut même passer pour un résumé, car il a un trait fort original (18).

17) Les Juifs distinguaient la pâque et les azymes, mais dans le langage hellénistique on pouvait dire τὰ ἄζυμα, comme τὰ Διονύσια etc. pour signifier toute la fête. Comme ce cas ne se présente qu'ici et dans Mc. parallèle, on peut admettre une dépendance de Mt. traducteur. D'ailleurs c'est l'équivalent de ἡ ἑορτὴ τῶν ἀζύμων de Josèphe, qui était synonyme de la Pâque (*Ant.* XIV, II, 1 etc.). La distinction des Juifs qui ne donnaient pas le nom de fête des azymes au 14 nisan au soir était trop spéciale pour être appréciée du public grec, d'autant qu'au repas pascal on ne mangeait que des azymes. Mt., comme Mc., fait allusion au matin du jour naturel qui se terminait le soir par le commencement de la fête juive. C'était pour un profane le premier jour de la fête, et pour un juif la veille de la fête, puisque le jour de la fête ne commençait pour eux que le soir. Mt. n'a pas la circonstance de l'immolation reproduite par Lc. Comme dans Mc. ce sont les disciples qui prennent l'initiative (προσῆλθον, style de Mt.), mais leur question est plus coulante dans Mt.

18) Au lieu de deux disciples (Mc. Lc.), Mt. semble mettre en mouvement tous les disciples. C'est sa manière vague de raconter, qu'il faut interpréter d'après les vraisemblances. Mais eût-il écrit ainsi d'après un récit plus précis? Il n'aurait pas omis non plus la preuve que donne Jésus dans Mc. (suivi par Lc.) de sa prescience par le signe du porteur d'eau. Il envoie aussitôt les disciples chez un tel; Jér : *Morem veteris Testamenti nova Scriptura conservat... quod hebraice dicitur* Pheloni Elmoni, *et tamen personarum locorumque non ponitur nomen;* cf. Ruth IV, 1; I Regn. XXI, 2; IV Regn. VI, 8. Le nom propre a dû être prononcé par Jésus, mais il a paru à l'auteur inutile ou inopportun de le reproduire, ce qui s'explique si le cénacle est devenu la maison de rendez-vous des disciples. — ὁ καιρός avec μου, donc non pas le temps de la Pâque, que tout le monde connaissait, mais le temps mystérieux où sa destinée devait s'accomplir. Le ton est confidentiel et affectueux : πρὸς σέ. Comment Mt. aurait-il imaginé cela d'après Mc.? C'est bien plutôt un souvenir précieux, quoique obscur, des relations de Jésus avec un personnage de Jérusalem, qui devait être heureux et flatté de cette distinction.

19) Le verset est rédigé d'après ce qui précède, sans allusion à un signe réalisé.

ἐποίησαν οἱ μαθηταὶ ὡς συνέταξεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς, καὶ ἡτοίμασαν τὸ πασχα.
20 Ὀψίας δὲ γενομένης ἀνέκειτο μετὰ τῶν δώδεκα μαθητῶν. 21 καὶ
ἐσθιόντων αὐτῶν εἶπεν Ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι εἷς ἐξ ὑμῶν παραδώσει με.
22 καὶ λυπούμενοι σφόδρα ἤρξαντο λέγειν αὐτῷ εἷς ἕκαστος Μήτι ἐγώ εἰμι,
κύριε; 23 ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν Ὁ ἐμβάψας μετ' ἐμοῦ τὴν χεῖρα ἐν τῷ
τρυβλίῳ οὗτός με παραδώσει· 24 ὁ μὲν υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ὑπάγει καθὼς
γέγραπται περὶ αὐτοῦ, οὐαὶ δὲ τῷ ἀνθρώπῳ ἐκείνῳ δι' οὗ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου
παραδίδοται· καλὸν ἦν αὐτῷ εἰ οὐκ ἐγεννήθη ὁ ἄνθρωπος ἐκεῖνος. 25 ἀπο-
κριθεὶς δὲ Ἰούδας ὁ παραδιδοὺς αὐτὸν εἶπεν Μήτι ἐγώ εἰμι, ῥαββί;
λέγει αὐτῷ Σὺ εἶπας. 26 Ἐσθιόντων δὲ αὐτῶν λαβὼν ὁ Ἰησοῦς
ἄρτον καὶ εὐλογήσας ἔκλασεν καὶ δοὺς τοῖς μαθηταῖς εἶπεν Λάβετε φάγετε,
τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου. 27 καὶ λαβὼν ποτήριον καὶ εὐχαριστήσας ἔδωκεν

22. *om.* αυτων *p.* εκαστος (THV) et non *add.* (S).
26. *om.* τον *a.* αρτον (TH) et non *add.* (SV).

Il s'agit bien de manger la pâque. Du v. 18 on serait tenté de croire que Jésus, pressé par le temps, a anticipé le repas pascal; mais ce sont les disciples qui ont pris l'initiative, et au jour marqué.

20-25. Annonce de la trahison (Mc. xiv, 17-21; Lc. xxii, 14.21-23).

Sur la place que Lc. a donnée à l'avis, cf. *Comm. Lc.* Matthieu va avec Mc. sauf de très légères nuances; il a en plus le v. 25. Une dépendance paraît très probable; de la part de qui? cela ne peut se résoudre que d'après d'autres raisons.

20) Mt. n'a pas ἔρχεται. Il est sous-entendu que Jésus a rejoint les disciples envoyés d'avance. Ce qui était important, c'était de montrer le Maître à table avec les douze disciples choisis, que Lc. nomme simplement les apôtres. Il est plus élégant de mettre une pause entre le moment où l'on s'installe et le cours du repas que de lier étroitement comme Mc. le fait d'être à table et celui de manger. Mt. n'a qu'un καί au lieu de trois (Mc.) pour ce v. et le suivant. C'est encore une élégance.

21) Mt. ne nomme pas Jésus dont le nom était exprimé au v. 19. Il n'a pas ὁ ἐσθίων μετ' ἐμοῦ, circonstance pathétique et non pas du tout redondance.

22) Comme Mc., mais plus élégant. « S'attrister et parler » (Mc.) unissait un état et une action; Mt. met l'état au participe, et le qualifie par σφόδρα; il met ἤρξαντο devant le verbe qui marque une action; il remplace la tournure vulgaire εἷς κατὰ εἷς par εἷς ἕκαστος; il a en plus εἰμι et κύριε, formule de politesse.

23) Mt. n'a pas εἷς τῶν δώδεκα qui de nouveau est pathétique; puis il exprime un peu plus nettement la désignation du coupable : οὗτός με παραδώσει. — ὁ ἐμβάψας, « celui qui vient de tremper la main » est aussi plus précis que ἐμβαπτόμενος situation qui était celle de tous; τὴν χεῖρα ἐν τῷ τρυβλίῳ accentue aussi davantage que εἰς τὸ τρύβλιον. Kn. reconnaît le sens normal de l'aoriste (*qui*

crit, et ils préparèrent la Pâque. [20] Le soir venu, il se mit à table avec les douze disciples. [21] Et pendant qu'ils mangeaient, il dit : « En vérité je vous dis que l'un de vous me livrera ». [22] Et très attristés, ils commencèrent à lui dire un chacun : « Serait-ce moi, Seigneur? » [23] Il répondit : « Celui qui a mis la main avec moi dans le plat, celui-là me livrera; [24] le Fils de l'homme s'en va, selon qu'il est écrit de lui, mais malheur à cet homme par qui le Fils de l'homme est livré! Il eût mieux valu pour cet homme qu'il ne fût pas né. » [25] Judas, celui qui allait le livrer, prit la parole et dit : « Est-ce moi, Rabbi? » Il lui répond : « Tu l'as dit. »

[26] Or pendant qu'ils mangeaient, Jésus ayant pris du pain et ayant dit une bénédiction, le rompit, et l'ayant donné aux disciples, il dit : « Prenez, mangez, ceci est mon corps. » [27] Puis ayant pris une

intinxit) transformé par Schanz en un équivalent du *futur exactum*, pour harmoniser avec Mc. Disons plutôt que même ainsi la désignation était incomplète, car plusieurs peut-être avaient déjà trempé quelque chose dans le plat, et en même temps que Jésus.

Origène : *signum dat discipulis de Juda proditore, ex eo quod cum Jesu manum suam in paropsidem intulisset, in quam, sicut existimo, intingebant carnes pascha edentes.*

24) La ressemblance complète (Mt. n'a pas ὅτι et ajoute ἦν) de Mt. et de Mc. est d'autant plus frappante que Lc. est plus concis.

25) Propre à Mt. D'après Schanz, si ces mots avaient été prononcés à haute voix, il faudrait y voir une addition de la tradition, car il est impossible d'entendre : « tu l'as dit », autrement que comme une réponse affirmative. Or si Jésus avait désigné le traître à tous d'une façon aussi claire, les disciples eussent dû s'emparer de lui, du moins l'invectiver. Mais rien n'empêche d'admettre que Jésus ait répondu à Judas d'une voix basse. Il est d'ailleurs probable que ce verset est placé ici en rejet, car Judas a dû poser la question en même temps que les autres apôtres. Jésus lui aura répondu pour lui seul, dans le tumulte des interrogations, qui avaient la chaleur et l'éclat de protestations indignées. Puis, élevant la voix, il aura donné à tous une indication moins claire. — Sachant qu'il était découvert, le traître a dû sortir le plus tôt possible.

26-29. INSTITUTION DE L'EUCHARISTIE (Mc. XIV, 22-25; Lc. XXII, 15-20; cf. I Cor. XI, 23-25).

Tout à fait comme Mc., sans l'allusion de Lc. à la partie pascale du repas.

26) Reprise de ἐσθιόντων avec Mc. comme au v. 21, sans qu'on puisse en conclure que c'était exactement le même repas, ou qu'il était entré dans une phase nouvelle. Le texte comme Mc., dans une période plus équilibrée, avec l'addition des disciples et de φάγετε.

27) Au lieu que dans Mc. les disciples boivent, après quoi Jésus leur explique ce qu'ils ont bu, l'ordre de Mt. est logique et conforme à celui de la consécra-

αὐτοῖς λέγων Πίετε ἐξ αὐτοῦ πάντες, [28] τοῦτο γάρ ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς καινῆς διαθήκης τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυννόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν. [29] λέγω δὲ ὑμῖν, οὐ μὴ πίω ἀπ' ἄρτι ἐκ τούτου τοῦ γενήματος τῆς ἀμπέλου ἕως τῆς ἡμέρας ἐκείνης ὅταν αὐτὸ πίνω μεθ' ὑμῶν καινὸν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ πατρός μου. [30] Καὶ ὑμνήσαντες ἐξῆλθον εἰς τὸ Ὄρος τῶν Ἐλαιῶν.
[31] Τότε λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς Πάντες ὑμεῖς σκανδαλισθήσεσθε ἐν ἐμοὶ ἐν τῇ νυκτὶ ταύτῃ, γέγραπται γάρ Πατάξω τὸν ποιμένα, καὶ διασκορπισθήσονται τὰ πρόβατα τῆς ποίμνης. [32] μετὰ δὲ τὸ ἐγερθῆναί με προάξω ὑμᾶς εἰς τὴν Γαλιλαίαν. [33] ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Πέτρος εἶπεν αὐτῷ Εἰ πάντες σκανδαλισθήσονται ἐν σοί, ἐγὼ οὐδέποτε σκανδαλισθήσομαι. [34] ἔφη αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς Ἀμὴν λέγω σοι ὅτι ἐν ταύτῃ τῇ νυκτὶ πρὶν ἀλέκτορα φωνῆσαι τρὶς

28. *om.* το *a.* της (THV) plutôt que *add.* (S). — καινης (S) plutôt que *om.* (THV).
29. μεθ' υμων καινον (THV) et non κ. μ. υ. (S).

---

tion du pain; Jésus ordonne de boire. On suppose naturellement que les disciples ont obéi dans les deux cas.

28) Mt. a en plus γάρ et εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν. — περί au lieu de ὑπέρ, mais avec le même sens d'après l'usage hellénistique. — La mention de la rémission des péchés accentue le caractère de sacrifice dans l'institution, comme le reconnaît McNeile.

29) Comme Mc., sans ἀμήν, avec ἀπ' ἄρτι (XXIII, 39; XXVI, 64, mais ni Mc. ni Lc.) au lieu de οὐκέτι et dans le même sens, avec la nuance de « désormais ». En plus τούτου, μεθ' ὑμῶν, et πατρός μου au lieu de θεοῦ. — μεθ' ὑμῶν donne à toute la scène son caractère d'une communion actuelle en vue de la communion future (*et futurae gloriae nobis pignus datur*), avec quelque chose de plus familial dans le mot de « père ». Mt. a sûrement retenu ainsi un écho plus complet des paroles du Christ.

On n'a rien écrit, que nous sachions, de bien nouveau pour nier l'institution de l'Eucharistie, sacrement du corps et du sang du Christ. Volontiers on insiste sur ce caractère sacramentel, où l'on voit l'influence des mystères païens sur la pensée de Paul. Mais à supposer que les termes de Paul aient eu quelque influence sur les expressions de Lc., la tradition de Mc. et de Mt. n'en a pas été affectée, et elle suffit, d'autant que Paul n'en a pas changé le caractère. Il a seulement accentué le caractère d'un mémorial, et cela dans une église existante, tandis que Mc. et Mt. ont conservé le caractère eschatologique dans une perspective indéfinie.

30-35. Prédiction de l'abandon des apôtres et du reniement de Pierre (Mc. XIV, 26-31; cf. Lc. XXII, 31-34; Jo. XIII, 36-38).

Mc. et Mt. se suivent très étroitement, situant les faits sur le chemin, et passant de l'abandon des disciples au reniement de Pierre. Lc. et Jo. sont toujours dans le Cénacle et ne parlent que de Pierre quoique Jo. parle plus

coupe et ayant rendu grâce, il [la] leur donna, disant : « Buvez-en tous, [28] car ceci est mon sang, de la nouvelle alliance, répandu pour plusieurs, en vue de la rémission des péchés. [29] Je vous [le] dis; je ne boirai plus désormais de ce fruit de la vigne, jusqu'à ce jour où j'en boirai avec vous du nouveau dans le royaume de mon Père. » [30] Et après avoir dit des cantiques, ils sortirent [pour aller] au mont des Oliviers. [31] Alors Jésus leur dit : « Vous serez tous démoralisés à mon sujet cette nuit, car il est écrit : Je frapperai le pasteur, et les brebis du troupeau seront dispersées. [32] Mais après que j'aurai été ressuscité je vous précéderai en Galilée. » [33] Pierre répondit et lui dit : « Quand tous seraient démoralisés à ton sujet, moi je ne perdrai jamais courage. » [34] Jésus lui dit : « En vérité je te [le] dis; cette nuit même avant que le coq ait chanté, tu me renieras trois

loin (XVI, 32) de la dispersion des disciples. Entre Mc. et Mt. il n'y a de différence réelle que pour le chant du coq.

30) Exactement comme Mc.

31) τότε (style de Mt.) au lieu de καί. — add. ὑμεῖς et ἐν ἐμοὶ ἐν τῇ νυκτί ταύτῃ, ainsi que τῆς ποίμνης (ajouté aux LXX dans le ms. A) pour mieux montrer l'appartenance des brebis au pasteur. — Citation de Zacharie XIII, 7.

Quand on constate que ce τῆς ποίμνης a été ajouté par A, on en conclut que tout son texte a été rédigé d'après Mt. et l'hébreu. C'est donc le ms. B. qui représente le mieux les anciens LXX : πατάξατε τοὺς ποιμένας καὶ ἐκσπάσατε (arrachez) τὰ πρόβατα. C'est-à-dire que Mc. et Mt. sont plus près de l'hébreu : « frappe le pasteur, et les brebis seront dispersées », en changeant « frappe » en « je frapperai », qui convenait mieux au contexte. Comme c'est Mt. qui a recours à l'hébreu le plus souvent, ce cas indiquerait assez nettement la dépendance de Mc. par rapport à sa catéchèse, s'il ne fallait plutôt regarder ces paroles du Seigneur comme fidèlement transmises par la tradition. Mc. conserve mieux l'ordre hébreu des mots; Mt. a mis τὰ πρόβατα après le verbe à cause de l'addition. Le fragm. du Fayoum, qui d'ailleurs a deux chants du coq, a le texte de Mc. : πατάξω τὸν [ποιμένα καὶ τὰ] πρόβατα διασκορπισθήσ[εται... d'après Wessely (*Patr. Or.* IV, p. 177).

Le texte de Barnabé, V, 12 n'est pas absolument certain. S'il est : Ὅταν πατάξωσιν τὸν ποιμένα ἑαυτῶν, τότε ἀπολεῖται τὰ πρόβατα τῆς ποίμνης, la dépendance de Mt. est suggérée par cette addition de τῆς ποίμνης.

32) Comme Mc., δέ au lieu de ἀλλά.

33) Comme Mc., avec une certaine redondance qui estompe quelque peu l'audacieuse assurance de Pierre, commençant par εἰ καὶ πάντες et terminée par ἐγώ (Mc.). — L'addition de ἐν σοί répond à celle de ἐν ἐμοί v. 31; ce sont deux indices sémitiques.

34) Répartie moins vive, par l'omission de σύ et de σήμερον, qui pouvaient paraître inutiles pour la simple expression de la pensée. Mais omission de δίς,

ἀπαρνήσῃ με. [35]λέγει αὐτῷ ὁ Πέτρος Κἂν δέῃ με σὺν σοὶ ἀποθανεῖν, οὐ μή σε ἀπαρνήσομαι. ὁμοίως καὶ πάντες οἱ μαθηταὶ εἶπαν.

[36]Τότε ἔρχεται μετ' αὐτῶν ὁ Ἰησοῦς εἰς χωρίον λεγόμενον Γεθσημανί, καὶ λέγει τοῖς μαθηταῖς Καθίσατε αὐτοῦ ἕως οὗ ἀπελθὼν ἐκεῖ προσεύξωμαι. [37]καὶ παραλαβὼν τὸν Πέτρον καὶ τοὺς δύο υἱοὺς Ζεβεδαίου ἤρξατο λυπεῖσθαι καὶ ἀδημονεῖν. [38]τότε λέγει αὐτοῖς Περίλυπός ἐστιν ἡ ψυχή μου ἕως θανάτου· μείνατε ὧδε καὶ γρηγορεῖτε μετ' ἐμοῦ. [39]καὶ προελθὼν μικρὸν ἔπεσεν ἐπὶ πρόσωπον αὐτοῦ προσευχόμενος καὶ λέγων Πάτερ μου, εἰ δυνατόν ἐστιν, παρελθάτω ἀπ' ἐμοῦ τὸ ποτήριον τοῦτο· πλὴν οὐχ ὡς ἐγὼ θέλω ἀλλ' ὡς σύ. [40]καὶ ἔρχεται πρὸς τοὺς μαθητὰς καὶ εὑρίσκει αὐτοὺς καθεύδοντας, καὶ λέγει τῷ Πέτρῳ Οὕτως οὐκ ἰσχύσατε μίαν ὥραν γρηγορῆσαι μετ' ἐμοῦ; [41]γρηγορεῖτε καὶ προσεύχεσθε, ἵνα μὴ εἰσέλθητε εἰς πειρασμόν· τὸ μὲν πνεῦμα πρόθυμον ἡ δὲ σὰρξ ἀσθενής. [42]πάλιν ἐκ δευτέρου ἀπελθὼν προσηύξατο λέγων Πάτερ μου, εἰ οὐ δύναται τοῦτο παρελθεῖν ἐὰν μὴ αὐτὸ πίω, γενηθήτω τὸ θέλημά σου. [43]καὶ ἐλθὼν πάλιν εὗρεν αὐτοὺς καθεύδοντας, ἦσαν γὰρ αὐτῶν οἱ ὀφθαλμοὶ βεβαρημένοι. [44]καὶ ἀφεὶς αὐτοὺς πάλιν ἀπελθὼν προσηύξατο ἐκ τρίτου τὸν αὐτὸν λόγον εἰπὼν πάλιν. [45]τότε ἔρχεται πρὸς

39. προελθων (HV) ou προσελθων (TS).
45. το *a.* λοιπον (TSV) **plutôt que** *om.* (H).

---

ce qui suppose que les trois reniements seraient accomplis avant le premier chant du coq. Lc. et Jo. s'en sont tenus là sans entrer dans la subtile nuance de Mc., qu'on doit tenir pour originale, mais sans importance pour le signe donné.

35) Comme Mc. avec des nuances légères et οἱ μαθηταί en plus, comme au v. 26.

36-46. LA PRIÈRE A GETHSÉMANI (Mc. XIV, 32-42; Lc. XXII, 40-46).

Dès la fin du IVe siècle une église avait été bâtie sur le lieu de la prière à Gethsémani; elle a été découverte en 1920 (cf. VINCENT-ABEL, *Jérusalem*, II, p. 1007 ss.). Mc. et Mt. ont presque exactement le même texte, les variantes n'étant que dans les expressions, tandis que Lc. raconte autrement le même épisode.

36) Mt. met plus en relief la personne de Jésus, nommé et sujet de ἔρχεται. — λεγόμενον = οὗ τὸ ὄνομα. — οὗ ἀπελθὼν ἐκεῖ pour la clarté.

37) Les fils de Zébédée, comme XX, 20 et XXVII, 56, au lieu de Jacques et Jean, λυπεῖσθαι au lieu de ἐκθαμβεῖσθαι, d'une énergie un peu étrange. Construction liée au lieu de deux καί.

38) En plus μετ' ἐμοῦ, parole très tendre, qui sera reprise au v. 40; cf. ἐν ἐμοί (31), ἐν σοί (33). Dans ces heures douloureuses, Mt. accentue le lien qui unit Jésus à ses disciples; mais ce trait est bien en situation.

39) πρόσωπον au lieu de τῆς γῆς : au lieu de s'effondrer, pour ainsi dire, à terre, Jésus prend l'attitude de l'adoration. Au lieu d'indiquer successivement

fois. » 35 Pierre lui dit : « Quand il me faudrait mourir avec toi, je ne te renierai pas. » Tous les disciples aussi dirent de même.

36 Alors Jésus vient avec eux en un lieu nommé Gethsémani, et il dit aux disciples : « Asseyez-vous ici, pendant que j'irai là pour prier. » 37 Et ayant pris avec lui Pierre et les deux fils de Zébédée, il commença à être envahi par la tristesse et l'abattement. 38 Alors il leur dit : « Mon âme est triste jusqu'à la mort; restez ici et veillez avec moi. » 39 Et s'étant avancé quelque peu, il tomba sa face contre terre, priant et disant : « Mon Père, s'il est possible, que ce calice passe loin de moi; pourtant, [qu'il en soit] non comme je veux, mais comme tu veux ! » 40 Et il vient vers les disciples, et il les trouve endormis, et il dit à Pierre : « Ainsi vous n'avez pas pu veiller une heure avec moi? 41 Veillez et priez, afin de ne pas entrer en tentation; l'esprit est prompt mais la chair est faible. » 42 S'étant éloigné encore une seconde fois, il pria, disant : « Mon Père, si ceci ne peut passer sans que je le boive, que ta volonté soit faite! » 43 Et venant il les trouva encore endormis, car leurs yeux étaient appesantis. 44 Et les laissant il s'en alla encore prier une troisième fois, disant encore les mêmes paroles. 45 Alors il vient vers les disciples et leur dit :

le but de la prière, puis ses termes, Mt. indique le but dans la prière elle-même, au risque de lui enlever quelque chose de son intimité spontanée. — πάτερ μου, plus simple que ἀββᾶ ὁ πατήρ. — εἰ δυνατόν ἐστιν, est plus abstrait et moins direct que πάντα δυνατά σοι. — παρελθάτω, prière indirecte, le sujet étant τὸ ποτήριον, au lieu de la demande instante παρένεγκε, — ὡς (*bis*) est plus arrondi que τί (*bis*).

40) Encore les disciples en plus (cf. 35). L'apostrophe à Pierre moins vive, par l'omission de « Simon, tu dors? », et parce que le reproche s'adresse aux trois. — οὕτως et μετ' ἐμοῦ insistent sur l'étrangeté de leur négligence.

41) Textuellement comme Mc.

42) Add. ἐκ δευτέρου, et les termes dont s'est servi Jésus : τοῦτο est le calice, présent à sa pensée; γενηθήτω τὸ θέλημά σου rappelle l'oraison qu'il a enseignée (VI, 10).

43) Comme Mc., en omettant les derniers mots.

44) Par exception, la concision de Mc. étant extrême, Mt. développe.

45) τότε (style de Mt.) ajouté, avec « les disciples » comme au v. 40, terme assez vague pour désigner les trois. — omission de ἀπέχει, terme difficile. — καί après ὥρα pour la circonstance du temps, comme au v. 2. Peut-être pourrait-on voir là un *waw* d'apodose (*Kautzsch*, § 143); cf. II Sam. XV, 34 : ועתה ואני עבדך « et maintenant est le moment où je suis plus que jamais ton serviteur »; cf. *Introd.* p. XC s.

τοὺς μαθητὰς καὶ λέγει αὐτοῖς Καθεύδετε τὸ λοιπὸν καὶ ἀναπαύεσθε· ἰδοὺ ἤγγικεν ἡ ὥρα καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδίδοται εἰς χεῖρας ἁμαρτωλῶν. 46 ἐγείρεσθε ἄγωμεν. ἰδοὺ ἤγγικεν ὁ παραδιδούς με. 47 Καὶ ἔτι αὐτοῦ λαλοῦντος ἰδοὺ Ἰούδας εἷς τῶν δώδεκα ἦλθεν καὶ μετ' αὐτοῦ ὄχλος πολὺς μετὰ μαχαιρῶν καὶ ξύλων ἀπὸ τῶν ἀρχιερέων καὶ πρεσβυτέρων τοῦ λαοῦ. 48 ὁ δὲ παραδιδοὺς αὐτὸν ἔδωκεν αὐτοῖς σημεῖον λέγων Ὃν ἂν φιλήσω αὐτός ἐστιν· κρατήσατε αὐτόν. 49 καὶ εὐθέως προσελθὼν τῷ Ἰησοῦ εἶπεν Χαῖρε, ῥαββί· καὶ κατεφίλησεν αὐτόν. 50 ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῷ Ἑταῖρε, ἐφ' ὃ πάρει. τότε προσελθόντες ἐπέβαλον τὰς χεῖρας ἐπὶ τὸν Ἰησοῦν καὶ ἐκράτησαν αὐτόν. 51 καὶ ἰδοὺ εἷς τῶν μετὰ Ἰησοῦ ἐκτείνας τὴν χεῖρα ἀπέσπασεν τὴν μάχαιραν αὐτοῦ καὶ πατάξας τὸν δοῦλον τοῦ ἀρχιερέως ἀφεῖλεν αὐτοῦ τὸ ὠτίον. 52 τότε λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· Ἀπόστρεψον τὴν μάχαιράν σου εἰς τὸν τόπον αὐτῆς, πάντες γὰρ οἱ λαβόντες μάχαιραν ἐν

45c est plus coulant dans Mc., d'autant que ἤγγικεν sera répété au v. 46. Mais si Mt. avait suivi Mc., c'était une raison de ne pas l'introduire ici au lieu de ἦλθεν.

46) Comme Mc.

47-56. La trahison. Arrestation de Jésus (Mc. xiv, 43-50; Lc. xxii, 47-53; Jo. xviii, 2-11).

La ressemblance est très étroite entre Mt. et Mc., si ce n'est que Mt. n'a pas le trait du jeune homme (Mc. 51-52), et qu'il a en plus une parole de Jésus à Judas, et une autre assez développée à celui qui a frappé. Voir aussi v. 56.

47) Omission de εὐθύς de Mc., ἦλθεν au lieu du présent historique παραγίνεται. La foule est « nombreuse », mais les scribes ne sont pas nommés. Selon sa manière (3), Mt. ajoute « du peuple » après « les anciens ». — ἀπό l. παρά.

48) ἔδωκεν ne vaut pas le plus-que-parfait δεδώκει (Mc.) et σημεῖον est plus vague que σύσσημον. Omission de καὶ ἀπάγετε ἀσφαλῶς, qui peint si bien la noirceur de la trahison.

49) προσελθών comme dans Mc. est du style de Mt. — Add. χαῖρε, formule de salut qui ne pouvait guère faire défaut.

50a) Rien dans Mc., mais Lc. a, lui aussi, une parole de Jésus. — ἐφ' ὃ πάρει a l'aspect d'une effusion spontanée, mais est difficile à analyser. Ce ne peut être une interrogation, comme *ad quod* ou *ad quid venisti?* car le relatif n'est jamais employé comme interrogatif. — Ce n'est pas une exclamation, comme : « Voilà donc pourquoi tu es venu »! parce que ὅ n'est pas synonyme de οἷον. On a sous-entendu quelque mot : « fais » ce pourquoi tu es ici, ou : « pourquoi tu es ici, ne le sais-je pas » (*Schanz*)? Le mieux est peut-être de sous-entendre seulement le baiser qui est en acte (*Wellh.*) : « un baiser, ami, pour ce que tu es venu faire... » Ce serait exactement ce que Lc. a dit plus clairement. Les corrections proposées n'ont aucune probabilité : ἑταῖρε αἶρε, ou ἔπαιρε etc.

b) add. τότε προσελθόντες (style de Mt.). Jésus est nommé déjà dans 49. 50a et

« Dormez désormais et reposez-vous; voici que l'heure est proche, où le Fils de l'homme va être livré aux mains des pécheurs. 46 Levez-vous, allons! Il est tout près, celui qui me livre. »

47 Et comme il parlait encore, voici venir Judas, l'un des Douze, et avec lui une foule considérable munie de glaives et de bâtons, envoyée par les princes des prêtres et les anciens du peuple. 48 Celui qui le livrait leur avait donné un signe, disant : « Celui que je baiserai, c'est lui; saisissez-le. » 49 Et aussitôt s'approchant de Jésus, il dit : « Salut, Rabbi! » Et il le baisa. 50 Jésus lui dit : « Ami, avec ce que tu viens faire! » Alors, s'étant avancés, ils mirent la main sur Jésus, et le saisirent. 51 Et voici qu'un de ceux qui étaient avec Jésus, levant la main, dégaîna son glaive, et frappant le serviteur du grand prêtre, il lui enleva l'oreille. 52 Alors Jésus lui dit : « Remets ton glaive à sa place, car tous ceux qui prennent le glaive périssent

il le sera encore 51. 52. On dirait que ce nom sacré s'impose davantage dans des circonstances si douloureuses.

51) Il est dit plus clairement que dans Mc. que le coup est venu d'un des disciples. Jean nommera Simon-Pierre (Jo. XVIII, 10). — ἐκτείνας τὴν χεῖρα, en plus de Mc., a bien l'allure sémitique, cf. Jud. XV, 15; I Regn. XVII, 49, etc. Noter aussi le parallélisme : un participe, un indicatif (*bis*), et tandis que Mc. a correctement employé le moyen σπασάμενος (Ps. CLI, 7), Mt. a ἀπέσπασεν... αὐτοῦ, pronom inutile, par sémitisme.

52-54. Propre à Mt., sauf Jo. XVIII, 11.

52) Jésus intervient, et d'abord donne à son disciple l'ordre de rengaîner, comme dans Jo. XVIII, 11ª, mais dans des termes nettement sémitiques; cf. Jér. XXXV (XXVIII), 3 ἀποστρέψω εἰς τὸν τόπον τοῦτον... ici τόπος est tout à fait vague pour désigner le fourreau (Jo. θήκη). Puis le Maître donne une première raison, très générale, conçue à la façon d'un proverbe. Tant que les disputes s'en tiennent aux cris, il n'y a pas de mal. Mais celui qui fait appel au glaive amène nécessairement sur lui la vengeance du sang. C'est le recours suprême qui ne doit pas être employé à la légère et par emportement. Dans le cas présent, l'imprudence était notoire, puisque la résistance n'avait aucune chance de succès. Jésus ne résout pas le point de savoir si ceux qui se présentent ont, ou non, l'autorité. Les paroles sont parfaitement en situation, et il faudrait du parti pris pour soutenir (*B. Weiss*) que c'est un écho de l'Apoc. XIII, 10, où le contexte est beaucoup moins satisfaisant, et qui a davantage l'aspect juridique d'une loi de talion.

La parole de Jésus est devenue la règle des chrétiens en présence des violences et des persécutions ordonnées par l'État, comme Bossuet le rappelait fortement aux huguenots, si souvent révoltés contre le pouvoir royal. — ἐν μαχαίρῃ, sémitisme. — Cf. Ez. V, 12 ἐν ῥομφαίᾳ πεσοῦνται et Apoc. XIII, 10; XIX, 21. Au contraire dans le grec des Actes, XII, 2 ἀνεῖλεν... μαχαίρῃ.

μαχαίρῃ ἀπολοῦνται. 53 ἢ δοκεῖς ὅτι οὐ δύναμαι παρακαλέσαι τὸν πατέρα μου, καὶ παραστήσει μοι ἄρτι πλείω δώδεκα λεγιῶνας ἀγγέλων; 54 πῶς οὖν πληρωθῶσιν αἱ γραφαὶ ὅτι οὕτως δεῖ γενέσθαι; 55 Ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ εἶπεν ὁ Ἰησοῦς τοῖς ὄχλοις Ὡς ἐπὶ λῃστὴν ἐξήλθατε μετὰ μαχαιρῶν καὶ ξύλων συλλαβεῖν με; καθ' ἡμέραν ἐν τῷ ἱερῷ ἐκαθεζόμην διδάσκων καὶ οὐκ ἐκρατήσατέ με. 56 Τοῦτο δὲ ὅλον γέγονεν ἵνα πληρωθῶσιν αἱ γραφαὶ τῶν προφητῶν. Τότε οἱ μαθηταὶ πάντες ἀφέντες αὐτὸν ἔφυγον.

57 Οἱ δὲ κρατήσαντες τὸν Ἰησοῦν ἀπήγαγον πρὸς Καιάφαν τὸν ἀρχιερέα, ὅπου οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ πρεσβύτεροι συνήχθησαν. 58 ὁ δὲ Πέτρος ἠκολούθει αὐτῷ ἀπὸ μακρόθεν ἕως τῆς αὐλῆς τοῦ ἀρχιερέως, καὶ εἰσελθὼν ἔσω

53. πλειω (TH) ou πλειους η (SV).
58. απο *a.* μακροθεν (HV) plutôt que *om.* (TS).

---

53) Puis Jésus donne une seconde raison, propre à la circonstance. On se demande comment il dépendrait de lui d'obtenir un secours par un seul appel (aoriste), alors qu'il n'a pas obtenu du Père qu'il écartât le calice; et partant on a douté de l'authenticité de ces paroles (même *McNeile*). Mais il faut distinguer le droit de Jésus comme Fils et ses dispositions. Il dépendait toujours de lui d'être délivré. Seulement de cette façon il se déroberait à la passion, annoncée par les Écritures, et il vient d'accepter le calice, pour faire la volonté du Père. Cette volonté, il la connaissait, mais elle se manifeste clairement en ce moment par l'arrivée de la force armée. — Le chiffre de *douze* légions est peut-être choisi à cause des douze apôtres. Jérôme a pensé que la légion étant de 6.000 hommes, les 72.000 anges représentent les 72 peuples, mais il reconnaît que cela devient de l'exégèse allégorique. Sur le pouvoir et la présence invisible des armées célestes, cf. Gen. XXXII, 1; IV Regn. VI, 17. — καί devant παραστήσει est encore un *waw* d'apodose (cf. v. 15) dans l'interrogation, comme XVIII, 21 (sémitisme).

54) Klost. et McN. estiment que ce v. est emprunté à Mc. 49. Comme si Mt. n'était pas beaucoup plus préoccupé que Mc. de l'accomplissement des Écritures! D'ailleurs la parole est de Jésus. Sachant que ses disciples allaient succomber au scandale de la Passion, il la leur montrait annoncée par les Écritures. Cette leçon devait produire son fruit du moins après la résurrection (Lc. XXIV, 46).

55) Introduction plus solennelle que dans Mc.; les paroles de Jésus les mêmes, sauf aussi la solennité de ἐκαθεζόμην (au lieu de ἤμην πρὸς ὑμᾶς); cf. XXIII, 2.

56) C'est l'évangéliste qui parle, selon sa formule : τοῦτο δὲ ὅλον γέγονεν ἵνα πληρωθῇ (I, 22; cf. XXI, 4), et non pas Jésus (avec *Kn.* contre *Schanz* etc.). L'accord substantiel de Mc. et de Mt. consiste en ceci que Jésus a parlé en effet de l'accomplissement des prophéties (Mt. 54 et Mc. 49), une fois, et non pas deux fois. C'est Mt. qui trouve là une excellente occasion, en s'appuyant sur la parole

par le glaive. 53Ou penses-tu que je ne puis recourir à mon Père, qui m'enverrait aussitôt plus de douze légions d'anges? 54Comment donc seraient accomplies les Écritures, [annonçant] qu'il en doit être ainsi? » 55En ce moment, Jésus dit aux foules : « Vous vous êtes mis en campagne comme contre un voleur, avec des glaives et des bâtons pour m'arrêter? Tous les jours j'étais assis pour enseigner dans le Temple, et vous ne m'avez pas saisi. » 56Or tout cela eut lieu afin que fussent accomplies les écritures des prophètes. Alors tous les disciples l'ayant abandonné, s'enfuirent.

57Ceux qui avaient saisi Jésus l'emmenèrent chez Caïphe, le grand-prêtre, où les scribes et les anciens se réunirent. 58Pierre le suivait de loin jusqu'au palais du grand-prêtre, et étant entré à l'intérieur, il était assis avec les valets pour voir la fin.

du Maître, de constater l'accomplissement des écritures prophétiques (cf. II, 23; et tous les cas où il est question d'un prophète). — 56b comme Mc., avec τότε οἱ μαθηταί (style de Mt.).

57-68. Jésus comparaît devant le Sanhédrin (Mc. XIV, 53-65; cf. Lc. XXII, 54. 55. 63-71; cf. Jo. XVIII, 12-14; 19-24).

Sur l'ordre de Lc., voir *Comm.* Mc. et Mt. ont le même ordre et les mêmes traits, avec quelques différences, comme à l'ordinaire, d'après leur manière d'écrire.

57) Mt. n'a pas l'épisode du jeune homme de Mc. XIV, 51-52, qui semble personnel. On s'expliquerait l'omission, s'il était prouvé que Mt. dépend de Mc., mais ce v. suggère plutôt qu'il a écrit d'après ses renseignements, puisqu'il nomme Caïphe (cf. sur Mc. XIV, 53). Tandis que Mc. montre les Sanhédrites arrivant, ce qui est plus naturel, Mt. dit équivalemment qu'ils s'assemblèrent (cf. v. 3); car συνήχθησαν ne signifie pas « étaient réunis », comme pour une assemblée réunie avant qu'on introduise le prévenu; les princes des prêtres sont compris dans la mention de Caïphe; chez lui ils étaient chez eux. — κρατήσαντες, en plus dans Mt., a son équivalent dans Lc., συλλαβόντες. C'est une circonstance que Mc. a supposée.

58) L'imparfait ἠκολούθει (aussi Lc.) est plus exact que ἠκολούθησεν (Mc.), d'autant que l'action dura longtemps. Dans Mc. αὐλή signifie la cour, parce que ce mot désigne le point de l'intérieur où Pierre est arrivé, mais dans Mt. étant arrivé jusqu'au palais (αὐλή), il entre. Cette différence de sens permet l'accord sur le lieu, car si αὐλή signifiait la cour dans Mt., Pierre l'aurait dépassée et serait allé s'asseoir dans la maison; andis que, entré dans le palais, il a pu demeurer dans la cour. Au lieu de dire qu'il se chauffait, Mt., plus préoccupé des idées que des réalités de détail, dit qu'il voulait voir l'issue. Il aimait plus que les autres, puisqu'il avait suivi, quoique de loin, mais il ne venait pas revendiquer sa place à côté de son Maître.

ἐκάθητο μετὰ τῶν ὑπηρετῶν ἰδεῖν τὸ τέλος. [59] οἱ δὲ ἀρχιερεῖς καὶ τὸ συνέδριον ὅλον ἐζήτουν ψευδομαρτυρίαν κατὰ τοῦ Ἰησοῦ ὅπως αὐτὸν θανατώσωσιν, [60] καὶ οὐχ εὗρον πολλῶν προσελθόντων ψευδομαρτύρων. ὕστερον δὲ προσελθόντες δύο [61] εἶπαν Οὗτος ἔφη Δύναμαι καταλῦσαι τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ καὶ διὰ τριῶν ἡμερῶν οἰκοδομῆσαι. [62] καὶ ἀναστὰς ὁ ἀρχιερεὺς εἶπεν αὐτῷ Οὐδὲν ἀποκρίνῃ; τί οὗτοί σου καταμαρτυροῦσιν; [63] ὁ δὲ Ἰησοῦς ἐσιώπα. καὶ ὁ ἀρχιερεὺς εἶπεν αὐτῷ Ἐξορκίζω σε κατὰ τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος ἵνα ἡμῖν εἴπῃς εἰ σὺ εἶ ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ. [64] λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς Σὺ εἶπας· πλὴν λέγω ὑμῖν, ἀπ' ἄρτι ὄψεσθε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου καθήμενον ἐκ δεξιῶν τῆς δυνάμεως καὶ ἐρχόμενον ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ.

60. προσελθοντων ψευδομαρτυρων (TH) plutôt que ψ. π. (SV).
61. *om.* αυτον (H) avant οικοδομησαι (TSV) ou après

---

59) Comme Mc., si ce n'est que le témoignage qu'on essayait de produire est qualifié d'avance de faux témoignage, puisque Jésus était innocent. Les grands-prêtres le savaient et cherchaient à susciter des faux témoins.

60) Aussi s'en présenta-t-il, ayant dans Mt. l'apparence de faux témoins presque professionnels. Il en résulte pour Mt. une phrase mal rédigée. Les prêtres trouvèrent bien des faux témoignages, mais ce qu'ils cherchaient en réalité, c'était un témoignage qui pût faire impression et qui fût assez grave pour entraîner la condamnation à mort. Si Mt. avait suivi Mc., il eût été bien maladroit, car le texte de Mc. est plus naturel : les prêtres cherchent un témoignage, des témoins portent de faux témoignages, mais auxquels on ne peut s'arrêter parce qu'ils ne sont pas d'accord.

60[b] s.) Mt. a supposé qu'on n'avait pas encore trouvé deux témoins d'accord, puisque la scène change lorsque deux disent la même chose. Vraie ou fausse on tenait donc une affirmation dans la forme légale (Num. xxxv, 30; Dt. xvii, 6; xix, 15). Dans Mc. c'est parce que les témoignages, même sur ce point précis, ne concordent pas, que le grand-prêtre cherche un autre grief. Dans Mt. il n'est pas question de ce désaccord, mais en revanche le pouvoir surnaturel que s'arroge Jésus n'est pas un crime, puisqu'il ne dit pas qu'il s'en servira. Le grief, même prouvé, ne mériterait donc pas la mort; toutefois il sert de prétexte pour en soulever un autre, car un prodige aussi éclatant suppose, ce qu'on soupçonnait déjà par ailleurs, que Jésus se donnait pour le Messie. On voit que Mc. et Mt., d'accord pour le fond, suivent chacun des modalités particulières, qui excluent une dépendance étroite. — Quel qu'ait été le texte exact des paroles prononcées par Jésus, il y eut sûrement des Juifs qui les comprirent dans un sens littéral de la destruction du Temple : ils sont représentés par les deux témoins, faux témoins, puisqu'ils représentent comme un crime une parole qu'ils n'ont même pas comprise.

62) T. S. V. Hetz. ne mettent pas de point d'interrogation après ἀποκρίνῃ, ne

59 Les princes des prêtres et le sanhédrin tout entier cherchaient un faux témoignage contre Jésus afin de le faire mourir, 60 et ils ne trouvèrent rien, quoique beaucoup de faux témoins se fussent présentés. A la fin deux se présentèrent 61 qui dirent : « Cet homme a déclaré : Je puis détruire le sanctuaire de Dieu et [le] bâtir en trois jours. » 62 Et le grand-prêtre, se levant, lui dit : « Tu ne réponds rien? Qu'est-ce que ceux-ci témoignent contre toi? » 63 Mais Jésus gardait le silence. Et le grand-prêtre lui dit : « Je t'adjure par le Dieu vivant de nous dire si tu es le Christ, le Fils de Dieu. » 64 Jésus lui dit : « Tu l'as dit. Du reste je vous [le] déclare, désormais vous verrez le Fils de l'homme assis à la droite de la Puissance, et venant sur

faisant qu'une phrase du tout. Mais alors il faudrait un πρός avant τί (*Deb.*, § 298, 4); cf. XXVII, 14. Nous mettons donc (avec H) deux interrogations comme dans Mc. (avec *syrr.* contre *vg.*), de même qu'aujourd'hui on ponctue SOPH. *El.* 1176 avec deux interrogations : τί δ' ἔσχες ἄλγος; πρὸς τί τοῦτ' εἰπὼν κυρεῖς (K.-G. II, 2, 518); néanmoins le τί a presque la valeur d'un relatif, car le grand-prêtre ne demande pas à savoir ce qu'on a dit, mais ce que Jésus peut en dire, τί = τί ἔστιν ὃ οὗτοι... (*Deb.* 299), comme s'il affectait de s'étonner que Jésus ait pu donner lieu à une accusation aussi grave.

63) Mt. n'a pas certains mots qui peuvent paraître redondants dans Mc., καὶ οὐκ ἀπεκρίνατο οὐδέν... πάλιν... ἐπηρώτα αὐτόν... mais il a en plus l'adjuration par le Dieu vivant, qui n'est évidemment pas une glose de Mc., mais l'expression d'un fait conforme aux usages : cf. III Regn. XXII, 16 ἐγὼ ἐξορκίζω σε ὅπως λαλήσῃς πρὸς μὲ ἀλήθειαν ἐν ὀνόματι Κυρίου. Cette pratique était courante dans les procès, même au civil, et les modalités en sont réglées par la Michna (*Chebouoth*). Dans Israël celui qui jurait disait volontiers חי יהוה, « aussi vrai que Dieu est vivant » et que par conséquent il entend ce qu'on affirme en son nom et punit le parjure; en résumé : « par le Dieu vivant ». On voit donc dans Mt., mieux que dans Mc., le parti que prend le grand-prêtre. Les témoignages ne suffisent pas à faire condamner Jésus, et son silence ne permet pas de lui extorquer des paroles compromettantes; il faut donc recourir à sa conscience, le sommer au nom de Dieu de dire s'il est le Christ. S'il répond *Amen*, comme c'était l'usage au cas où la réponse était affirmative, ce serait l'équivalent d'un aveu. La question est la même que dans Mc., avec τοῦ θεοῦ au lieu de τοῦ εὐλογητοῦ. Wellh. a noté qu'on attendrait l'inverse, car Mt. a d'ordinaire mieux conservé les termes dont se servaient les Juifs. Cependant Lc. qui a mieux distingué les deux questions sur le Messie et sur le Fils de Dieu, a, lui aussi, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ. Dans Mt., après avoir dit : « par le Dieu vivant », le grand-prêtre ne pouvait affecter d'éviter de prononcer le nom de Dieu.

64) σὺ εἶπας est moins nettement affirmatif que ἐγώ εἰμι (Mc.), mais dans Lc. aussi Jésus s'en réfère à la question qui lui est posée. D'après Merx, les termes de Mt. peuvent être équivalents à οὐχ οὕτως, dans III Regn. XXII, 17, c'est-à-dire :

65 τότε ὁ ἀρχιερεὺς διέρρηξεν τὰ ἱμάτια αὐτοῦ λέγων Ἐβλασφήμησεν· τί ἔτι χρείαν ἔχομεν μαρτύρων; ἴδε νῦν ἠκούσατε τὴν βλασφημίαν· τί ὑμῖν δοκεῖ; 66 οἱ δὲ ἀποκριθέντες εἶπον Ἔνοχος θανάτου ἐστίν. 67 Τότε ἐνέπτυσαν εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ καὶ ἐκολάφισαν αὐτόν, οἱ δὲ ἐράπισαν 68 λέγοντες Προφήτευσον ἡμῖν, Χριστέ, τίς ἐστιν ὁ παίσας σε; 69 Ὁ δὲ Πέτρος ἐκάθητο ἔξω ἐν τῇ αὐλῇ· καὶ προσῆλθεν αὐτῷ μία παιδίσκη λέγουσα Καὶ

65. *om.* αυτου *p.* βλασφημιαν (TH) plutôt que *add.* (SV).

---

je n'accepte pas ce procédé, je ne me soumets pas à l'interrogation sous serment. Mais il est clair que ce n'est pas le sens (cf. xxvi, 25). La réponse a même quelque chose de plus qu'un simple aveu. L'aveu d'un crime cause de la confusion. Ici le grand-prêtre affecte de demander sérieusement à Jésus s'il possède un titre ineffable et divin. C'est donc lui-même qui prépare la réponse, en posant la question comme il fallait la poser; non pas « prétendrais-tu être le Christ »? mais simplement « es-tu le Christ »? D'où a pu lui venir une telle pensée, si rien dans la vie de Jésus ne justifiait une telle prétention? C'est bien l'interprétation d'Origène : *quasi ipsum testem accipiens adiurantem, quoniam ipse est qui in interrogatione sacerdotis pronuntiatus est Christus filius Dei... sed verbum oris eius accipiens in redargutionem ipsius convertit, dicens :* Tu dixisti, *ut eo modo videretur argui non doceri.*

La réponse de Jésus est donc affirmative, et dans les termes du grand-prêtre; lui-même ajoute quelque chose, après πλὴν λέγω ὑμῖν formant une opposition qui n'avait pas de raison d'être dans Mc. Les mots sont les mêmes que dans Mc.; en plus ἀπ' ἄρτι correspondant à ἀπὸ τοῦ νῦν dans Lc., c'est-à-dire : « désormais »; les sanhédrites ne verront plus Jésus comme un accusé, mais comme associé à la gloire de Dieu; donc « à partir de maintenant », comme dans xxiii, 39; xxvi, 29, et non pas dans le sens atténué de bientôt (contre *McNeile*). Sur le sens de ὄψεσθε cf. *Comm. Mc.* et *Lc.* Ce qui importait et par conséquent ce qui ressort de ces mots, c'est la réalité de la gloire promise à celui qui est Christ et Fils de Dieu. Il est dit Fils de l'homme, parce que l'image de cette gloire est empruntée à Dan. vii, 13, encore plus qu'au ps. cix (cx), 1. — Autre nuance : Mc. a μετὰ (τῶν νεφελῶν) avec Théodotion, Mt. a ἐπί avec les LXX, ce qui paraît plus solennel.

65 s.) Comme Mc.; en plus : ἐβλασφήμησεν... ἴδε νῦν exclamations fort naturelles; τότε au lieu de δέ; τὰ ἱμάτια plus vague que τοὺς χιτῶνας. — « il déchira disant » revient au même que « déchirant, il dit ».

δοκεῖ (style de Mt.) au lieu de φαίνεται. La réponse est dans le style direct, sans πάντες peut-être à cause de Joseph d'Arimathie (xxvii, 57), mis à part expressément par Lc. (xxiii, 51). Mt. est donc moins affirmatif que Mc. sur le fait d'une condamnation à mort. L'intention des sanhédrites est claire : ils veulent la mort de Jésus, et ils le déclarent coupable. Il est condamné dans la

les nuées du ciel. » [65] Alors le grand-prêtre déchira ses vêtements, disant : « Il a blasphémé ! qu'avons-nous encore besoin de témoins ? C'est maintenant que vous avez entendu le blasphème ; que vous en semble ? » [66] Ils répondirent : « Il mérite la mort. » [67] Alors ils lui crachèrent au visage et lui donnèrent des soufflets, et d'autres le frappèrent au visage [68] en disant : « Prophétise-nous, Christ, qui est-ce qui t'a frappé ? » [69] Or Pierre était assis dehors dans la cour, et une

mesure où il peut l'être. Le texte de Mt. est donc plus en harmonie avec Jo. XVIII, 31, qui exprime clairement la situation juridique, dont Mc. ne s'est pas préoccupé.

67 s.) Mc. attribue les mauvais traitements à des τίνες qui doivent être des membres du sanhédrin, et nomme ensuite la valetaille. Dans Mt. ἐνέπτυσαν doit s'entendre de ceux qui ont déclaré Jésus coupable, c'est-à-dire les sanhédrites, soit quelques-uns d'entre eux ; οἱ δέ désigne donc une autre catégorie. Le premier acte, cracher à la face, rappelle Isaïe L, 6 τὸ δὲ πρόσωπόν μου οὐκ ἀπέστρεψα ἀπὸ αἰσχύνης ἐμπτυσμάτων. Dans Mc., après avoir conspué le Sauveur, on le couvre d'un voile, et l'on comprend moins bien qu'on puisse après lui donner des soufflets (Mc. et Mt.). Dans Mc. c'est le premier groupe qui dit προφήτευσον, sans qu'on sache quel sera l'objet de la prophétie ; dans Mt., c'est le second groupe, après qu'ils ont frappé le Christ à la tête, et le but de la prophétie est de dire qui a frappé. D'après Klost. ce jeu cruel suppose que le Christ était voilé, et c'est précisément ce que Mt. n'a pas dit ; si vraiment il a omis une circonstance nécessaire, l'omission serait impardonnable en ayant Mc. sous les yeux. Lc. ne s'en est pas rendu responsable. Mais il est plus probable que Mt. suivait son propre chemin. Ceux qui outragent ainsi le Christ sont des subalternes, il ne devait pas savoir leurs noms, et ils peuvent se faire un jeu de le demander à Jésus : comment se nomme celui que tu vois et qui vient de te frapper ? Ou bien ῥαπίζω (à la différence de κολαφίζω) signifiait ici un coup sur les yeux qui paralysait la vue ; le sens était : ἐπὶ κόρρης κατάξαι (PLUT. *Mor.* 713, *c*), frapper sur les tempes, de façon à étourdir. L'explication du προφήτευσον est la même dans Lc., et répond sûrement à la réalité. Mt. ajoute χριστε, ce qui prouve que les misérables sont membres du sanhédrin ou qu'on veut leur être agréable.

On dirait que le texte de Mt. est le plus ancien ; Mc. a fait une place aux serviteurs, qui paraissent seuls dans Lc. Ce dernier avait sa source, mais, par le voile, il tient compte de Mc. plus que ne fait Mt.

69-75. LE TRIPLE RENIEMENT DE PIERRE (Mc. XIV, 66-72 ; Lc. XXII, 56-62 ; Jo. XVIII, 17. 25-27).

On sait que chacun des quatre évangélistes raconte les faits à sa manière. C'est à Mc. que Mt. ressemble le plus, mais ce n'est point une raison de conclure à sa pure dépendance, car il y a encore bien des différences qui seraient inexplicables dans cette seule hypothèse.

69) Dans les deux premiers cas de ce chapitre (3. 58), αὐλή signifie palais ; le sens pourrait être dehors (au lieu de « en bas »), c'est-à-dire à ciel ouvert, mais

σὺ ἦσθα μετὰ Ἰησοῦ τοῦ Γαλιλαίου. 70 ὁ δὲ ἠρνήσατο ἔμπροσθεν πάντων λέγων Οὐκ οἶδα τί λέγεις. 71 ἐξελθόντα δὲ εἰς τὸν πυλῶνα εἶδεν αὐτὸν ἄλλη καὶ λέγει τοῖς ἐκεῖ Οὗτος ἦν μετὰ Ἰησοῦ τοῦ Ναζωραίου. 72 καὶ πάλιν ἠρνήσατο μετὰ ὅρκου ὅτι Οὐκ οἶδα τὸν ἄνθρωπον. 73 μετὰ μικρὸν δὲ προσελθόντες οἱ ἑστῶτες εἶπον τῷ Πέτρῳ Ἀληθῶς καὶ σὺ ἐξ αὐτῶν εἶ, καὶ γὰρ ἡ λαλιά σου δῆλόν σε ποιεῖ. 74 τότε ἤρξατο καταθεματίζειν καὶ ὀμνύειν ὅτι Οὐκ οἶδα τὸν ἄνθρωπον. καὶ εὐθὺς ἀλέκτωρ ἐφώνησεν. 75 καὶ ἐμνήσθη ὁ Πέτρος τοῦ ῥήματος Ἰησοῦ εἰρηκότος ὅτι Πρὶν ἀλέκτορα φωνῆσαι τρὶς ἀπαρνήσῃ με, καὶ ἐξελθὼν ἔξω ἔκλαυσεν πικρῶς.

71. *om.* αυτον *p.* δε (HV) ou *add.* (TS). — τοις (TH) plutôt que αυτοις (SV).

---

au dedans du palais. Pourtant il est plus naturel de penser que Mt. adopte ici le sens de cour comme Mc.

Mt. est le seul des quatre à ne pas dire que Pierre se chauffait. — προσῆλθεν est de son style, μία = τις. Sans s'arrêter aux circonstances du feu et du regard, selon son habitude Mt. va droit au fait. La servante dit Jésus de Galilée (Mc. de Nazareth); ce n'est pas que Pierre se soit déjà fait connaître par son dialecte; la servante a pu le rencontrer.

70) Négation, « Devant tous » (Mc. om.), circonstance qui augmente la faute, et qui l'explique peut-être par la crainte qu'une assistance assez nombreuse pouvait inspirer. Les termes sont plus concis que dans Mc., ce qui supprime un bredouillage intéressant.

71) Comme dans Mc., Pierre se dirige vers le dehors (ἐξηλθόντα, sans ἔξω) sans franchir la porte, sans doute pour être moins en vue, ce qui s'explique mieux dans Mc. à cause du feu qui brillait dans la cour. Le πυλών était aussi bien un vestibule qu'une grande porte (*Polybe*, IV, 18, 2 etc.), donc la même chose que le προαύλιον de Mc. Au lieu que dans Mc. c'est encore la même servante, Mt. écrit ἄλλη, une autre personne, qui est probablement une autre servante. Comme dans Mc. elle s'adresse aux assistants, en des termes moins naturels, où Jésus cette fois est nommé « de Nazareth », mais Ναζωραῖος, selon l'usage de Mt., non Ναζαρηνός.

72) Simple reniement de Mc.; Mt. a en plus le serment, avec l'indication assez méprisante de « l'homme ».

73) « Après peu » comme dans Mc. (dans Lc. environ une heure), les assistants entrent en scène (προσελθόντες, style de Mt.) dans les mêmes termes que dans Mc. (Mt. en plus καὶ σύ) et au lieu de « car tu es galiléen », ils disent avoir reconnu Pierre à sa façon de parler. Il semble que si Mt. avait suivi Mc., il aurait conservé : « tu es galiléen », avec l'indication de ce qui l'avait fait reconnaître. — Au lieu de δηλον σε ποιει, on lit ομοιαζει dans D *it., syrsin.* (*cur. vacat*), mais cette leçon n'a de sens qu'après les mots : « tu es galiléen ». Aussi a-t-elle

servante s'approcha de lui, disant : « Toi aussi, tu étais avec Jésus le Galiléen? » [70]Mais il le nia devant tout le monde, disant : « Je ne sais ce que tu dis. » [71]Comme il s'était avancé vers le porche, une autre le vit et dit à ceux qui étaient là : « Cet homme était avec Jésus de Nazareth. » [72]Et il nia encore avec serment : « Je ne connais pas cet homme. » [73]Après un peu de temps, ceux qui étaient là s'approchèrent et dirent à Pierre : « Vraiment tu en es, toi aussi, car même ta façon de parler te fait connaître. » [74]Alors il se mit à faire des imprécations et à jurer : « Je ne connais pas cet homme. » Et aussitôt un coq chanta. [75]Et Pierre se souvint de la parole de Jésus qui avait dit : Avant que le coq ait chanté, tu me renieras trois fois, et sortant dehors il pleura amèrement.

une certaine vraisemblance dans Mc. XIV, 70. Mais ici, avec qui serait la ressemblance? avec Jésus? Il eût fallu le dire. Sur les particularités du dialecte galiléen, cf. DALMAN, *aramäische Grammatik*. — λαλιά pourrait être la prononciation aussi bien que le dialecte; les gens du peuple la remarquent même plus facilement.

74) Comme Mc., avec καταθεματίζειν (l. αναθ.), mot très rare (Irén. I, XIII, 4; XVI, 3), qui doit avoir le sens de καταναθεματίζω, avec ὀμνύειν, sûrement dans le sens d'attirer sur soi une malédiction si l'on ne dit pas la vérité. — τότε au lieu de ὁ δέ et om. τοῦτον ὃν λέγετε. Si Mt. avait suivi Mc., il faudrait supposer qu'au v. 72 il a pris d'avance à Mc. la formule écourtée du troisième reniement pour se répéter ici. — Le chant du coq comme Mc., avec εὐθύς, mais sans ἐκ δευτέρου car c'est dans Mc. seul que le coq chante deux fois. Le chant du coq *aussitôt* après le troisième reniement est dans les quatre.

75) Première partie presque comme Mc. sauf le double chant du coq. Ensuite au lieu de l'expression difficile de Mc., exactement les termes de Lc., y compris πικρῶς, ce qui ne peut guère être une rencontre.

CHAPITRE XXVII

[1]Πρωΐας δὲ γενομένης συμβούλιον ἔλαβον πάντες οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ πρεσβύτεροι τοῦ λαοῦ κατὰ τοῦ Ἰησοῦ ὥστε θανατῶσαι αὐτόν· [2]καὶ δήσαντες αὐτὸν ἀπήγαγον καὶ παρέδωκαν Πιλάτῳ τῷ ἡγεμόνι. [3]Τότε ἰδὼν Ἰούδας ὁ παραδιδοὺς αὐτὸν ὅτι κατεκρίθη μεταμεληθεὶς ἔστρεψεν τὰ τριάκοντα ἀργύρια τοῖς ἀρχιερεῦσιν καὶ πρεσβυτέροις [4]λέγων Ἥμαρτον παραδοὺς

2. *om.* αυτον *p.* παρεδωκαν (THV) et non *add.* (S). — *om.* ποντιω *a.* πιλατω (THV et non *add.* (S).
3. παραδιδους (SV) plutôt que παραδους (TH). — εστρεψεν (TH) ou απεστρεψεν (SV).
4. αθωον (TSV) plutôt que δικαιον (H).

1-2. Jésus est livré a Pilate (Mc. xv, 1; Lc. xxiii, 1; Jo. xviii, 28).

Les quatre évangélistes sont d'accord sur la démarche des chefs de la nation auprès de Pilate, qui seul pouvait ordonner la mort de Jésus. Mc. et Mt. sont spécialement conformes sur une seconde réunion du sanhédrin le matin. Entre Mc. et Mt. Klost. voit cette différence que Mt. aurait en vue une condamnation formelle. Il se rapprocherait donc de Lc., ou bien on pourrait supposer (avec *Kn.*) que le sanhédrin a prononcé un second jugement pour confirmer celui de la nuit. En effet la jurisprudence, d'après la Michna et la Tosefta (*Sanh.* iv, 1), statuait expressément que dans les causes capitales la procédure doit avoir lieu le jour, et le verdict doit être rendu de jour, et de plus l'exécution ne peut avoir lieu le même jour que le verdict de condamnation. Mais si les sanhédrites regardaient le verdict de nuit comme nul, celui du matin eût dû être suivi d'un délai d'un jour. Ou plutôt ces textes, comme la plupart des autres, sont conçus en l'air, comme si les Juifs avaient toute leur indépendance. En réalité ils ne l'avaient pas, et savaient bien que leur condamnation n'était pas exécutoire. Elle n'était donc pas définitive, et cela était sans doute à leurs yeux un prétexte pour ne pas suivre les règles du droit — à supposer que celles de la Michna ne soient pas théorie pure ou peu s'en faut.

1) Mt. ne nomme pas le sanhédrin, ni les scribes (Mc.), de sorte que l'ensemble du v. rappelle plutôt xxvi, 3 s. que Mc. xv, 1. Il y a bien συμβούλιον mais avec λαμβάνω comme toujours dans Mt. xii, 14 etc., au sens de délibération; sur ce sens cf. *Tebt. pap.* 286, 15 s. (temps d'Hadrien), restauré par Wilcken, *Archiv...* v, p. 232 : ἀνασ[τὰ]ς εἰς [σ]υμ[βούλιον κ]αὶ σκεψάμε[νος... (*Exp.* 1911, sept. p. 276), dans le sens de *ire in consilium* avec des personnes qui composent le *consilium*.

[1] Le matin étant venu, tous les princes des prêtres et les anciens du peuple prirent une délibération contre Jésus afin de le faire mourir; [2] et l'ayant lié ils le conduisirent et [le] livrèrent à Pilate, le procurateur. [3] Alors Judas, celui qui le livrait, voyant qu'il avait été condamné, se repentit et rapporta les trente pièces d'argent aux princes des prêtres et aux anciens, [4] disant : « J'ai péché en livrant le sang innocent. » Eux dirent : « Que nous

— ὥστε ne signifie pas nécessairement « avec le résultat de » (le condamner à mort); mais peut-être « dans le dessein de », était équivalent à ἵνα (que D a préféré); cf. Lc. xx, 20, et par conséquent θανατῶσαι peut signifier « aboutir à le faire mourir », c'est-à-dire, comme il va être expliqué, en le livrant à Pilate. C'est le sens le plus vraisemblable, la première partie du verset semblant préparer la seconde.

2) ἀπήγαγον comme XXVI, 57 (où Mc. a aussi ἀπήγαγον), répétition, (encore 31, cf. Mc. XV, 16) mais le terme est plus naturel que ἀπήνεγκαν (Mc.), littéralement « porter ». Pilate, dans Mt. seul est « le gouverneur », tandis que les autres le supposent bien connu, Lc. ayant d'ailleurs prévenu ses lecteurs (III, 1; XX, 20)

3-10. Fin déplorable de Judas.

Dans ce passage qui lui est propre, Mt. a voulu que la mort misérable de Judas fût moins une leçon par elle-même que l'occasion de montrer l'obstination et les scrupules hypocrites des chefs de la nation. Leur responsabilité est entière au moment où ils vont la rejeter sur Pilate. Il a voulu montrer aussi que cette ingratitude des chefs de la nation envers le pasteur que Dieu lui avait destiné avait été prédite. Rien n'autorise à penser que ce passage est une addition postérieure à Mt.

3) La position de l'incident est vaguement indiquée par τότε. Dans le contexte actuel, Judas qui voulait voir la fin, comme Pierre, mais dans d'autres sentiments, a pu se convaincre en voyant passer Jésus enchaîné, qu'il était condamné par le sanhédrin et que sa mort était inévitable. Soit qu'il n'ait pas prévu d'abord que les choses iraient jusque-là, soit que la réalité, la vue du Sauveur maltraité et conduit au supplice ait secoué son âme, il éprouva un véritable sentiment de repentir. Judas connaissait trop bien les juges, leurs passions et les suites inévitables d'une condamnation moralement unanime, pour opiner qu'en rapportant l'argent il avait chance de faire révoquer la sentence (*Jér.*); mais il voulait du moins rejeter le poids intolérable de l'argent qu'il avait si mal gagné et de l'accusation qu'il avait implicitement formulée en livrant son maître. — τότε est bien de Mt., et aussi les grands-prêtres et les anciens (sans les scribes) cf. v. 1; XXI, 23; — παραδούς cf. X, 4. — στρέφω tout à fait comme nous disons : retourner un objet à son propriétaire; cf. Soph. III, 20 (LXX).

La leçon ἀπέστρεψεν serait beaucoup plus facile; cf. Gen. XLIII, 12, etc.

4) αἷμα δίκαιον, comme XXIII, 35, serait un indice de style, mais la tradition manuscrite est pour ἀθῷον. — τί πρὸς ἡμᾶς; cf. Jo. XXI, 22 s. Réponse de bourreau qui n'a pas à juger de la sentence; mais eux, les juges! — σὺ ὄψῃ,

αἷμα ἀθῷον. οἱ δὲ εἶπαν Τί πρὸς ἡμᾶς; σὺ ὄψῃ. 5καὶ ῥίψας τὰ ἀργύρια εἰς τὸν ναὸν ἀνεχώρησεν, καὶ ἀπελθὼν ἀπήγξατο. 6Οἱ δὲ ἀρχιερεῖς λαβόντες τὰ ἀργύρια εἶπον Οὐκ ἔξεστιν βαλεῖν αὐτὰ εἰς τὸν κορβανᾶν, ἐπεὶ τιμὴ αἵματός ἐστιν. 7συμβούλιον δὲ λαβόντες ἠγόρασαν ἐξ αὐτῶν τὸν Ἀγρὸν τοῦ Κεραμέως εἰς ταφὴν τοῖς ξένοις. 8διὸ ἐκλήθη ὁ ἀγρὸς ἐκεῖνος Ἀγρὸς Αἵματος ἕως τῆς σήμερον. 9Τότε ἐπληρώθη τὸ ῥηθὲν διὰ Ἰερεμίου τοῦ προφήτου λέγοντος Καὶ ἔλαβον τὰ τριάκοντα ἀργύρια, τὴν τιμὴν τοῦ τετι-

tu videris; cf. v. 24; Act. XVIII, 15; Épict. II, v, 29 : ἐποίησα ἐγὼ τὸ ἐμόν, εἰ δὲ καὶ σὺ τὸ σὸν ἐποίησας ὄψει αὐτός, cf. IV, VI, 11.

5) Cette parole égoïste et sèche, qui laisse à Judas toute la responsabilité de son crime, le jette dans le désespoir. D'un mouvement brusque il jette l'argent, donc par terre, et non pas dans le trésor (*McNeile*). Il est vrai qu'il y a εἰς τὸν ναόν, qui, à parler strictement, signifierait le Sanctuaire. Mais ce mot pouvait se dire des constructions qui entouraient le Sanctuaire, comme la salle *Gazith* où d'après la Michna (*Midd.* v, 4) le Sanhédrin tenait ses séances, et où Judas a pu rencontrer quelques Sanhédrites comme dans un lieu de rendez-vous, même quand il n'y avait pas de réunion officielle. — ἀνεχώρησεν, terme de Mt. — ἀπάγχω indique la strangulation, qui se produit ordinairement par la pendaison en cas de suicide. Dans la *Catena,* Apollinaire concilie ce récit avec Act. I, 18 en supposant que Judas avait été détaché avant de mourir. Il ajoutait le récit de Papias et, de son crû, des détails dégoûtants (cf. *Comm. Act. ad h. l.*). — Peut-être le commencement de repentir de Judas eût-il abouti à la pénitence, s'il avait été accueilli avec charité; c'est ce qu'insinue Jérôme en citant à ce sujet : *Ne abundantiori tristitia absorbeatur frater* (II Cor. II, 7). Il avait trahi la confiance de son Maître; c'est vers lui qu'il devait se tourner et non vers les Sanhédrites; cruellement déçu dans sa foi envers les chefs du peuple, il désespère aussi de Dieu.

6) Les prêtres ramassent quand même l'argent. Par un scrupule de légalisme très juste, ils ne veulent pas lui donner une consécration religieuse en le versant dans le trésor, *vere culicem liquantes, et camelum glutientes* (Jér.). Le trésor eût été profané par des dons venus d'une source impure (Dt. XXIII, 18); de même, pensent-ils, pour un argent qui allait causer la mort d'un israélite. — οὐκ ἔξεστιν βαλεῖν, ce n'est pas l'action de Judas qu'ils jugent (*McNeile*); ils décident ce qu'il ne leur serait pas permis de faire. Sur le κορβᾶν, ici avec une terminaison grecque, cf. *Comm. Mc.* 176.

7) συμβούλιον λαμβάνω, style de Mt. cf. v. 1. Le champ du potier était probablement un nom traditionnel assez connu. — ταφήν, suivi du datif doit signifier non pas la sépulture (qui serait suivie du gén.) mais un cimetière, comme ont compris les syriens, les coptes, l'arm., et c'est aussi le sens du grec (*Soph.*, etc.). Quels étrangers? On dirait d'abord les gentils, puisque les prêtres estiment cet argent si malpropre, selon la maxime que les tombeaux des gentils sont tellement profanes et hors de la sphère religieuse qu'ils ne souillent même pas (d'après Siméon b. Iokhaï, cité par *Merx,* p. 396). Mais on ne voit pas pourquoi

importe? c'est à toi de voir. » [5]Et jetant les pièces d'argent dans le temple, il se retira, et alla se pendre. [6]Les princes des prêtres prirent les pièces d'argent, disant : « Il n'est pas permis de les verser au trésor, puisque c'est le prix du sang. » [7]Ayant pris une délibération, ils en achetèrent le champ du potier, pour servir de cimetière aux étrangers. [8]Aussi ce champ fut nommé le champ du sang, jusqu'à ce jour. [9]Alors fut accompli ce qui avait été dit par le prophète (Jérémie) en ces termes :

Et ils prirent les trente pièces d'argent, le prix de celui qui fut mis à prix,

le Sanhédrin se serait occupé de la sépulture des non-Juifs, qui regardait plutôt l'autorité romaine. Ce sont donc plutôt des étrangers israélites, morts pendant un passage à Jérusalem. L'inscription de Théodotos sur l'hospice en faveur des étrangers (*RB.* 1921, avril) offre un intéressant parallèle.

8) Le champ du sang, חקל דמא, nom que Jér. introduit ici *Acheldemach.*, comme dans les Actes I, 19 Ἀκελδαμάχ (cf. *Comm. ad h. l.*). — ἕως τῆς σήμερον (cf. Gen. XIX, 37, etc.) ne suppose pas toujours un très long temps. Il serait déjà notable qu'un pareil sobriquet ait duré une vingtaine d'années. En fait, soutenu d'ailleurs par la tradition écrite de Mt. et des Actes, il subsistait encore au temps de Jérôme. Pour le site, cf. VINCENT-ABEL, *Jérusalem,* II, p. 864 ss.

9 s.) τότε ἐπληρώθη κ. τ. λ. est bien dans le style de Mt. Plusieurs questions se posent.

A) De qui est le texte allégué? Sans aucun doute c'est Zach. XI, 13, avec les modifications que nous dirons. Tout ce qui rappelle Jérémie, c'est qu'il a fait une visite à un potier (XVIII) et qu'il a acheté un champ avant la captivité (XXXIX (II), 7. 9).

B) Comment donc Mt. a-t-il attribué la prophétie à Jérémie? On peut répondre :

a) Qu'il n'en est rien, Mt. n'ayant en réalité nommé personne. C'est la solution de Merx, d'après l'omission dans 33, 157, *syrsin.* et *pes.* avec Tatien arabe, chez les latins *a b.* Mrs Lewis ajoute un lectionnaire d'Oxford (Gregory 185), une fois sur deux. Augustin (*de cons.* III, VII, 29) a rejeté cette solution *quia et plures codices habent Hieremiae nomen et qui diligentius in Graecis exemplaribus evangelium consideraverunt in antiquioribus.* L'omission s'explique pour disculper Mt. d'une erreur, l'addition serait inexplicable. Cependant cette raison d'Aug. qui doit plaire à la critique moderne n'est pas décisive, car il est impossible que Mt., qui a retouché le texte de Zacharie d'après l'hébreu, se soit trompé au point de l'attribuer à Jérémie, tandis qu'un demi-savant a pu être tenté de compléter son texte d'après ses souvenirs du champ et du potier de Jérémie. — A moins que Mt. n'ait lu le texte sous le nom de Jérémie!

b) En effet, d'après Origène, on peut se demander si ce n'est point une citation d'un apocryphe de Jérémie : *videat ne alicubi in secretis Ieremiae hoc prophetatur.* Et Jérôme : *legi nuper in quodam Hebraico volumine, quod Nazaraenae sectae mihi Hebraeus obtulit, Ieremiae apocryphum, in quo haec ad verbum scripta reperi.* Mais Jérôme lui-même rejette cette solution qui ne plaît

à personne. Les conservateurs ne peuvent trouver bon que Mt. ait eu recours à un apocryphe; nous pensons que le prétendu apocryphe a été rédigé d'après Mt. (cf. *RB.* 1922, p. 341 s.).

c) D'après Rendel Harris (*Testimonies...* I, p. 52 ss.), Mt. a suivi un recueil de *Testimonia* de l'A. T. où ce passage (reproduit par Bar-Ṣalibi comme une citation de l'A. T. d'après Jérémie) était attribué à Jérémie. Mais la difficulté serait seulement reculée, et le texte paraît bien avoir été rédigé par Mt. en vue des faits; Jér. *sed tamen mihi videtur magis de Zacharia sumptum testimonium; evangelistarum et apostolorum more vulgato, qui verborum ordine praetermisso, sensus tantum de veteri Testamento proferunt in exemplum.*

d) Mt. a dit Jérémie parce qu'il a mélangé des textes de Zacharie et de Jérémie. C'est la seconde solution d'Aug., et celle de Knabenbauer. Elle est contraire à l'évidence. On a pu dire Jérémie par suite d'une réminiscence vague, mais l'intention de se servir de son texte ne peut être supposée d'après les faits.

e) Si donc on croit devoir admettre — contre une invraisemblance psychologique — que Mt. lui-même a mis Jérémie, il faudra dire avec Aug. (première solution) : *potuit enim fieri, ut animo Matthaei evangelium conscribentis pro Zacharia Hieremias occurreret, ut fieri solet.* Après quoi, pour l'excuser d'erreur, on dira avec Aug. que le but de l'Esprit-Saint était d'enseigner l'unité d'esprit des prophètes, ou avec Schanz que cela n'est pas contre la doctrine catholique de l'inspiration.

C) Quel est le texte de Zacharie? « Et Iahvé me dit : jette-le au potier, (ce) prix magnifique (*litt.* cette splendeur de valeur) auquel j'ai (ou plutôt *tu as*) été évalué par eux; et je pris les trente (pièces) d'argent et je les jetai dans la maison de Iahvé au potier. » Tel est le texte massorétique, car le syriaque de l'A. T. et le Targum lisaient « trésor » (אוצר) au lieu de « potier » (יוצר), ce qui était suggéré par la maison de Iahvé. Les LXX lisaient sûrement יוצר, mais ne sachant que faire de ce potier, ils ont traduit comme s'il y avait יוצק, « le fondeur », dont ils ont fait la fournaise : on jette de l'argent au fondeur, non au potier. Cependant le potier, leçon difficile, n'est point impossible; c'est le type de l'ouvrier qui vend sa marchandise à vil prix, et peut-être faut-il lire avec M. Van Hoonacker : « à son atelier » et non « à la maison de Iahvé », dont on ne s'explique pas ici la mention. La leçon *trésor*, facile en apparence, est inadmissible : pourquoi Iahvé aurait-il fait verser dans son trésor ce prix ridicule, dont il ne veut pas?

D) Comment Mt. a-t-il transformé le texte de Zacharie? Deux opinions :

I) Klost. McNeile etc. lisent ἔδωκα, et naturellement entendent ἔλαβον de la première personne. *a*) ἔδωκα est la leçon de ℵ 122 24^{ov} 31^{ev} *syrsin. pes. pal.* (A). *b*) si c'est la première personne qui parle on comprend très bien la finale, καθὰ συνέταξέν μοι Κύριος. *c*) Mt. aurait transcrit Zacharie sans grands changements, se contentant presque de faire une seule phrase de l'ordre et de l'exécution : Celui qui parle a exécuté; il ajoute que c'était par ordre.

Cette dernière raison devrait être très sympathique aux conservateurs, car il serait plus aisé de défendre le procédé de Mt. qui aurait comparé une situation à une situation, sans trop transformer le texte pour le rendre plus conforme à la réalisation. Néanmoins il ne semble pas qu'ils y aient recours. Et en effet :

II) *a*) Critiquement la leçon ἔδωκαν est la plus soutenue par la tradition, l'autre

étant suspecte d'assimilation érudite au texte de Zacharie. *b*) Il faut voir de plus près comment Mt. a traité le texte. Il est probable (*Kl. McN.*) que, au lieu de אֶדֶר הַיְקָר « splendeur de valeur », il a pris אֶדֶר dans le sens de prix, d'autant que τίμη peut signifier honneur, et il a lu הַיְקָר, « l'estimé », τοῦ τετιμημένου. Mais, pour une raison ou pour une autre, en lisant : « prix de l'estimé » il ne supposait pas que l'estimé lui-même prît la parole; aussi, au lieu de continuer par : « auquel j'avais été évalué », renonçant à la première personne, il a lu ὃν ἐτιμήσαντο, dont le sujet est naturellement ἀπὸ υἱῶν Ἰσραήλ. Ces derniers mots ne peuvent être qu'un partitif, mais si on trouve cette tournure dans un complément (XXIII, 34 ἐξ αὐτῶν), elle est très dure pour un sujet et ne s'explique que comme une mise au clair de : « par eux » dans le texte du prophète. (Il est vrai que *syrsin.* suppose le sing. ἐτιμησάμην, mais avec un sens actif.) Enfin en se servant de δίδωμι, Mt. montre bien qu'il vise l'action des prêtres, ce qui se voit encore mieux par l'addition de ἄγρον, ajouté d'après l'événement (*Schanz*). On ne peut donc douter de son dessein de transformer le texte de Zacharie pour en voir la réalisation dans l'acte des prêtres. Quant aux derniers mots καθὰ συνέταξέν μοι Κύριος, il faut les mettre dans la bouche du prophète, affirmant que ce qu'il décrit a été prévu par Dieu, et qu'il le fait connaître pour obéir à ses ordres (cf. Ex. IX, 12).

E) Comment donc expliquer le procédé de Mt? — D'abord il faut exclure l'appel à nos conceptions modernes sur la façon de traiter les textes. Schanz n'a pas hésité à dire qu'il a cité à la manière des targoumistes, selon qu'il convenait pour mettre en relief l'accomplissement des prophéties. D'ailleurs le texte est bien en harmonie avec l'événement. Dans Zacharie, Dieu s'est choisi un pasteur pour paître en son nom les brebis d'Israël. Éconduit par les mauvais pasteurs, succombant à sa tâche, le bon pasteur reçoit de Dieu l'ordre de demander son salaire, si toutefois on veut le donner. Les mauvais pasteurs comptent un salaire dérisoire que Dieu lui ordonne de jeter au potier. Ce pasteur est le type de Jésus, dont la hiérarchie n'a pas voulu, qu'elle a mis à prix pour une somme minime. La ressemblance est frappante, et le texte du prophète s'applique au sanhédrin comme une sévère condamnation. Il y avait de plus la coïncidence étonnante du potier de Zacharie, et du champ du potier. C'est peut-être ce qui a attiré l'attention de Mt. sur ce texte, mais ce n'est pas le point central de la comparaison. — Expliquer la pensée de Mt. d'après le champ acheté par Jérémie en figure du retour de la captivité (*Kn.*), c'est fantaisie pure.

F) Toute cette péricope est regardée comme légendaire par certains critiques. Ils arguent de la différence des termes dans Act. I, 18 et de l'influence qu'a pu exercer soit le texte de Zacharie, soit l'existence d'un cimetière des étrangers nommé *Haqeldama.* — La conciliation précise des Actes et de Mt. appartient au commentaire des Actes. D'ailleurs dans les deux endroits le lieu dit Haqeldama est mis en relation avec Judas. Le texte de Zacharie (XI, 12) pouvait bien suggérer le nombre des sicles, mais précisément sur ce point il n'est pas cité par Mt. XXVI, 15. L'argent jeté dans la maison de Iahvé par le bon pasteur ne pouvait guère suggérer qu'il ait été jeté dans le Temple par Judas, d'autant que dans Mt. le texte de Zacharie ne parle pas de la maison de Iahvé. Enfin l'argent jeté au potier ne pouvait paraître une prophétie que si le champ avait été réellement

μεμένου ὃν ἐτιμήσαντο ἀπὸ υἱῶν Ἰσραήλ, 10 καὶ ἔδωκαν αὐτὰ εἰς τὸν ἀγρὸν
τοῦ κεραμέως, καθὰ συνέταξέν μοι Κύριος. 11 Ὁ δὲ Ἰησοῦς
ἐστάθη ἔμπροσθεν τοῦ ἡγεμόνος· καὶ ἐπηρώτησεν αὐτὸν ὁ ἡγεμὼν λέγων
Σὺ εἶ ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων; ὁ δὲ Ἰησοῦς ἔφη Σὺ λέγεις. 12 καὶ ἐν
τῷ κατηγορεῖσθαι αὐτὸν ὑπὸ τῶν ἀρχιερέων καὶ πρεσβυτέρων οὐδὲν ἀπεκρί-
νατο. 13 τότε λέγει αὐτῷ ὁ Πιλᾶτος Οὐκ ἀκούεις πόσα σου καταμαρ-
τυροῦσιν; 14 καὶ οὐκ ἀπεκρίθη αὐτῷ πρὸς οὐδὲ ἓν ῥῆμα, ὥστε θαυμάζειν
τὸν ἡγεμόνα λίαν. 15 Κατὰ δὲ ἑορτὴν εἰώθει ὁ ἡγεμὼν ἀπολύειν ἕνα τῷ
ὄχλῳ δέσμιον ὃν ἤθελον. 16 εἶχον δὲ τότε δέσμιον ἐπίσημον λεγόμενον
Βαραββᾶν. 17 συνηγμένων οὖν αὐτῶν εἶπεν αὐτοῖς ὁ Πιλᾶτος Τίνα θέλετε

16. *om.* Ιησουν *a*. Βαραββαν (THSV).
17. *om.* Ιησουν *a*. Βαραββαν (THSV). — *om.* τον *a*. Βαρ. (TSV) et non *add.* (H).

---

dit le champ du potier. On voit dans Mt. un traitement assez libre du texte en vue des réalités, ce qui est tout le contraire d'une invention des réalités pour coïncider avec un texte.

11-26. Jésus devant Pilate (Mc. xv, 2-15; Lc. xxiii, 2-5; 18-25; Jo. xviii, 29-40; xix, 1-15).

Mt. va avec Mc. Il a en plus l'intervention de la femme de Pilate, Pilate se lave les mains et le peuple prend la faute sur lui-même. D'autres différences moindres seront indiquées. On ne saurait conclure que Mt. ait rédigé d'après Mc.

11) Le début était nécessaire pour reprendre le fil de la narration interrompu par l'épisode de la fin de Judas. Mais il a aussi l'avantage de marquer un temps. Si Jésus comparaît devant Pilate pour être interrogé, c'est donc que le procurateur a déjà reçu la dénonciation. Elle était nécessaire, mais Lc. seul l'a formulée avec précision. Mt. dit deux fois « le chef », ἡγεμών, au lieu de Pilate (Mc. Lc. Jo.). L'interrogation est la même dans les quatre évangélistes, et la réponse la même dans les trois synoptiques. Cette manière de dire *oui* est d'ailleurs conforme à Mt. xxvi, 64.

12) Après la dénonciation à Pilate, les ennemis de Jésus soutiennent l'accusation. Ce second point n'est guère moins nécessaire que le premier. En fait il se trouve dans Mc. et dans Mt. mais non dans Lc. La tournure de Mt. ἐν τῷ κατηγορεῖσθαι est plus sémitique (hébraïque, non pas araméenne) que l'impf. de Mc. — L'addition du sujet (αὐτόν) est fréquente en pareil cas; Lc. ix, 34; x, 35, etc. — Selon sa manière, Mt. joint les anciens aux prêtres, et dit explicitement le silence de Jésus qu'on ne conclut dans Mc. que des paroles de Pilate.

13) L'observation de Pilate est conçue en conséquence, et sur un ton d'impatience, fréquent en pareil cas. Mt. dit τότε et seulement λέγει, parce que ce n'est pas proprement une seconde interrogation (Mc. πάλιν ἐπηρώτα), comme serait : quel est ton nom? d'où es-tu? etc. Le procurateur, qui a déjà l'aveu, ne veut pas

que mirent à prix [quelques-uns] des fils d'Israël, [10] et ils les donnèrent pour le champ du potier, comme le Seigneur me l'a ordonné.

[11] Or Jésus comparut devant le procurateur, et le procurateur l'interrogea, disant : « Tu es le roi des Juifs? » Jésus répondit : « Tu le dis. » [12] Et aux accusations portées contre lui par les princes des prêtres et les anciens, il ne répondit rien. [13] Alors Pilate lui dit : « Tu n'entends pas combien de témoignages on porte contre toi? » [14] Et il ne lui répondit sur aucun point, de sorte que le procurateur fut fort étonné. [15] A l'occasion de la fête, le procurateur avait l'usage d'accorder à la foule la liberté d'un prisonnier, à leur choix. [16] Ils avaient alors un prisonnier célèbre, nommé Barabbas. [17] Pilate leur dit donc, comme ils étaient rassemblés : « Lequel voulez-vous que je vous remette en liberté, Barabbas, ou Jésus qu'on nomme

aller plus loin sans savoir si l'accusé, qui a répondu avec tant de candeur, prend son titre dans le sens que prétendent ses accusateurs.

14) Comme dans Mc., mais toujours avec ἡγεμών et des expressions plus fortes pour le silence (πρὸς οὐδὲ ἓν ῥῆμα), et pour l'étonnement (λίαν). ἀποκρίνομαι avec πρός est classique (*Plat. Xén.*), avec la nuance, ici comme dans Dém. (*Corona*), de répondre à une accusation. Jésus ne veut répondre à aucun grief parmi ceux que Pilate emprunte sans doute aux accusateurs.

15) Même sens que Mc.; l'impf. est explicité par la coutume, et la foule est nommée. Ce dernier point est en parfaite harmonie avec le papyrus de Florence (cf. *Comm. Mc.*), où il est dit expressément χαρίζομαι δέ σε τοῖς ὄχλοις. Le trait est donc original et d'après nature. Mt. a pu écrire ὃν ἤθελον sans avoir eu l'intention d'éviter le difficile mais très expressif παρῃτοῦντο de Mc. L'arbitraire et la foule vont bien ensemble. Toujours ὁ ἡγεμών, manière populaire de raconter.

16) εἶχον, pluriel assez étonnant; peut-être par opposition à la foule, mais sûrement pour désigner les Romains. — ἐπίσημος rarement pris en mauvaise part, donc célèbre, sinon illustre. On le tenait probablement comme une sorte de héros national. Comment Mt. aurait-il remplacé par cette épithète la donnée précise de Mc., Barabbas pris parmi des révolutionnaires convaincus de meurtres? D'ailleurs Barabbas était sans doute assez connu pour que l'épithète d'ἐπίσημος, au lieu de le justifier, retombât sur les Juifs qui admiraient un tel homme.

17) Dans Mc. c'est la foule qui prend l'initiative, quoiqu'on ne voie pas clairement pourquoi. Si elle n'avait pas songé à la délivrance de Jésus, pourquoi est-elle intervenue à ce moment précis? Il semble donc que son bon mouvement était en faveur du Galiléen, d'autant que Pilate ne parle que de lui. Mais la foule fut retournée quand on lui suggéra de demander Barabbas. Tout cela est tellement naturel : droit instinct populaire, bien vite dépravé, intervention inexpliquée, etc., qu'on ne saurait songer à discuter l'authenticité des faits.

ἀπολύσω ὑμῖν, Βαραββᾶν ἢ Ἰησοῦν τὸν λεγόμενον Χριστόν; 18 ἤδει γὰρ ὅτι διὰ φθόνον παρέδωκαν αὐτόν. 19 Καθημένου δὲ αὐτοῦ ἐπὶ τοῦ βήματος ἀπέστειλεν πρὸς αὐτὸν ἡ γυνὴ αὐτοῦ λέγουσα Μηδὲν σοὶ καὶ τῷ

Mt. n'y contredit pas, mais il se contente d'aller droit au fait de l'option. C'est le gouverneur qui, de lui-même, propose l'alternative. — συνηγμένων οὖν αὐτῶν, vague, à la manière de Mt. C'est toujours le même problème : un schème analytique est-il une abstraction d'un récit concret, ou la forme naturelle d'un certain genre d'esprit? La première hypothèse supposerait la réaction de cet esprit contre un texte que par ailleurs il suivrait docilement. La seconde est moins compliquée.

Sur le nom de Barabbas. Il faut convenir que la leçon Ἰησοῦν avant Βαραββᾶν au v. 16 et 17 est aujourd'hui assez bien représentée : Θ, 1. 118. 209 (de la famille 1); dans Ti. 241. 299; les trois mss. de *syr. pal.*, et *syrsin.* (*cur.* manque) avec *arm.* De plus les mss. connus d'Origène et les scholies du ms. S et d'une vingtaine d'autres, attribuées à Anastase, év. d'Antioche († 598). Il est difficile d'expliquer l'insertion, tandis que la suppression aurait été inspirée par la piété. Aussi McNeile et Klost. sont pour l'addition, que nous n'osons introduire dans le texte. Il faut noter en effet : *a*) que plusieurs des autorités dépendent probablement d'Origène, ainsi selon nous *syrsin.* et *pal.* la vers. arm. aussi, dont l'ambiance a pu agir sur Θ. La fam. 1 a un caractère très particulier et tout le groupement est faible comparé à la tradition de B, etc., de Tatien et d'Antioche, des latins et de la masse. Notez aussi *b*) que le nom de Jésus donné à Barabbas paraît avoir été connu en dehors de la tradition évangélique reçue. Ainsi chez les Syriens, Ichodad dit simplement : « Or Barabbas avait pour nom Jésus », tandis que Barsalibi et Bar Bahlul (Burkitt, *ev. da-meph.* II, 178) s'autorisent seulement des séparés, c'est-à-dire de la version représentée par *syrsin.* Dans le livre de l'abeille : « le nom de Bar-abba était Jésus » (*The book of the Bee,* Oxford, 1886, ch. 44), se trouve parmi d'autres conjectures apocryphes.

Il semble donc que ce nom avait une autre source que l'évangile.

c) Mais on ne peut affirmer que cette source était l'évangile selon les Hébreux, car ce n'est pas ce qu'en dit Jérôme : *Iste in evangelio, quod scribitur iuxta hebraeos,* Filius magistri eorum interpretatur. Cette interprétation étant celle de *Barrabbân,* on ne saurait en conclure à la présence du nom de Jésus.

d) Origène semble croire à une addition apocryphe : *in multis exemplaribus non continetur quod Barabbas etiam Iesus dicebatur, et forsitan recte, ut ne nomen Iesu conveniat alicui iniquorum... Et puto quod in haeresibus tale aliquid superadditum est ut habeant aliqua convenientia dicere fabulis suis de similitudine nominis Iesu et Barabbae.* Mais en somme il lisait Jésus Barabbas, ce qui a dû exercer une influence.

e) La présence de τόν devant Barabbas dans B au v. 17 ne doit nullement à elle seule être regardée comme un vestige de la leçon Ἰησοῦν τὸν Βαραββᾶν, cf. v. 20.

f) On ne peut admettre qu'une leçon aussi caractérisée soit le résultat d'une

Christ? » [18] Car il savait qu'on l'avait livré par jalousie. [19] Pendant qu'il siégeait au tribunal, sa femme lui envoya dire : « Qu'il n'y ait rien entre toi et ce juste! car j'ai beaucoup souffert aujourd'hui en

faute de copiste : ou le nom a pénétré dans quelques mss. de Mt. d'après les apocryphes, ou il est authentique.

De toute façon, la leçon Jésus Barabbas prouverait l'indépendance de Mt. Il faut le parti pris de McN. et de Klost. pour postuler le texte ἦν δὲ Ἰησοῦς ὁ λεγ. B. pour Mc. xv, 7, sans aucun indice, car ὁ λεγόμενος n'exige pas un autre nom auparavant; cf. xxvi, 14; Lc. xxii, 47.

18) D'après McN., Mt., en omettant ἀρχιερεῖς de Mc., aurait attribué la jalousie à tout le peuple, par suite de ses sentiments anti-juifs. Mais ce sont les prêtres et les anciens qui ont livré Jésus (xxvii, 2)! Il n'était pas nécessaire de répéter ces mots. — παρέδωκαν, au lieu du plus-que-parfait de Mc. (comme dans xxvi, 48), qui était plus régulier. Ce n'est donc pas un changement pour améliorer, mais plutôt une traduction littérale de l'araméen (Les syrr. traduisent de même Mc. et Mt.).

19) Propre à Mt. Cet épisode, raconté brièvement par Mt., a dû prendre cependant un certain temps, et peut-être nécessiter des allées et venues, Pilate ayant peut-être demandé des explications. Il a donc fourni aux chefs le temps nécessaire pour chauffer la foule. D'ailleurs il n'a rien de contraire aux vraisemblances. Suivant l'exemple d'Auguste, les magistrats romains avaient pris l'habitude d'emmener leurs femmes dans les provinces, contrairement à l'ancien usage (Tacite, *Ann.* iii, 33 s.). Et il n'y a pas à se demander avec Ichodad où donc Pilate avait passé la nuit, pour que sa femme ne lui ait pas parlé dès le matin? L'arrestation de Jésus ayant été brusquée, son songe devenait significatif quand elle apprit que Jésus comparaissait devant son mari. Elle a pu d'ailleurs entendre parler du Sauveur et se faire une conviction qu'il était juste. Le songe lui a fait pressentir pour son mari quelque malheur s'il était engagé dans cette affaire. On a souvent cité le fait de Calpurnia, femme de César, qui l'ayant vu en songe inondé de sang, voulait l'empêcher de sortir (Appien, *Bell. civ.* ii, 115). Dans la pensée de Mt. le songe était probablement d'origine surnaturelle, non pour soustraire Jésus à la mort, mais pour marquer l'obstination des Juifs, comme ont compris les apocryphes. Dans les *Acta Pilati* (Tisch. *Ev. ap.*[2] 223), Pilate leur remontre que sa femme est plutôt judaïsante; mais ils accusent le Sauveur de l'avoir ensorcelée; la lumière passe aux gentils. Un magistrat romain n'avait pas à tenir compte d'une frayeur superstitieuse. Mais plus d'un était superstitieux, et Pilate pensa sans doute y déférer assez en se lavant les mains. Dans la légende des apocryphes, cette femme se nommait *Procula*, d'après quelques mss. des *Gesta Pilati* (*l. l.* p. 343) ou évangile de Nicodème, ii, dont les Grecs ont fait Procla (*Apocr. Anec.* de James, dans *Texts and St.* v, 1, p. 66 s., Lettre de Pilate à Hérode sur la conversion de sa femme; *Nicéph. Call. P. G.* CXLV, c. 720). On connaît une Claudia Vilia Procula sous Marc-Aurèle, mais le nom de la femme de Pilate n'est pas connu d'après les textes profanes (*Prosopographia*, iii, p. 84 : Claudia Procula, femme de Pilate, *ut traditur*). L'église grecque l'a mise dans son Ménologe.

δικαίῳ ἐκείνῳ, πολλὰ γὰρ ἔπαθον σήμερον κατ' ὄναρ δι' αὐτόν. [20] Οἱ δὲ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ πρεσβύτεροι ἔπεισαν τοὺς ὄχλους ἵνα αἰτήσωνται τὸν Βαραββᾶν τὸν δὲ Ἰησοῦν ἀπολέσωσιν. [21] ἀποκριθεὶς δὲ ὁ ἡγεμὼν εἶπεν αὐτοῖς Τίνα θέλετε ἀπὸ τῶν δύο ἀπολύσω ὑμῖν; οἱ δὲ εἶπον Τὸν Βαραββᾶν. [22] λέγει αὐτοῖς ὁ Πιλᾶτος Τί οὖν ποιήσω Ἰησοῦν τὸν λεγόμενον Χριστόν; λέγουσιν πάντες Σταυρωθήτω. [23] ὁ δὲ ἔφη Τί γὰρ κακὸν ἐποίησεν; οἱ δὲ περισσῶς ἔκραζον λέγοντες Σταυρωθήτω. [24] ἰδὼν δὲ ὁ Πιλᾶτος ὅτι οὐδὲν

22. *om.* αυτω *p.* λεγουσιν (THV) et non *add.* (S).
23. *om.* ηγεμων *p.* δε (TH) plutôt que *add.* (SV).
24. απεναντι (TSV) plutôt que κατεναντι (H). — *om.* του δικαιου *a.* τουτου (TH) plutôt que *add.* (SV).

— βῆμα est l'estrade sur laquelle était placée la chaise curule. Il est très probable qu'anciennement les sentences prononcées *de plano* étaient nulles. On distinguait donc le *tribunal* et la *sella*, mais on finit par dire : assis sur le tribunal. Ce *suggestus* pouvait être établi dehors (cf. Jo. XVIII, 28 s.). — μηδὲν σοί, sous-entendu ἔστω. C'est un vœu très pressant. — σήμερον, peut-être pour indiquer que le songe s'est présenté le matin, *cum somnia vera*.

20) Mt. se retrouve ici avec Mc. Il a de plus « les anciens », selon sa coutume (XXVI, 3 etc.), ἔπεισαν au lieu du difficile ἀνέσεισαν, « les foules », au pluriel, et un contraste exprès entre Jésus et Barabbas. S'ils demandent pour eux Barabbas, ils demanderont aussi la mort de Jésus, ils le feront périr. Cela prépare le v. 25.

21) Ce v. propre à Mt. n'est pas indispensable. Si Pilate répète sa question, ce n'est pas à cause de l'incident causé par le songe de sa femme (contre *Klost. McN.*), puisque le fil de l'histoire est déjà repris au v. précédent, c'est pour que l'opinion de la foule soit exprimée nettement, marquant ainsi leur responsabilité. Pour évider une répétition trop évidente, Pilate dit ἀπὸ τῶν δύο, se référant à sa question précédente, ce qui se comprend mieux à la lecture que dans la réalité. En tout cela (aussi ὁ ἡγεμών) Mt. suit sa manière.

22) La conversation continue, Mt. n'avait pas à écrire ἀποκριθείς ni πάλιν. Au lieu de provoquer la foule comme si elle avait nommé Jésus roi des Juifs (Mc.), Pilate dit seulement d'un style stéréotypé (v. 27) « nommé le Christ » Le cri de la foule et le σταύρωσον αὐτόν, parfaitement en situation, puisque c'était à Pilate à décider, sont dans Mt. l'incolore λέγουσιν et l'impersonnel σταυρωθήτω, qui est presque une décision comme Pilate eût pu la prononcer.

23) Comme Mc.; cette fois Mt. a le cri, à l'imparfait, car il était sans doute continuel, mais toujours avec σταυρωθήτω.

24-25. Propres à Mt.

L'intention de Mt. est évidemment de montrer comment le peuple, comme tel, a pleinement assumé la responsabilité de la mort de son Christ. Mais il n'a pas eu pour autant l'intention d'innocenter Pilate, comme s'il lui avait suffi

songe à cause de lui. » [20] Or les princes des prêtres et les anciens persuadèrent aux foules de demander Barabbas et de faire périr Jésus. [21] Le procurateur prit la parole et leur dit : « Lequel des deux voulez-vous que je vous accorde? » Ils dirent : « Barabbas ». [22] Pilate leur dit : « Que ferai-je donc de Jésus, qu'on nomme Christ? » Tous disent : « Qu'il soit crucifié! » [23] Il repartit : « Quel mal a-t-il donc fait? » Mais eux criaient plus fort, disant : « Qu'il soit crucifié! » [24] Pilate voyant qu'il n'avançait à rien, mais que plutôt le tumulte augmentait, prit de l'eau et se lava les mains en présence de la

de se laver les mains pour rejeter loin de lui la responsabilité. Il ne semble même pas que Pilate ait agi pour faire entendre aux Juifs combien il réprouve leur attitude et pour les en détourner. Au point où il en est arrivé, il a compris que d'autres efforts dans ce sens n'aboutiraient qu'à déchaîner peut-être une sédition. Effrayé par le songe de sa femme, il se met à couvert du côté des puissances qui punissent le crime. Comme magistrat, on ne lui reprochera pas d'avoir sacrifié un Juif à la colère de ses compatriotes, surtout un juif qui se disait roi des Juifs. Mais le sang innocent versé appelle la vengeance céleste. Le romain superstitieux se préserve en se lavant les mains.

Origène a prononcé que Pilate : *judaico usus est more... faciens non secundum aliquam consuetudinem Romanorum,* mais ce point a toujours été controversé. A vrai dire l'acte de Pilate ne rentre dans aucune des deux catégories. Les Grecs et les Romains connaissaient la purification des mains après un meurtre, soit par le sang des victimes, soit par l'eau (Hérod. I, 35; Virg. *Aen.* II, 719 s.; Soph. *Aj.* 654 et le scoliaste); par là on reconnaissait une culpabilité du moins matérielle, car le meurtre était peut-être sans intention, ou avec une intention qu'on croyait légitime. Chez les Hébreux les anciens d'un lieu se lavaient les mains pour protester de leur innocence absolue à propos d'un meurtre commis par un inconnu sur le territoire (Dt. XXI, 6 s., reproduit dans Jos. *Ant.* IV, VIII, 16 et *Sota,* IX, 6) et souvent on aimait, en prévision d'une effusion du sang ou d'un grave dommage, à protester de son innocence (Ps. XXVI, 6; LXXIII, 13; Suzanne, v. 46; Act. XX, 26) et à renvoyer le châtiment du sang sur d'autres (II Sam. I, 16; III, 28; XIV, 8; Jér. XLI, 43; Act. XVIII, 6). Mais les païens connaissaient aussi ces protestations d'innocence. En somme Pilate se résigne à verser le sang, et prétend seulement n'en pas encourir les suites fâcheuses. Son action s'explique d'après les croyances païennes; en même temps elle était conforme à un rite juif pour détourner la vengeance du sang. Elle est donc parfaitement vraisemblable. Origène avait raison de dire qu'un pareil acte était absolument contraire à la procédure des tribunaux romains, où le magistrat assumait la responsabilité de ses actes. Pilate a cru pouvoir se permettre ce que lui suggérait sa terreur superstitieuse, non pour se conformer aux usages des Juifs qu'il méprisait, mais parce qu'ils devaient comprendre aisément un symbolisme si clair, espérant qu'ils viendraient en aide à sa conscience trouble en prenant tout sur eux.

ὠφελεῖ ἀλλὰ μᾶλλον θόρυβος γίνεται λαβὼν ὕδωρ ἀπενίψατο τὰς χεῖρας ἀπέναντι τοῦ ὄχλου λέγων Ἀθῷός εἰμι ἀπὸ τοῦ αἵματος τούτου· ὑμεῖς ὄψεσθε. 25 καὶ ἀποκριθεὶς πᾶς ὁ λαὸς εἶπεν Τὸ αἷμα αὐτοῦ ἐφ' ἡμᾶς καὶ ἐπὶ τὰ τέκνα ἡμῶν. 26 τότε ἀπέλυσεν αὐτοῖς τὸν Βαραββᾶν, τὸν δὲ Ἰησοῦν φραγελλώσας παρέδωκεν ἵνα σταυρωθῇ.

27 Τότε οἱ στρατιῶται τοῦ ἡγεμόνος παραλαβόντες τὸν Ἰησοῦν εἰς τὸ πραιτώριον συνήγαγον ἐπ' αὐτὸν ὅλην τὴν σπεῖραν. 28 καὶ ἐκδύσαντες αὐτὸν

C'est seulement plus tard qu'on a regardé l'acte de Pilate comme ayant vraiment pour effet de le mettre hors de cause; pour cela il fallait qu'un autre ordonnât l'exécution. L'évangile de Pierre en chargea Hérode : « Quant aux Juifs, aucun d'eux ne se lava les mains, ni Hérode, ni aucun de ses juges. Et comme ils ne voulaient pas se laver, Pilate se leva (son rôle étant achevé). Et alors le roi Hérode ordonna qu'on s'emparât du Seigneur », etc.

24) ὠφελεῖ a pour sujet Pilate; cf. Is. xxx, 7; Prov. xi, 4 (A); Jo. xii, 19. Voyant qu'il n'avance à rien avec ses atermoiements, Pilate prend la décision de condamner. Le texte ne le dit pas, mais le suppose clairement, car si le juge s'est lavé les mains, c'est que déjà le sang est censé répandu, la condamnation étant sans appel.— ἀθῷος ἀπό, tournure hébraïque, נָקִי מִן, cf. Num. v, 31; II Regn. iii, 28 s. Ἀθῷός εἰμι ἐγώ... ἀπὸ τῶν αἱμάτων Ἀβεννήρ... καταντησάτωσαν ἐπὶ κεφαλὴν Ἰωὰβ καὶ ἐπὶ πάντα τὸν οἶκον τοῦ πατρὸς αὐτοῦ. Pilate n'appelle pas le châtiment sur les Juifs; il dit seulement : voyez vous-mêmes, cf. v. 4, pour laisser au peuple l'occasion de proférer son propre jugement.

Soden, Hetz. Vog. lisent τοῦ δικαίου avant τούτου; om. par Ti. H. d'après B D Θ 102 *a b ff*^{2} *r syrsin. sah.* Hipp. Chrys. L'addition, faite après τούτου dans A, etc. *h f r*^{2}, avant dans ℵ L, etc. *c ff*^{1} *g q vg, pes. harcl. pal.* est suspecte parce qu'elle n'est pas toujours à la même place et parce qu'elle accentue la protestation de Pilate en faveur du Seigneur. C'est déjà beaucoup que Pilate ne voulût pas être responsable d'une condamnation plus ou moins justifiée à ses yeux; il ne pouvait guère déclarer officiellement juste celui qu'il condamnait.

25) Jusqu'à présent il n'a été question que de la foule ou des chefs. Maintenant c'est la nation, ὁ λαός, qui va se prononcer, ce même peuple que Jésus devait sauver (i, 21), et dont il avait guéri les malades (iv, 23). C'est la seule fois qu'il entre en scène comme sujet. — Le verbe sous-entendu après αἷμα est ἐλθάτω, mais la formule était stéréotypée : II Regn. i, 16; Act. xviii, 6, cette ellipse lui donnant d'ailleurs une énergie farouche. Il y a des exemples de serments par les têtes les plus chères (cf. Demosth. *Con.* 38; Lysias (c. *Eratosth.* 10) : ἐπειδὴ δὲ ὤμοσεν ἐξώλειαν ἑαυτῷ καὶ τοῖς παισὶν ἐπαρώμενος. etc.), mais c'est bien autre chose de poursuivre une condamnation en y engageant ses enfants. En trouverait-on des exemples? Celui-ci ne peut se comprendre que si les Juifs étaient persuadés que Jésus avait blasphémé, parce qu'il s'était attribué le titre de Fils de Dieu. Ils estimaient donc ne rien craindre en provoquant la vengeance céleste.

26) τότε (style de Mt.); le reste comme Mc., sauf une position plus juste de

foule, disant : « Je suis innocent de ce sang; à vous de voir! » [25] Et tout le peuple répondit : « Que son sang [retombe] sur nous et sur nos enfants! » [26] Alors il leur fit remettre Barabbas, et fit flageller Jésus qu'il consigna pour être crucifié.

[27] Alors les soldats du procurateur ayant conduit Jésus dans le prétoire, réunirent auprès de lui toute la cohorte, [28] et l'ayant dévêtu,

φραγελλώσας et δέ au lieu de καί. Mt. n'avait pas à dire que Pilate avait voulu donner satisfaction au peuple; cela résultait assez de sa conduite. Sur la flagellation, cf. *Comm. Mc.*

27-31. JÉSUS EST COURONNÉ D'ÉPINES ET INSULTÉ COMME ROI DES JUIFS (Mc. XV, 16-20; cf. Jo. XIX, 2-3).

Le couronnement d'épines après la flagellation est mentionné par Jean aussi bien que par Mc. et Mt., mais ces deux derniers se ressemblent particulièrement, soit quant au contexte, soit quant aux détails, et, dans cette circonstance, non seulement Mt. est plus complet et mieux ordonné, il offre même la trame dont Mc. aurait pu s'être servi. Pour le caractère de la scène, cf. *Comm. Mc.*

On notera spécialement pour Mt. qu'elle semble être la contre-partie de l'hommage rendu par les Mages au roi des Juifs. Il n'y a cependant dans Mt. aucun dessein préconçu d'opposer la foi des gentils à celle des soldats, et ce n'est pas ce contraste qui l'aurait conduit à imaginer l'épisode des Mages. Dans l'un et l'autre cas il reproduit des faits.

27) Même fait que Mc. Mais Mt. n'a pas seulement son τότε, il a aussi son ἡγεμών, parfaitement en situation, car les soldats qui sont nommés pour la première fois sont bien ceux du gouverneur. Ce sont sûrement des soldats qui ont flagellé Jésus, mais un petit peloton spécialement chargé de cet office, et qui faisaient fonction d'appariteurs. La flagellation avait eu lieu sinon dehors, du moins dans une salle extérieure. Pendant qu'on préparait la croix, les soldats qui avaient rendu à Jésus ses habits appellent leurs camarades, dans la pensée de se moquer de ce roi des Juifs. Le prétoire est ici le palais du gouverneur; on n'y introduit Jésus que pour y trouver les soldats dans leur corps de garde.

28) Nous lisons ἐκδύσαντες (avec THHetz S Vog), et non ἐνδύσαντες (avec B ℵ[a] D 157 a b c ff[2] q *syrsin.*), qui nous paraît une correction suggérée par la nudité au moment de la flagellation. Mt. a suivi un parallélisme exact : dépouiller, revêtir, deux fois (cf. v. 31). Il est probable d'ailleurs que les soldats qui ont d'abord laissé Jésus reprendre ses habits ne lui ont enlevé ensuite que les vêtements de dessus, pour les remplacer par une chlamyde écarlate. Ce manteau large et flottant, emprunté à l'un d'eux, figurait la pourpre (Jo. et Mc.), mais Mt. pour cette fois, est plus près de la réalité technique. L'addition du manteau de pourpre et de la chlamyde dans D etc., est pure harmonisation (*RB.* 1921, p. 21). Mc. avait employé περιτίθημι de la couronne, dans un sens parfaitement classique; le même mot dans Mt. est pris au sens de revêtir comme dans Gen. XXVII, 16, représentant l'hébreu לבש (à *hiph.*).

χλαμύδα κοκκίνην περιέθηκαν αὐτῷ, [29] καὶ πλέξαντες στέφανον ἐξ ἀκανθῶν ἐπέθηκαν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ καὶ κάλαμον ἐν τῇ δεξιᾷ αὐτοῦ, καὶ γονυπετήσαντες ἔμπροσθεν αὐτοῦ ἐνέπαιξαν αὐτῷ λέγοντες Χαῖρε, βασιλεῦ τῶν Ἰουδαίων, [30] καὶ ἐμπτύσαντες εἰς αὐτὸν ἔλαβον τὸν κάλαμον καὶ ἔτυπτον εἰς τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ. [31] καὶ ὅτε ἐνέπαιξαν αὐτῷ ἐξέδυσαν αὐτὸν τὴν χλαμύδα καὶ ἐνέδυσαν αὐτὸν τὰ ἱμάτια αὐτοῦ, καὶ ἀπήγαγον αὐτὸν εἰς τὸ σταυρῶσαι. [32] Ἐξερχόμενοι δὲ εὗρον ἄνθρωπον Κυρηναῖον ὀνόματι Σίμωνα· τοῦτον ἠγγάρευσαν ἵνα ἄρῃ τὸν σταυρὸν αὐτοῦ. [33] Καὶ ἐλθόντες εἰς τόπον λεγόμενον Γολγοθά, ὅ ἐστιν Κρανίου Τόπος λεγόμενος, [34] ἔδωκαν αὐτῷ πιεῖν οἶνον μετὰ χολῆς μεμιγμένον· καὶ γευσάμενος οὐκ ἠθέλησεν

29. ενεπαιξαν (TH) plutôt que ενεπαιζον (SV). — βασιλευ (TH) plutôt que ο βασιλευς (SV).
33. Γολγαθα (S) faute d'impression.

---

29) Le πλέξαντες de Mc. est assez mal placé, comme s'il avait été oublié. Mt. dit tout posément comment on tressa la couronne pour l'imposer ensuite sur la tête. De plus il mentionne le roseau placé dans la main de Jésus, c'est-à-dire en guise de sceptre. Le Sauveur avait peut-être les mains liées; ou bien dans son épuisement, elles étaient comme celles d'un mort où l'on place un chapelet ou un crucifix; il ne pouvait s'opposer à ce jeu cruel. L'installation du monarque achevée, on lui rend hommage, le salut ironique accompagnant naturellement la génuflexion, tandis que Mc. commence par le salut et place la génuflexion après les outrages; il est clair que l'ordre de Mt. est le plus naturel. Dans les deux, la moquerie de l'hommage est aussitôt accentuée par les insultes.

30) Pour que le ridicule soit plus sensible, c'est le sceptre de comédie qui servira à frapper le patient. Le roseau dont Mc. parle enfin n'est pas employé pour la douleur qu'il cause, mais par dérision; c'est donc bien celui qui servait de sceptre, et Mc. lui suppose le rôle qu'avait indiqué Mt. Tous deux y joignent des crachats, dont on ne peut dire s'ils précédaient (Mt.) ou suivaient (Mc.) les coups sur la tête.

31) Comme Mc., sauf la chlamyde au lieu de la pourpre, pour 31ª. Mais dans Mt. la même phrase contient aussi (31ᵇ) le départ pour le lieu du crucifiement, en termes un peu différents de ceux de Mc.

32. Le chemin de la croix (Mc. xv, 21; Lc. xxiii, 26-32; Jo. xix, 17ª).

Mt. n'a qu'un verset pour le chemin de la croix, car au v. 33 on est arrivé, comme dans Mc., tandis que dans Lc. le Golgotha apparaît comme terme de la marche.

32) ἐξερχόμενοι : du prétoire ou de la ville? Ce mot propre à Mt. doit indiquer la sortie de la ville, car ἀπήγαγον au v. précédent indique qu'on avait fait un certain chemin. Cela est en harmonie avec Jo., où Jésus porte la croix, et n'est pas en contradiction avec Mc., sans être cependant suggéré par lui. — Mt. n'a ni

ils l'enveloppèrent d'une casaque écarlate, [29] et tressant une couronne avec des épines, ils la lui placèrent sur la tête, avec un roseau dans la main droite, et ployant le genou devant lui, ils se jouèrent de lui en disant : « Salut, roi des Juifs; » [30] et crachant sur lui, ils prirent le roseau et le frappaient à la tête. [31] Et après s'être joués de lui, ils le dévêtirent de la casaque et lui remirent ses vêtements, et ils l'emmenèrent pour le crucifier.

[32] En sortant, ils trouvèrent un homme de Cyrène, nommé Simon; ils le réquisitionnèrent pour porter sa croix. [33] Et venus au lieu nommé Golgotha, — c'est le lieu nommé « du Crâne » — [34] ils lui donnèrent à boire du vin mêlé de fiel; et l'ayant goûté, il ne voulut

« venant des champs » (Mc. Lc.), ni « père d'Alexandre et de Rufus » (Mc. seul), mais la réquisition avec Mc.; sur ἀγγαρεύω (ici à l'aor. et non au présent hist.), cf. v, 41.

33-44. Le crucifiement. Les moqueries. (Mc. xv, 22-32; Lc. xxiii, 33-43; Jo. xix, 17b-27).

Pour l'ordre de Lc., cf. *Comm.* — Mt. va avec Mc., mais avec des différences assez notables, dont on ne peut dire qu'elles relèvent de changements intentionnels.

33) Même contenu que Mc. et Jo. (Lc. omet le mot araméen Golgotha); mais la rédaction de Mt., contre son ordinaire, est la plus embarrassée, avec deux fois λεγόμενος, au lieu de μεθερμηνευόμενος (Mc.). Le texte araméen ne devait avoir (comme *syrsin.*) que : « le lieu nommé Golgotha »; le reste est décelé par sa gaucherie même comme l'œuvre du traducteur. D'après Dalman (*Aram. Gram.*[2] 166), la forme araméenne étant *goulgoltha,* ce sont les Grecs qui ont enlevé un *l* pour faciliter la prononciation; mais les Syriens ont obtenu le même résultat par la forme *gagultha.* Il est probable que la prononciation araméenne à Jérusalem était déjà Golgotha, les noms de lieu étant plus aisément estropiés que les autres. — Klost. et McN. effacent λεγόμενος sur l'autorité de א[c] *sah. boh.* D Θ etc. latt. (exc. *ff r*), qui ont simplement supprimé un mot jugé inutile, que personne n'aurait eu la pensée d'ajouter.

34) La leçon ὄξος (A etc.) au lieu de οἶνον est une aggravation de la malice des Juifs, d'après le ps. lxviii, 22 : καὶ ἔδωκαν εἰς τὸ βρῶμά μου χολήν (ראש), καὶ εἰς τὴν δίψον μου ἐπότισάν με ὄξος. C'était déjà la pensée de l'évangile de Pierre (V) : ποτίσατε αὐτὸν χολὴν μετὰ ὄξους· καὶ κεράσαντες ἐπότισαν (dans le contexte du vinaigre du v. 48 et parallèle). De même Barn. vii, 3 : ἀλλὰ καὶ σταυρωθεὶς ἐποτίζετο ὄξει καὶ χολῇ. Ici la leçon est surtout antiochienne (et *Orig. latin*). Si Mt. l'avait écrite, il eût sûrement indiqué la prophétie du psalmiste. Mais pourquoi a-t-il ajouté au vin la χολή au lieu de la myrrhe de Mc., qui est selon les usages? Ce mot dans les LXX traduit לַעֲנָה, absinthe, et ראש, plante vénéneuse, mais aussi (Job xvi, 14) מְרֹרָה ou (Job xx, 14) מֹרַר « fiel ». Le traducteur Mt. lisant מורא (aram.) « myrrhe », a peut-être compris fiel (*Wellh*). Mais c'est bien le

πιεῖν. 35 σταυρώσαντες δὲ αὐτὸν διεμερίσαντο τὰ ἱμάτια αὐτοῦ βάλλοντες κλῆρον, 36 καὶ καθήμενοι ἐτήρουν αὐτὸν ἐκεῖ. 37 καὶ ἐπέθηκαν ἐπάνω τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ τὴν αἰτίαν αὐτοῦ γεγραμμένην ΟΥΤΟΣ ΕΣΤΙΝ ΙΗΣΟΥΣ Ο ΒΑΣΙΛΕΥΣ ΤΩΝ ΙΟΥΔΑΙΩΝ. 38 Τότε σταυροῦνται σὺν αὐτῷ δύο λῃσταί, εἷς ἐκ δεξιῶν καὶ εἷς ἐξ εὐωνύμων. 39 Οἱ δὲ παραπορευόμενοι ἐβλασφήμουν αὐτὸν κινοῦντες τὰς κεφαλὰς αὐτῶν 40 καὶ λέγοντες Ὁ καταλύων τὸν ναὸν καὶ ἐν τρισὶν ἡμέραις οἰκοδομῶν, σῶσον σεαυτόν· εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ, καὶ κατάβηθι ἀπὸ τοῦ σταυροῦ. 41 ὁμοίως καὶ οἱ ἀρχιερεῖς ἐμπαίζοντες μετὰ τῶν γραμματέων καὶ πρεσβυτέρων ἔλεγον 42 Ἄλλους ἔσωσεν, ἑαυτὸν οὐ δύναται σῶσαι· βασιλεὺς Ἰσραήλ ἐστιν, καταβάτω νῦν ἀπὸ τοῦ σταυροῦ καὶ πιστεύσομεν ἐπ' αὐτόν. 43 πέποιθεν ἐπὶ τὸν θεόν, ῥυσάσθω νῦν εἰ θέλει

40. και *a.* καταβηθι (T) plutôt que *om.* (HSV).
42. πιστευσομεν (HV) ou πιστευσωμεν (TS).

---

fiel qu'indiquait le texte araméen, car Jésus goûte, et refuse seulement après. Il est impossible de dire pourquoi l'évangéliste se serait éloigné de Mc. sans se rapprocher tout à fait du psaume.

35) Comme Mc. sans les présents historiques et sans ἐπ' αὐτὰ τίς τί ἄρῃ. Le trait du tirage au sort des vêtements est dans les quatre évangélistes, mais Jo. seul (XIX, 24) cite le ps. XXI, 19, introduit dans le texte de Mt. par quelques mss.

36) Au lieu de l'indication de la troisième heure (Mc. seul), Mt. seul parle de la garde des soldats assis. Ce n'est pas qu'ils se soient assis pour écrire le titre (*syrsin.*), ni que ce verset précède à tort le suivant (*Klost. McN.*); c'est une attitude générale.

37) Le titre est sans doute apporté avec son inscription (cf. Jo.), et même Lc place plus tard le moment où il est imposé. Si ce sont les soldats qui l'ont placé, comme Mt. est seul à le dire, il faut entendre que, la garde commencée, ils n'étaient pas assis sans pouvoir bouger, mais que l'un d'entre eux ou même tous ont fait le nécessaire. Mt. est aussi le seul à dire que l'inscription était au-dessus de la tête de Jésus. Elle portait le nom de Jésus (en plus de Mc. et de Lc.), comme dans Jo., mais sans ὁ Ναζωραῖος.

38) Comme Mc., mais avec τότε. Puisque les premiers soldats font la garde assis, ce ne sont pas eux qui crucifient les deux larrons; ils sont crucifiés sans doute par d'autres; aussi Mt. a mis le passif σταυροῦνται, et non σταυροῦσιν (Mc.).

39. Comme Mc., sauf οἱ δέ au lieu de καὶ οἱ.

40. Comme Mc., sans οὐά, qui est rendu diversement par *syrsin.* et *pes.* et plus naturel dans un texte latin ou grec que dans un texte araméen; — en plus εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ, paroles très vraisemblables, car c'était précisément le grief des Juifs contre Jésus (XXVI, 63), et avec un tout autre accent que dans

pas boire. [35] L'ayant crucifié, ils se partagèrent ses vêtements, qu'ils tirèrent au sort, [36] et s'étant assis ils le gardaient là. [37] Et ils placèrent au-dessus de sa tête le motif de sa condamnation, par écrit : Celui-ci est Jésus, le roi des Juifs. [38] Alors sont crucifiés avec lui deux larrons, un à droite et un à gauche. [39] Et ceux qui passaient l'injuriaient en branlant la tête, [40] et disaient : « Toi qui prétends détruire le Temple et le rebâtir en trois jours, sauve-toi toi-même; si tu es fils de Dieu, alors descends de la croix! » [41] De même aussi les princes des prêtres se jouaient [de lui] avec les scribes et les anciens, disant : « [42] Il a sauvé les autres, il ne peut se sauver lui-même. Il est roi d'Israël, qu'il descende maintenant de la croix, et nous croirons en lui. [43] Il a mis sa confiance en Dieu, qu'il le sauve mainte-

Sap. II, 18, où Dieu doit délivrer un juste, fils de Dieu. — Nous lisons καί devant καταβήθι, leçon beaucoup plus difficile que l'omission, et cependant soutenue par A ℵ D trois min. les Syriens et *a b c h*. Il faut l'entendre dans un sens de conséquence, c'est-à-dire sémitique, « alors descends » et y voir un vestige du texte araméen, qui a paru naturel aux Syriens, mais que les Grecs ont corrigé. — ὁ καταλύων remplace un imparfait *de conatu* (*Deb.*, § 339, 3).

41) Comme Mc., sans πρὸς ἀλλήλους, mais avec καὶ πρεσβυτέρων. Mt. tient à relever toujours la participation des anciens au crime.

42) καταβάτω étant la 3e personne de l'impér., est plus en harmonie avec le vocatif de Mc. ὁ χριστός. κ. τ. λ. qu'avec l'indicatif de Mt. βασιλεύς — ἐστι, « puisqu'il est roi » (à son idée), plutôt que « s'il est roi ». D'ailleurs cet impératif ne peut se rendre littéralement ni en syriaque, ni en latin, ni en français. Mt. n'a pas ὁ χριστός (tandis que Lc. l'a, mais non βασιλεύς), peut-être parce qu'il met tout l'accent sur la filiation divine. D'ailleurs roi « d'Israël » et non roi « des Juifs », comme portait l'inscription, impliquait la royauté messianique sur l'Israël légal, le peuple de Dieu. — Les termes de Mc. ἵνα ἴδωμεν καὶ πιστεύσωμεν narguent insolemment, tandis que πιστεύσομεν ἐπ᾽ αὐτόν semblent presque un engagement sérieux.

43) Propre à Mt. La première partie est presque une citation pour montrer l'accomplissement de la prophétie du ps. XXII (Vg. XXI), 9, le v. 39 de Mt. faisant déjà allusion au v. 8, ἐκίνησαν κεφαλήν. Les LXX ont ἤλπισεν ἐπὶ κύριον, ῥυσάσθω αὐτόν· σωσάτω αὐτόν, ὅτι θέλει αὐτόν (parce qu'il a mis sa complaisance en Dieu). C'est bien le sens de l'hébreu, si ce n'est que le premier mot a été lu גָּלַל avec la peschitta de l'A. T. et la Vg.; la forme גָּלַל est inexplicable (*Wellh.* : גָּלַל). D'ailleurs πέποιθεν rend mieux que ἤλπισεν le sens de גָּלַל, se rouler vers Dieu, lui confier ses destinées. On comprend que Mt. ait mis θεός, et εἰ au lieu de ὅτι, ajoutant νῦν qui est dans la situation. — Pour 43b, on peut y voir une répétition partielle du v. 40, mais, à cause de ῥυσάσθω qui précède, la réminiscence de Sap. II, 13 et 18 est beaucoup plus caractérisée.

αὐτόν· εἶπεν γὰρ ὅτι Θεοῦ εἰμὶ υἱός. 44τὸ δ' αὐτὸ καὶ οἱ λῃσταὶ οἱ συν-
σταυρωθέντες σὺν αὐτῷ ὠνείδιζον αὐτόν. 45 Ἀπὸ δὲ ἕκτης ὥρας
σκότος ἐγένετο ἐπὶ πᾶσαν τὴν γῆν ἕως ὥρας ἐνάτης. 46περὶ δὲ τὴν ἐνάτην
ὥραν ἀνεβόησεν ὁ Ἰησοῦς φωνῇ μεγάλῃ λέγων Ἠλί Ἠλὶ λεμὰ σαβαχθανί;
τοῦτ' ἔστιν Θεέ μου θεέ μου, ἵνα τί με ἐγκατέλιπες; 47τινὲς δὲ τῶν ἐκεῖ
ἑστηκότων ἀκούσαντες ἔλεγον ὅτι Ἠλίαν φωνεῖ οὗτος. 48καὶ εὐθέως δραμὼν
εἷς ἐξ αὐτῶν καὶ λαβὼν σπόγγον πλήσας τε ὄξους καὶ περιθεὶς καλάμῳ
ἐπότιζεν αὐτόν. 49οἱ δὲ λοιποὶ ἔλεγον Ἄφες ἴδωμεν εἰ ἔρχεται Ἠλίας
σώσων αὐτόν. (ἄλλος δὲ λαβὼν λόγχην ἔνυξεν αὐτοῦ τὴν πλευράν, καὶ
ἐξῆλθεν ὕδωρ καὶ αἷμα). 50ὁ δὲ Ἰησοῦς πάλιν κράξας φωνῇ μεγάλῃ ἀφῆκεν

46. ανεβοησεν (TSV) plutôt que εβοησεν (H). — ηλι ηλι (TSV) plutôt que ηλωι (H). Tisch. ηλει.
47. οτι (THV) plutôt que *om.* (S).
49. ελεγον (TSV) plutôt que ειπαν (H).
49b. αλλος .... αιμα *om.* (THV) et non *add.* (S).

---

44) τὸ δ' αὐτό comme Phil. II, 18, « de la même façon »; ce qui ne veut pas dire que les larrons disaient exactement les mêmes paroles. Presque comme Mc., tandis que Lc. a distingué le bon larron.

45-50. Derniers moments et mort de Jésus (Mc. XV, 33-37; Lc. XXIII, 44-46; Jo. XIX, 28-30).

Comme Mc., sauf en plus 51b-53, qui se réflètent dans 54, et quelques autres particularités moins importantes.

45) Comme Mc. sauf ἀπὸ δέ au lieu de καὶ γενομένης, ce qui indique peut-être une invasion croissante des ténèbres. Dans l'év. de Pierre (V) : ἦν δὲ μεσημβρία, καὶ σκότος κατέσχε πᾶσαν τὴν Ἰουδαίαν.

46) Même réserve, plus accentuée, sur le moment précis : περὶ δέ... au lieu de καί (Mc.). La leçon ἐλωεί (H) de BN 33 avec *sah.* et *boh.* est suspecte d'harmonisation avec Mc. — ἡλεί ou ἡλί est une forme araméenne parfaitement correcte, qui en même temps est plus rapprochée de l'hébreu (Ps. XXII, 2). Il faut beaucoup de parti pris pour dire (*McN.*) que Mt. a corrigé le λαμα de Mc. en λεμα pour se rapprocher de l'araméen. C'est la forme d'un auteur qui écrivait en araméen. La traduction est immédiate, avec le vocatif θεέ, sans tenir compte ni des LXX ni de Mc. (ὁ θεός). — ἵνα τί est comme les LXX (Mc. εἰς τί), mais cette traduction était assez naturelle, et les LXX ont mis με à la fin (de même Mc.).

Mt. avait une raison spéciale de reproduire cette parole de Jésus. Étant tirée d'un psaume, elle donnait à entendre que la situation cruelle qu'il décrivait était réalisée en Jésus. Dans les deux cas l'abandon n'est pas le rejet, encore moins la réprobation; aussi le juste ne laisse-t-il pas d'appeler Dieu son Dieu, ce qui donne à sa plainte l'accent de la confiance plutôt que celui du reproche. Dieu l'abandonne aux mains de ses ennemis, par un dessein mystérieux qui

nant s'il tient à lui; car il a dit : Je suis le Fils de Dieu. » [44] De la même façon, les larrons qui étaient crucifiés en même temps que lui l'outrageaient aussi.

[45] A partir de la sixième heure, il y eut des ténèbres sur toute la terre jusqu'à la neuvième heure. [46] Vers la neuvième heure, Jésus s'écria d'une voix forte : Eli, Eli, lema sabachtani? c'est-à-dire : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné? » [47] Ce qu'ayant entendu quelques-uns de ceux qui se tenaient là, ils disaient : « Celui-ci appelle Élie! » [48] Et aussitôt l'un d'eux courut prendre une éponge qu'il emplit de vinaigre, et la fixant à un roseau, il lui donnait à boire. [49] Mais les autres disaient : « Laisse! que nous voyons si Élie viendra pour le sauver. » [50] Jésus, ayant de

aboutissait au triomphe dans le psaume, comme il aboutira dans l'évangile à la résurrection.

47) Presque comme Mc., avec ἐκεῖ ἑστηκότων l. παρεστηκότων et ὅτι sans couleur l. ὅδε. Il semble que ἡλί plus aisément que ἐλωί suggérait Ἠλίας, mais la différence n'est pas grande, et ce n'est pas cette considération qui aura suggéré ἡλί à Mt. Avec Hort, nous ne voyons pas que ℵ ou ℶ demandent un esprit rude en grec (contre Ti Vog S, avec Hetz.). — οὗτος n'est pas ajouté à Mc. pour la clarté (contre *Klost.*), car φωνεῖ seul est assez clair; c'est la tournure sémitique qui accentue le sujet (*Kautzsch* § 135).

48) Comme Mc., en plus εὐθέως et quelque chose de plus méthodique; πίμπλημι l. γεμίζω, l'un signifiant plutôt remplir, l'autre plutôt charger.

49) Dans Mt. comme dans Mc., celui qui offre à boire le fait par compassion. Mais dans Mt. la réflexion est placée dans la bouche des autres assistants, ce qui s'entend beaucoup plus facilement. On n'aurait pu toucher à la boisson des soldats (*posca*) sans leur permission; celui qui entre en scène si subitement est peut-être l'un d'eux; ayant compris le cri de Jésus comme un appel au secours, il veut du moins soulager quelque peu le patient, épuisé par la soif (cf. Jo. XIX, 28). Mais les autres ajoutent une nouvelle moquerie. Le crucifié n'a-t-il pas réclamé Élie? Il n'y a qu'à le voir venir. — σώσων, cas très rare d'un partic. futur au sens final, est plus noble comme sens que καθελεῖν.

49[b]) omettre ἄλλος δὲ λαβὼν λόγχην ἔνυξεν αὐτοῦ τὴν πλευράν, καὶ ἐξῆλθεν ὕδωρ καὶ αἷμα, qui semble emprunté à Jo. XIX, 34, malgré l'appui de ℵBCLΓ 5 48 67 115 127 *syrpal.* r[2] et quelques codd. de la Vg. Dans Mt. Jésus n'est pas encore mort. Quoique Origène latin n'ait pas l'addition, on s'explique mal une semblable addition sans une autorité comme la sienne.

50) Comme Mc. — πάλιν en plus est un renvoi au v. 46. Dire que peut-être Mt. a pris l'idée d'ἀφείς dans Mc. pour en faire ἀφῆκεν avec un autre régime (*McN.*), c'est lui prêter un concept puéril ou par trop rabbinique. Tandis que Lc. dit ἐξέπνευσεν comme Mc., la formule de Mt. se rapproche de celle de Jo. παρέδωκεν τὸ πνεῦμα. Si elle a été choisie à dessein (mais cf. Gen. XXXV, 18; Eccli

τὸ πνεῦμα. 51 Καὶ ἰδοὺ τὸ καταπέτασμα τοῦ ναοῦ ἐσχίσθη ἀπ' ἄνωθεν ἕως κάτω εἰς δύο, καὶ ἡ γῆ ἐσείσθη, καὶ αἱ πέτραι ἐσχίσθησαν, 52 καὶ τὰ μνημεῖα ἀνεῴχθησαν καὶ πολλὰ σώματα τῶν κεκοιμημένων ἁγίων ἠγέρθησαν, 53 καὶ ἐξελθόντες ἐκ τῶν μνημείων μετὰ τὴν ἔγερσιν αὐτοῦ εἰσῆλθον εἰς τὴν ἁγίαν πόλιν καὶ ἐνεφανίσθησαν πολλοῖς. 54 Ὁ δὲ ἑκατόνταρχος καὶ οἱ μετ' αὐτοῦ τηροῦντες τὸν Ἰησοῦν ἰδόντες τὸν σεισμὸν καὶ τὰ γινόμενα ἐφοβήθησαν σφόδρα, λέγοντες Ἀληθῶς θεοῦ υἱὸς ἦν οὗτος. 55 Ἦσαν δὲ ἐκεῖ γυναῖκες πολλαὶ ἀπὸ μακρόθεν θεωροῦσαι, αἵτινες ἠκολούθησαν τῷ Ἰησοῦ ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας διακονοῦσαι αὐτῷ· 56 ἐν αἷς ἦν Μαρία ἡ Μαγδαληνὴ καὶ Μαρία ἡ τοῦ Ἰακώβου καὶ Ἰωσὴφ μήτηρ καὶ ἡ μήτηρ τῶν υἱῶν Ζεβεδαίου.

56. ιωσηφ (TH) plutôt que ιωση (SV).

XXXVIII, 23; Sap. XVI, 14), c'est pour indiquer une action plus libre et volontaire.

51-56. Après la mort de Jésus (Mc. XV, 38-41; Lc. XXIII, 45b, 47-49; Jo. XIX, 31-37).

51a) Comme Mc.; ἰδού en plus, du style de Mt.

51b s.) Propre à Mt. En plaçant le tremblement de terre après la déchirure du rideau, Mt. montre clairement que le premier fait a sa valeur propre, et sa cause propre, surnaturelle. Le séisme est plutôt ordonné à la rupture des rochers; cf. Senec. *Troad.* 170-175 *cum subito caeco terra mugitu fremens Concussa... Idaea ruptis saxa ceciderunt iugis.* C'est un effet considérable et extraordinaire, relaté ici à cause de l'ouverture des tombeaux, tous ceux de quelque importance aux environs de Jérusalem étant creusés dans le roc. C'est donc ainsi, et non seulement parce que les pierres qui fermaient les chambres ont roulé, que des tombeaux ont été ouverts au grand jour. La phrase n'atteint son point culminant qu'à la résurrection de plusieurs saints. On a cité chez les classiques l'union des séismes et de l'apparition des mânes, comme un effet des incantations magiques; Ovide, *Metam.* VII, 205-206 : *iubeoque tremescere montes et mugire solum Manesque exire sepulcris;* cf. Tibulle, I, II, 45; mais ces poètes avaient pleinement conscience de mettre en œuvre un merveilleux d'imagination, tandis que Mt. croit à ce qu'il raconte. Cependant sa description reste dans un certain vague et ne contient pas autant de détails *historiques* que les apparitions du Christ dont les témoins sont nommés.

53) Il est étrange que la résurrection de ces saints soit annoncée au moment de la mort de Jésus, mais leur apparition renvoyée après sa résurrection. On lirait volontiers ἔγερσιν αὐτῶν avec 30 220 32ev eth. et deux mss. *sah.* Le *syrpal.* a omis μετὰ τὴν ἔ. α. Mais ce sont sûrement là des corrections. Mt. n'a sans doute pas voulu enlever au Christ son titre de prémice des endormis ressuscités (I Cor. XV, 20). Ces premiers ressuscités qui devaient apparaître avec des corps, soit pour être reconnus, soit pour faire présager la résurrection, ne reprirent

nouveau crié d'une voix forte, rendit l'esprit. 51 Et voici que le rideau du Temple se déchira en deux du haut jusqu'en bas, et la terre trembla, et les pierres se fendirent, 52 et les tombeaux s'ouvrirent, et beaucoup de saints dont les corps y reposaient ressuscitèrent, 53 et sortis des tombeaux après sa résurrection, ils entrèrent dans la ville sainte, et apparurent à plusieurs. 54 Or le centurion et ceux qui gardaient Jésus avec lui voyant le temblement de terre et ce qui était arrivé furent saisis de terreur, disant : « Vraiment, celui-ci était Fils de Dieu. » 55 Il y avait là beaucoup de femmes, regardant de loin, qui avaient suivi Jésus depuis la Galilée en se mettant à son service, 56 parmi lesquelles étaient Marie de Magdala et Marie mère de Jacques et de Joseph et la mère des fils de Zébédée.

sans doute qu'une vie éphémère; mais ils ne devaient apparaître que lorsque le silence de la tombe du Christ eut été rompu.

— ἔγερσις seul cas dans le sens de résurrection. — La cité sainte, cf. IV, 5. Une note marginale à l'*Aurora* de Pierre de Riga (James, dans *Jour. of theol. St.* VII, p. 566) dit à propos de ce verset : *Sanctus Scarioth unus eorum fuisse perhibetur, qui sepultus est in Ierusalem.*

54) Au lieu du seul centurion, impressionné seulement par la mort de Jésus (Mc.), ce qui est peut-être plus saisissant, Mt. nous parle du centurion (ἑκατόνταρχος, comme dans VIII, 5. 8 et non κεντυρίων Mc.), et de ceux qui gardaient Jésus avec lui (cf. v. 36); de plus, l'impression est produite par le tremblement de terre et τὰ γινόμενα (Lc. τὸ γενόμενον). L'accord avec Lc. sur ce dernier point est difficile à qualifier. Si Mt. ajoute ἐφοβήθησαν σφόδρα, c'était bien le moins après des événements si étranges. L'exclamation est prêtée à tous par Mt. selon son habitude (VIII, 29; IX, 27; XX, 30), mais elle a pu être proférée par le centurion, organe de l'émotion générale. Elle est conçue par Mt. dans les termes de Mc., mais ces termes sont en parfaite harmonie avec 40. 43, tandis que Mc. n'a rien de semblable. Dans Mt. c'est l'insulte qui est retournée à la gloire de Jésus.

55 s.) Mc. a pour ainsi dire encadré trois femmes, celles qui accompagnaient ordinairement Jésus en Galilée et le servaient, entre deux mentions plus vagues d'autres femmes. Mt., plus méthodique, a dit de toutes les femmes ce que Mc. avait dit des trois, sauf à mettre cependant les trois en vedette. Mais s'il s'était contenté de remanier le style de Mc., pourquoi dire : « la mère des fils de Zébédée » au lieu de « Salomé »? Il est probable d'ailleurs que c'est la même personne. Au lieu de Ἰωσῆς, Mt. lit Ἰωσήφ, et n'a pas τοῦ μικροῦ à propos de Jacques. Les derniers mots de Mc. disent seulement que beaucoup d'autres femmes étaient montées à Jérusalem, ce que Mt. avait déjà dit équivalemment.

57-61. JÉSUS EST MIS AU TOMBEAU (Mc. XV, 42-47; Lc. XXIII, 50-56; Jo. XIX, 38-42).

Les quatre évangélistes ont à peu près le même récit. Celui de Mt. est le plus court. Il n'a qu'un trait particulier, c'est que le tombeau était celui de Joseph.

57 Ὀψίας δὲ γενομένης ἦλθεν ἄνθρωπος πλούσιος ἀπὸ Ἀριμαθαίας, τοὔνομα Ἰωσήφ, ὃς καὶ αὐτὸς ἐμαθητεύθη τῷ Ἰησοῦ· 58 οὗτος προσελθὼν τῷ Πιλάτῳ ἠτήσατο τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ. τότε ὁ Πιλᾶτος ἐκέλευσεν ἀποδοθῆναι. 59 καὶ λαβὼν τὸ σῶμα ὁ Ἰωσὴφ ἐνετύλιξεν αὐτὸ ἐν σινδόνι καθαρᾷ, 60 καὶ ἔθηκεν αὐτὸ ἐν τῷ καινῷ αὐτοῦ μνημείῳ ὃ ἐλατόμησεν ἐν τῇ πέτρᾳ, καὶ προσκυλίσας λίθον μέγαν τῇ θύρᾳ τοῦ μνημείου ἀπῆλθεν. 61 Ἦν δὲ ἐκεῖ Μαριὰμ ἡ Μαγδαληνὴ καὶ ἡ ἄλλη Μαρία καθήμεναι ἀπέναντι τοῦ τάφου.

62 Τῇ δὲ ἐπαύριον, ἥτις ἐστὶν μετὰ τὴν παρασκευήν, συνήχθησαν οἱ ἀρχιε-

57. εμαθητευθη (TH) plutôt que εμαθητευσεν (SV).
59. εν *a.* σινδονι (H) ou *om.* (TSV).
60. αυτο (THV) plutôt que *om.* (S).

---

57) Au lieu de καὶ ἤδη ὀψίας (Mc.), Mt. a plus simplement ὀψίας δέ. Il omet la mention de la parascève ou préparation au sabbat, qui revient plus loin (62), aussi dans Lc. et dans Jo. — Joseph d'Arimathie est dans Mc. et Lc. un sénateur, c'est-à-dire un membre du sanhédrin, d'après Mt. simplement un homme riche. Le texte d'Is. LIII, 9 est trop obscur, soit dans le grec, soit dans l'hébreu, dont le texte est douteux, pour avoir suggéré à Mt. ce mot de riche. C'est simplement une expression populaire pour désigner un homme influent : c'était un riche! — Tandis que Mc. et Lc. disent seulement qu'il attendait le règne de Dieu, Mt. et Jo. en font un disciple de Jésus. La leçon ἐμαθήτευσεν (S V) est aussi soutenue que ἐμαθητεύθη (T H) : elle signifierait proprement : « il avait été disciple », ce qui est peut-être une correction savante, mais qui touche le sens (cf. XIII, 52); XXVIII, 19); Joseph figure donc ici comme un adhérent.

58) Mt. n'a pas le joli τολμήσας de Mc. — προσελθών, style de Mt. l. εἰσῆλθεν. Les détails sur l'étonnement de Pilate sont propres à Mc.; Mt. se contente de dire qu'alors (τότε) Pilate donna l'ordre, conformément à son caractère officiel, pour que (ledit corps) fût remis.

59) L'achat du suaire est propre à Mc., mais on ne comprendrait pas que Mt. eût omis le mot important καθελών (Mc. Lc.). Dans Mt. il n'y a pas de descente de croix. Tandis que Jo. distingue du moins ἦρεν (38) et ἔλαβον (40), dans Mt. Joseph a l'air de recevoir le corps déjà déposé de la croix et de le rouler aussitôt. Cette concision n'est pas étonnante de sa part. — ἐνετύλιξεν comme dans Lc. (cf. *Comm.*), et en plus καθαρᾷ (ni Mc. ni Lc.). Mt. marque déjà ce qu'exigeait le corps sacré du Sauveur.

60) Comme Mc., mais Mt. ajoute que le monument était neuf (καινός), ce que Lc. et Jo. ont dit en d'autres termes, et il dit seul que c'était celui de Joseph. Ce dernier trait a été repris dans l'év. de Pierre (VI), εἰς ἴδιον τάφον. Il pouvait être connu, et il est très vraisemblable. Comment Joseph aurait-il pu disposer d'un tombeau neuf, si ce n'eût été le sien, préparé d'avance par lui (Mt.), comme font encore aujourd'hui certains orientaux? Dire après cela que Mt. a emprunté μέγαν à Mc. XVI, 4 pour le placer ici (*McN.*), c'est assez puéril. En fait

[57] Le soir il vint un homme riche, nommé Joseph, d'Arimathie, qui lui aussi avait été instruit par Jésus; [58] il se présenta devant Pilate, et demanda le corps de Jésus. Alors Pilate donna l'ordre qu'on le [lui] remît. [59] Et Joseph, ayant reçu le corps, l'enveloppa dans un linceul propre, [60] et il le plaça dans son propre tombeau, tout neuf, qu'il avait creusé dans le roc; puis, ayant roulé une grosse pierre à la porte du tombeau, il s'en alla. [61] Il y avait là Marie de Magdala, et l'autre Marie, assises en face du sépulcre.

[62] Le lendemain, qui était après la Parascève, les princes des

ces pierres sont toujours grandes, puisqu'elles doivent servir de clôture à une porte. Où Mt. a-t-il pris que Joseph « s'en est allé »? Sans doute dans la nature.

61) Dans Mc. les saintes femmes regardent pour savoir (cf. Lc.). Dans Mt. elles sont assises là en face du tombeau, comme seraient des amis fidèles absorbés dans la douleur. Au lieu de Marie, mère de Josès (et de Jacques), Mt. dit simplement l'autre Marie.

62-66. La garde du tombeau.

Propre à Mt. McNeile insinue discrètement que c'est une addition à l'évangile de Mt. Mais il y est fait allusion XXVIII, 4, 11-15. — Les critiques non catholiques sont d'accord pour voir dans ce morceau le type des récits nés d'une préoccupation apologétique et destinés à servir de preuve. Les Juifs ont prétendu que le corps de Jésus avait été volé par ses disciples : on leur répondait du tac au tac qu'eux-mêmes en avaient eu la garde, et on finit par le croire et par le raconter. — Mais pour nous l'étonnant est qu'on ait pu faire cette réponse et s'y complaire assez pour lui donner une forme historique, s'il avait été loisible aux Juifs de la démentir. C'était un point brûlant, d'une souveraine importance, et facile à constater. Et si la légende avait été créée de toutes pièces pour confondre les Juifs, pourquoi aurait-elle laissé passer toute une nuit, le seul moment où il y avait encore chance de ranimer Jésus s'il n'était pas mort? pourquoi les gardes n'étaient-ils pas la propre police du Sanhédrin? Aussi bien les faits sont assurément vraisemblables, et racontés selon les vraisemblances historiques. Ils sont garantis par la véracité d'un évangile accueilli dans l'Église comme l'expression de la vérité.

62) La désignation du jour est peu naturelle, mais c'est clairement le matin qui suivit la mort de Jésus. Il eût été plus simple de dire : le jour du sabbat. On a pensé que quand Mt. écrivait, le jour de la mort du Christ était déjà la parascève par excellence, et qu'il préféra cette désignation à celle du sabbat, désormais périmé (*Schanz*); mais Mt. nommera le sabbat (XXVIII, 1) et nous ne pouvons attribuer cette péricope à un auteur distinct (contre *McNeile*). Il semble que Mt. a voulu indiquer que la préparation (du sabbat) étant achevée, les prêtres, etc. avaient eu le loisir de se rassembler. D'ailleurs la circonstance de la παρασκευή avait été bien notée par les premiers chrétiens, car elle se trouve dans Mc. dans Lc. et dans Jo. comme dans Mt.

— On objecte que le Sanhédrin ne se serait pas réuni officiellement le jour du

μεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι πρὸς Πιλᾶτον [63] λέγοντες Κύριε, ἐμνήσθημεν ὅτι ἐκεῖνος ὁ πλάνος εἶπεν ἔτι ζῶν Μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἐγείρομαι. [64] κέλευσον οὖν ἀσφαλισθῆναι τὸν τάφον ἕως τῆς τρίτης ἡμέρας, μή ποτε ἐλθόντες οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ κλέψωσιν αὐτὸν καὶ εἴπωσιν τῷ λαῷ Ἠγέρθη ἀπὸ τῶν νεκρῶν, καὶ ἔσται ἡ ἐσχάτη πλάνη χείρων τῆς πρώτης. [65] ἔφη αὐτοῖς ὁ Πιλᾶτος Ἔχετε κουστωδίαν, ὑπάγετε ἀσφαλίσασθε ὡς οἴδατε. [66] οἱ δὲ πορευθέντες ἠσφαλίσαντο τὸν τάφον σφραγίσαντες τὸν λίθον μετὰ τῆς κουστωδίας.

64. κελευσον (SV) plutôt que *om.* (TH).
65. *om.* δε *p.* εφη (TH) plutôt que *add.* (SV).

---

sabbat. Mais aussi Mt. ne nomme pas les anciens — qu'il a si souvent mis en scène —, et on ne doit pas opposer à sa véracité le caractère général de ses expressions. Il suffisait pour la démarche de quelques prêtres et de quelques Pharisiens, qui, après divers pourparlers, se donnent rendez-vous auprès de Pilate.

63) ἐμνήσθημεν, ils semblent s'excuser de n'avoir pas pris plus tôt cette précaution. On ne pense pas à tout! C'est dans la nuit que, leur haine satisfaite, ils ont appréhendé ce qui pourrait arriver — ἐκεῖνος ὁ πλάνος, Pilate comprendra bien de qui ils veulent parler. Comme c'est l'objet de leurs préoccupations, ils ne le nomment même pas. — πλάνος cf. Jo. VII, 12. 47 et Justin (*c. Tryph.* CVIII) : les Juifs envoient dire partout qu'une hérésie impie et sans frein légal a surgi ἀπὸ Ἰησοῦ τινος Γαλιλαίου πλάνου. Ils font probablement allusion à la prophétie de XII, 40, prononcée en présence de scribes et de Pharisiens, et qui les avait excités à chercher des informations plus précises.

64) Pour démentir la prophétie, il suffirait donc de garder le tombeau durant trois jours. Au surplus la seconde formule est conditionnée par la première. Au bout de trois jours, on ne pouvait pas songer à présenter Jésus vivant, et la simple affirmation de sa résurrection devait trouver peu de crédit après la date attendue. Le premier égarement avait été de prendre Jésus comme Messie; le second serait plus grave, car il échapperait à la répression directe. — ἐσχάτη au sens d'un comparatif.

65) La réponse de Pilate est bien d'un gouverneur dédaigneux, excédé des importunités juives, mais qui doit céder encore puisqu'il a commencé. — ἔχετε est à l'indicatif plutôt qu'à l'impératif, qui ne se manifeste qu'à ὑπάγετε. Mais comme les soldats seront des Romains (XXVIII, 14), le sens n'est pas : vous avez les vôtres, mais : vous avez sous la main une garde; sans doute des soldats du procurateur qu'il mettait à la disposition des prêtres pour maintenir le bon ordre (cf. Jo. XVIII, 12).

Prenez vos précautions à votre manière! Pilate dédaigne de faire cas d'une hypothèse ridicule. Il répète le mot dont ils se sont servis, ἀσφαλίζω, prenez bien garde!

prêtres et les Pharisiens se réunirent auprès de Pilate [63] et lui dirent : « Seigneur, nous nous sommes souvenus que cet imposteur a dit, étant encore en vie : Après trois jours, je ressuscite. [64] Donne donc l'ordre que le sépulcre soit gardé sûrement jusqu'au troisième jour, de peur que ses disciples ne viennent le dérober et ne disent au peuple : Il est ressuscité des morts, et la dernière imposture serait pire que la première. » [65] Pilate leur dit : « Vous avez une garde; allez, prenez vos sûretés comme vous savez faire. » [66] Ils allèrent et mirent le sépulcre en sûreté, scellant la pierre, avec une garde.

κουστωδία mot latin, comme dans un papyrus (Ox. II **294**, 20, l'an 22 ap. J.-C.).

66) Le troisième ἀσφαλίζω est encore plus ironique. L'idée du sceau a pu être suggérée aux prêtres par Daniel (VI, 17); d'ailleurs c'était une précaution normale. Il ne devait pas être difficile de fixer un ruban sur la grosse meule qui servait de porte et sur la paroi rocheuse, avec un ou plusieurs cachets. — μετὰ τῆς κουστωδίας ne dit pas que ce fut avec la collaboration des gardes; ils ne figurent que comme une autre précaution : sceaux et gardes, rien ne manquait.

Dans l'évangile de Pierre, ce sont les anciens qui s'effrayent du repentir de la foule : « Les anciens eurent peur, et ils vinrent auprès de Pilate lui exposant cette prière : Donne-nous des soldats, afin que nous gardions son tombeau durant trois jours, de peur que ses disciples ne viennent le voler et que le peuple ne s'imagine qu'il est ressuscité des morts, et qu'on ne nous fasse du mal. Pilate leur remit le centurion Pétronios, avec des soldats pour garder le sépulcre. Et des anciens et des scribes vinrent avec eux auprès du tombeau, et ayant roulé une grande pierre [pour se précautionner] contre le centurion et les soldats, tous ensemble ceux qui étaient là [la] placèrent contre la porte du tombeau, et ils firent fondre sept sceaux, et ayant dressé là une tente, ils montèrent la garde. De bon matin, quand brilla le sabbat, la foule vint de Jérusalem et des environs pour voir le monument scellé. »

Il est inutile de faire remarquer combien plus solide est la contexture de Mt.

CHAPITRE XXVIII

1 Ὀψὲ δὲ σαββάτων, τῇ ἐπιφωσκούσῃ εἰς μίαν σαββάτων, ἦλθεν Μαρία ἡ
Μαγδαληνὴ καὶ ἡ ἄλλη Μαρία θεωρῆσαι τὸν τάφον. 2 καὶ ἰδοὺ σεισμὸς
ἐγένετο μέγας· ἄγγελος γὰρ Κυρίου καταβὰς ἐξ οὐρανοῦ καὶ προσελθὼν
ἀπεκύλισε τὸν λίθον καὶ ἐκάθητο ἐπάνω αὐτοῦ. 3 ἦν δὲ ἡ εἰδέα αὐτοῦ ὡς
ἀστραπὴ καὶ τὸ ἔνδυμα αὐτοῦ λευκὸν ὡς χιών. 4 ἀπὸ δὲ τοῦ φόβου αὐτοῦ
ἐσείσθησαν οἱ τηροῦντες καὶ ἐγενήθησαν ὡς νεκροί. 5 ἀποκριθεὶς δὲ ὁ ἄγγε-
λος εἶπεν ταῖς γυναιξίν Μὴ φοβεῖσθε ὑμεῖς, οἶδα γὰρ ὅτι Ἰησοῦν τὸν

1. Μαρια (H) ou Μαριαμ (TSV).

XXVIII. LA RÉSURRECTION.

Les quatre évangélistes disent comment le tombeau du Christ fut trouvé vide.

La difficulté de montrer leur accord sur les apparitions n'est pas particulière à l'évangile de Mt.

1-8. Le tombeau vide. L'ange (Mc. XVI, 1-9; Lc. XXIV, 1-9; cf. Jo. XX, 1).

Mt. raconte les mêmes faits que Mc. et Lc., mais son récit est commandé par la situation du tombeau gardé. On prétend qu'il dépend quand même de Mc., parce qu'il a un ange en habits blancs, et la pierre roulée. Mais ces traits pouvaient se conserver par tradition, et la présentation littéraire est bien différente.

1) D'après Loisy (II, 717 note) : « Matthieu combine l'indication de Mc. 1 ... avec celle de Mc. 2. » C'est-à-dire que Mt. aurait réuni deux dates pour un seul fait; le samedi soir et le dimanche matin! D'après McNeile, Mt. dans les termes parle du samedi soir, alors que son intention était de désigner le matin. La difficulté vient de ce que ἐπιφώσκειν désigne le soir dans Lc. XXIII, 54, et dans Ev. Petri, II : καὶ σάββατον ἐπιφώσκει. Mais cette locution, étonnante pour le soir, doit être strictement limitée au sabbat, à cause de l'allumage des lampes. En soi, le mot signifie l'aurore. Mt. aurait-il donc maladroitement combiné deux dates, sans s'apercevoir que dans Mc. elles s'appliquaient à deux faits? Mais Mc. ne se sert même pas du mot ὀψέ; il dit : « le sabbat étant passé ». C'est bien le sens de Mt., mais comme il a mis de plus le sabbat au pluriel, rien n'indique une dépendance de sa part.

Ὀψέ signifie « après » comme dans Philostrate, *Vie d'Apollonius*, IV, 18, ὀψὲ μυστηρίων; VI, 10, ὀψὲ τούτων (*Deb.*, § 164, 4). Les syrr. les coptes et les latt. ont

[1] Après le sabbat, à l'aurore du premier jour de la semaine, Marie de Magdala et l'autre Marie vinrent pour voir le sépulcre. [2] Et voici qu'il se fit un grand tremblement de terre; car l'ange du Seigneur descendu du ciel et s'approchant roula la pierre et s'assit dessus. [3] Son aspect était comme un éclair, et son vêtement blanc comme la neige. [4] A sa vue les gardes effrayés tremblèrent et devinrent comme morts. [5] L'ange, s'adressant aux femmes, dit : « Ne craignez

traduit soir, mais ce grec peut représenter l'hébreu לאחר שבת (Dalman, Ar. Gr.[2] 247). Jérôme a noté que le sens serait plutôt *sero* que *vespere* (Ep. cxx, 4); ὀψέ a même signifié « longtemps après » Plut. *Numa*, I. — avec ἐπιφωσκούσῃ, sous-entendre ὥρᾳ (Eus. *Quaest. ad Marinum* II, 1), l'heure qui introduisait le premier jour de la semaine; les jours sont comptés à la manière romaine. — Mt. ne nomme pas Salomé. Pourquoi l'aurait-il omise? Il dit l'autre Marie, comme XXVII, 61. Les femmes viennent voir le tombeau. Elles ne songent pas à oindre le corps, puisque la pierre était scellée et le tombeau gardé. Mt. raconte selon ce qu'il a dit précédemment et non d'après Mc. D'ailleurs « voir » indique bien qu'il fait jour.

2-4. Propre à Mt.

2) Le tremblement de terre comme XXVII, 51 ss., mais Mt. ne lui assigne cette fois aucun résultat appréciable. C'est une commotion dans la nature, qui s'unit à sa manière au grand événement de la résurrection, quoique Mt. s'abstienne aussi de la placer précisément à ce moment. L'ange est celui du Seigneur, par où Mt. se réfère à l'A. T. (cf. *L'ange de Iahvé*, *RB.* 1901, 200 ss.). Cet ange vient pour rouler la pierre, non pas pour que Jésus puisse sortir du tombeau (*Loisy*), car le séisme aurait ouvert le tombeau comme dans XXVII, 51 ss., si c'eût été nécessaire, mais pour permettre aux femmes d'entrer; aussi est-il assis sur la pierre en les attendant. Il semble d'ailleurs qu'elles n'étaient pas loin et que le phénomène s'est produit quand elles étaient en vue.

3) Dans Mc. c'est un jeune homme avec un vêtement blanc; la ressemblance est donc très superficielle, car Mt. parle de l'ange dont l'apparence, c'est-à-dire sans doute le visage, était comme un éclair, et le vêtement blanc comme la neige. Que cette apparence lumineuse indique la nuit, c'est ce que Loisy n'a pas prouvé. Lc. a un vêtement fulgurant de très bon matin (XXIV, 1. 4); cf. Dan. X, 6 ; καὶ τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ὡσεὶ ὅρασις ἀστραπῆς — Dan. VII, 9 (Théod.) καὶ τὸ ἔνδυμα αὐτοῦ ὡσεὶ χιὼν λευκόν. Pour εἰδέα aspect extérieur, vulgairement « mine » cf. Dan. I 15 (Théod.) αἱ εἰδέαι αὐτῶν.

4) La terreur des gardes est la plus haute expression de crainte devant une apparition surnaturelle (Apoc. I, 17); ils sont incapables de s'opposer à quoi que ce soit; ils ont sans doute vidé la place aussitôt qu'ils sont revenus à eux-mêmes. L'ange ne s'occupe pas d'eux.

5) Comme Mc., mais les femmes ne sont pas entrées dans le tombeau, et avec des nuances appréciables. — ἀποκριθείς, en plus, au sens araméen de prendre la parole; en plus l'ange et les femmes. — μὴ φοβεῖσθε, moins fort que μὴ ἐκθαμ-

ἐσταυρωμένον ζητεῖτε· 6 οὐκ ἔστιν ὧδε, ἠγέρθη γὰρ καθὼς εἶπεν· δεῦτε ἴδετε τὸν τόπον ὅπου ἔκειτο· 7 καὶ ταχὺ πορευθεῖσαι εἴπατε τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ ὅτι Ἠγέρθη ἀπὸ τῶν νεκρῶν, καὶ ἰδοὺ προάγει ὑμᾶς εἰς τὴν Γαλιλαίαν, ἐκεῖ αὐτὸν ὄψεσθε· ἰδοὺ εἶπον ὑμῖν. 8 καὶ ἀπελθοῦσαι ταχὺ ἀπὸ τοῦ μνημείου μετὰ φόβου καὶ χαρᾶς μεγάλης ἔδραμον ἀπαγγεῖλαι τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ. 9 καὶ ἰδοὺ Ἰησοῦς ὑπήντησεν αὐταῖς λέγων Χαίρετε· αἱ δὲ προσελθοῦσαι ἐκράτησαν αὐτοῦ τοὺς πόδας καὶ προσεκύνησαν αὐτῷ, 10 τότε λέγει αὐταῖς ὁ Ἰησοῦς Μὴ φοβεῖσθε· ὑπάγετε ἀπαγγείλατε τοῖς ἀδελφοῖς μου ἵνα ἀπέλθωσιν εἰς τὴν Γαλιλαίαν, κἀκεῖ με ὄψονται. 11 Πορευομένων δὲ αὐτῶν ἰδού τινες τῆς κουστωδίας ἐλθόντες εἰς τὴν πόλιν ἀπήγγειλαν τοῖς

θεῖσθε, quoique les circonstances dans Mt. soient beaucoup plus éclatantes. — ὑμεῖς après le verbe a une saveur sémitique. — « Je sais que », indique explicitement la connaissance surnaturelle de l'ange. Il manque à Mt. nazaréen, qui est touchant adressé à des Galiléennes.

6) L'ordre de Mt. est plus rationnel : « il n'est pas ici, car ... » mais le cri : « il est ressuscité, il n'est pas ici » (Mc.) est plus vivant. Mt. a ajouté καθὼς εἶπεν, selon son habitude d'insister sur la réalisation des prophéties. Comme les femmes étaient toujours dehors, il dit δεῦτε ἴδετε, invitation à entrer et à voir, au lieu du simple ἴδε. — ἔκειτο est aussi plus indiqué par la situation, tandis que ἔθηκαν de Mc. est déjà un défi aux ennemis de Jésus.

7) Plus circonstancié que dans Mc., ταχύ, ἠγέρθη ἀπὸ τῶν νεκρῶν, mais avec l'omission de Pierre qui serait inexplicable en cas d'emprunt, d'autant que Mt. le met volontiers en scène. On dit qu'il ne se proposait pas de raconter une apparition à Pierre. Mais s'il avait suivi Mc., il aurait pu la raconter. — ἰδοὺ εἶπον ὑμῖν au lieu de καθὼς εἶπεν ὑμῖν, non pour donner une autre tournure au texte de Mc., mais simplement parce que l'ange a déjà employé les deux premiers mots (6). D'ailleurs la tournure de Mt. est sémitique; cf. Tobie, II, 14 : ἰδοὺ γνωστὰ πάντα μετὰ σοῦ. Je vous ai tout dit, agissez en conséquence.

8) Si l'évangile de Mc. a été mutilé par un accident quelconque après le v. 8, on peut expliquer qu'il ait cru opportun de dire que les femmes n'ont parlé à personne à cause de leur frayeur. Et certes il était fort extraordinaire que les femmes n'aient pas aussitôt crié la nouvelle à tout venant. Mc. pouvait raconter après comment elles avaient été encouragées à parler par Jésus lui-même, mais seulement aux disciples, etc. Si l'épisode est clos dans Mc., l'accord réel avec Mt. est plus difficile. On peut toujours supposer que les dispositions des femmes ont changé. Mais, dans les deux cas, on ne constate pas une dépendance littéraire de Mt. Dans son texte il n'est pas dit que les femmes sortent, quoiqu'elles aient dû entrer pour obéir à l'ange, mais seulement qu'elles ont aussitôt, ταχύ (comme v. 7), exécuté leur mission, même en courant. A la crainte, que Mt. exprime beaucoup moins fortement que Mc. et sans la fuite, il a joint une grande joie; les deux sentiments étant parfaitement conciliables; la joie seule est grande, dans l'impatience de transmettre une bonne nouvelle : *Obstipuit simul*

pas, vous; car je sais que vous cherchez Jésus le crucifié; [6] il n'est point ici car il est ressuscité comme il l'a dit; venez, voyez l'endroit où il était déposé; [7] et partant bien vite dites à ses disciples : il est ressuscité d'entre les morts, et voici qu'il vous précède en Galilée; là vous le verrez; c'est ce que je voulais vous dire » [8] Et quittant bien vite le tombeau avec [des sentiments de] crainte et d'une grande joie, elles coururent porter la nouvelle à ses disciples. [9] Et voici que Jésus se présenta à elles, disant : « Salut! » Elles, s'approchant, se saisirent de ses pieds et se prosternèrent devant lui. [10] Alors Jésus leur dit : « Ne craignez point. Allez, faites savoir à mes frères qu'ils aillent en Galilée; et là, ils me verront. »

[11] Comme elles étaient en chemin, voici que quelques hommes de la garde vinrent en ville pour annoncer aux princes des prêtres

ipse, simul percussus Achates | Laetitiaque metuque; avidi conjungere dextras (Virg. *Aen.* I, 513 s.; cf. XI, 807).

9-10. Apparition de Jésus aux femmes (cf. Jo. XX, 11-18).

On a remarqué (même *Plummer*) que cette apparition du Sauveur semble faire double emploi avec les instructions de l'ange. On la comprendrait mieux après le v. 9 de Mc. Les saintes femmes étant empêchées de parler par la crainte, le Seigneur leur dit : « Ne craignez pas, accomplissez votre message. » Mais dans Mt. elles couraient l'accomplir; pourquoi le leur rappeler? — La solution a été donnée par M. Lévesque (*RB.* 1916, p. 13 ss.). Mt. n'a pas voulu omettre l'apparition du ressuscité à Marie-Madeleine, si connue de la tradition qu'elle figure dans Jo. et dans Mc. XVI, 9. Mais, selon son habitude d'employer le pluriel indéfini au lieu de désigner une personne particulière, et d'esquisser les récits très brièvement, il n'a pas donné à l'apparition à Madeleine le relief que lui a conservé Jo. On peut donc supposer que les femmes — assez nombreuses dans Lc., — ont rempli leur message, et qu'ainsi les disciples n'ont connu que l'apparition angélique (Lc. XXIV, 23), tandis que Madeleine, restée près du tombeau, a été favorisée seule de l'apparition que Mt. a attribuée vaguement aux femmes dont il venait de parler.

9) καὶ ἰδού, style de Mt. — χαίρετε, le salut habituel que Jésus vivant leur adressait sans doute souvent. Les femmes s'emparent des pieds, geste que fit sans doute Madeleine quand Jésus lui dit : Ne me touche pas (Jo. XX, 17). — προσκυνέω, fréquent dans Mt.

10) τότε (style de Mt.) — μὴ φοβεῖσθε, comme toujours, car l'apparition surnaturelle de Jésus devait causer cette impression de crainte. — Les frères sont les disciples, comme dans Jo. v. 17, terme que Jésus n'avait pas employé jusqu'alors. Le message dont elles sont chargées est semblable à celui de l'ange, v. 7.

11-15. Le témoignage des gardes. Perfidie des Sanhédrites. Propre à Mt.

Les princes des prêtres et les anciens allaient voir leurs précautions tourner

ἀρχιερεῦσιν ἅπαντα τὰ γενόμενα. 12 καὶ συναχθέντες μετὰ τῶν πρεσβυτέρων
συμβούλιόν τε λαβόντες ἀργύρια ἱκανὰ ἔδωκαν τοῖς στρατιώταις 13 λέγοντες
Εἴπατε ὅτι Οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ νυκτὸς ἐλθόντες ἔκλεψαν αὐτὸν ἡμῶν
κοιμωμένων· 14 καὶ ἐὰν ἀκουσθῇ τοῦτο ἐπὶ τοῦ ἡγεμόνος, ἡμεῖς πείσομεν καὶ
ὑμᾶς ἀμερίμνους ποιήσομεν. 15 οἱ δὲ λαβόντες ἀργύρια ἐποίησαν ὡς ἐδι-
δάχθησαν. Καὶ διεφημίσθη ὁ λόγος οὗτος παρὰ Ἰουδαίοις μέχρι τῆς σήμερον.
16 Οἱ δὲ ἕνδεκα μαθηταὶ ἐπορεύθησαν εἰς τὴν Γαλιλαίαν εἰς τὸ ὄρος οὗ
ἐτάξατο αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς, 17 καὶ ἰδόντες αὐτὸν προσεκύνησαν, οἱ δὲ ἐδίστασαν.

14. *om.* αυτον *p.* πεισομεν (TH) ou *add.* (SV).
15. *om.* ημερας (TSV) *p.* σημερον, ou *add.* (H).
17. *om.* αυτω *p.* προσεκυνησαν (THV) et non *add.* (S).

---

contre eux. La résurrection, malgré les gardes, était d'autant mieux prouvée que les disciples n'avaient pu voler le corps. Pour remédier à cet embarras, il n'y avait qu'un moyen : affirmer le vol, au risque d'avouer une négligence. On obtient cela des gardes avec de l'argent, et avec la promesse que le procurateur fermera les yeux. Assurément un manque de vigilance était une faute grave qu'un centurion ou un tribun eût châtiée sévèrement. Mais les soldats avaient été mis au service des Juifs; si ceux-ci ne se plaignaient pas, qu'importait à Pilate? Tout cela est assez vraisemblable, à la condition de ne pas prendre à la lettre jusqu'au ridicule l'excuse embarrassée des soldats. Assurément un dormeur n'est pas un témoin, mais on conçoit très bien que les gardes endormis aient fini par se réveiller; trop tard quand déjà les disciples disparaissaient ou avaient disparu. Les gardes donneront une explication qui pouvait paraître rationnelle du tombeau trouvé vide. Si les grands prêtres la leur suggèrent, c'est sans doute qu'elle leur paraît à eux la plus vraisemblable. La pointe d'ironie que Mt. a mise dans son récit : *dormientes testes adhibes* (*Aug.*) ne doit pas nous empêcher de le concevoir tel en somme qu'il a voulu le présenter. C'est la version officielle de la hiérarchie.

11) Synchronisme avec le départ des femmes du tombeau. Les gardes se sont convaincus en même temps qu'elles que le tombeau était vide, les sceaux rompus, et que leur mission était terminée. Ils vont naturellement rendre compte aux princes des prêtres qui les avaient obtenus de Pilate (xxvii, 62 ss.). On a ici la preuve évidente que le tombeau était hors de la ville.

12) Réunion des principaux du sanhédrin, selon la formule de Mt., soit par l'union des anciens avec les prêtres (sans les scribes), soit par la formule συμβούλιον λαβόντες, avec τὰ ἀργύρια, cf. xxvii, 7. 6. — ἱκανός au pluriel dans ce sens est plutôt un mot de Luc, cf. Act. xx, 8 etc.

13) Les gardes devaient être portés, pour s'innocenter eux-mêmes, à recourir à l'explication surnaturelle. Ils rejettent tout sur les disciples. C'était tout ce que voulaient les prêtres. Si l'on insistait : « Pourquoi ne les avez-vous pas

tout ce qui s'était passé. [12]Et s'étant rassemblés avec les anciens pour prendre une délibération, ils donnèrent une bonne somme d'argent aux soldats, [13]disant : « Dites : ses disciples sont venus de nuit et l'ont volé pendant que nous dormions; [14]et si l'affaire vient aux oreilles du procurateur, nous l'apaiserons, et nous vous mettrons hors de cause. » [15]Ils prirent l'argent et répétèrent la leçon qu'on leur avait faite. Et ce discours se répandit parmi les Juifs jusqu'à ce jour.

[16]Or les onze disciples se rendirent en Galilée vers la montagne que Jésus leur avait désignée, [17]et le voyant ils se prosternèrent,

empêchés? » les gardes se dépêtraient comme ils pouvaient, mais ils ne pouvaient plus se dédire.

14) πείθω peut avoir le sens de gagner à prix d'argent (probablement Act. XII, 20, sûrement II Macch. IV, 45; X, 20). Les sanhédrites auraient-ils osé offrir de l'argent à Pilate? Aussi n'est-il pas désigné. Nous arrangerons l'affaire de toute façon pour que vous ne soyez pas inquiétés. Être ἀμέριμνος, formule fréquente dans les papyrus (*MM*).

15) Justin ne paraît pas dépendre seulement de Mt. quand il parle des émissaires juifs envoyés partout pour soutenir ce mensonge (c. Tryph. CVIII); cf. TERT. *de spect.* 30. — Mt. ne dit pas les Juifs, mais Ἰουδαίοις sans art.; ce ne sont pas tous les Juifs, mais enfin c'est la version officielle de ceux des Juifs qui ne croient pas.

Dans l'év. de Pierre (X), c'est Pilate lui-même qui ordonne au centurion et aux gardes de ne rien dire de ce qu'ils ont vu, ce qui est fort extraordinaire.

16-20. APPARITION AUX ONZE EN GALILÉE. MISSION DES APÔTRES (cf. Mc. XVI, 14-16).

16) Les Onze connaissaient le chemin de la Galilée, mais quelle est cette montagne? Ce n'est pas celle du sermon inaugural, car οὗ ἐτάξατο ne peut signifier que « là où il leur avait fixé le rendez-vous ». Or il n'y a rien de semblable dans les indications précédentes de Mt. Il suppose donc une instruction dont il n'a pas parlé. C'est un détail qui lui importe peu.

17) Les Onze se prosternent (style de Mt.), ce qui suppose qu'ils reconnaissent leur Maître, qu'ils vénèrent davantage depuis sa résurrection. — οἱ δὲ ἐδίστασαν a été vivement controversé (encore *RB.* 1916, p. 402 ss.). Il est de toute évidence que οἱ δέ ne peut désigner quelques-uns des Onze qui auraient encore douté, même en se prosternant. Loisy (II, 746 s.) reconnaît qu'il y aurait là une contradiction, sur laquelle il passe. Le doute, dont il n'est plus question et qui n'a donc pas été dissipé dans cette circonstance, serait inconciliable avec la mission donnée à tous. Il faut donc traduire : les mêmes qui cependant avaient douté, et reconnaître une allusion à ce qui s'était passé à Jérusalem (Lc. XXIV, 11. 41). Dans ce cas l'aor. ἐδίστασαν équivaudra à un plus-que-parfait, comme ἐτάξατο. Pour οἱ δέ au sens de *iidemque* cf. Kühner-Gerth, I, p. 657, § 469, 2; par exemple XÉN. *An.* IV, 2, 6 αὐτοὶ ἐνταῦθα ἔμενον ὡς τὸ ἄκρον κατέχοντες· οἱ δ'οὐ κατεῖχον. Cette

18 καὶ προσελθὼν ὁ Ἰησοῦς ἐλάλησεν αὐτοῖς λέγων Ἐδόθη μοι πᾶσα ἐξουσία
ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς. 19 πορευθέντες οὖν μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη,
βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου
πνεύματος, 20 διδάσκοντες αὐτοὺς τηρεῖν πάντα ὅσα ἐνετειλάμην ὑμῖν. καὶ ἰδοὺ
ἐγὼ μεθ' ὑμῶν εἰμι πάσας τὰς ἡμέρας ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος.

18. *om.* της α. γης (TSV) et non *add.* (H).

---

tournure se produit donc même sans l'opposition de μέν et de δέ, de sorte qu'il n'y a pas lieu de rejeter le texte (Brandt, *Die ev. Gesch.* p. 355 s.). Le texte est d'autant plus important que ce n'est point une conciliation voulue avec Lc. On voit que si Mt. n'a pas parlé de ce qui s'est passé à Jérusalem, ce n'est pas qu'il l'ait ignoré. Arrivé au terme de son volume, il lui suffisait de la scène grandiose de la mission en Galilée, où l'évangile avait d'abord été prêché, où les apôtres avaient été choisis pour la mission que Jésus va leur conférer très solennellement.

18) La résurrection, sans séparer complètement le Christ de ses disciples, l'a cependant investi d'une puissance qu'il possédait déjà, mais qui était comme voilée : VII, 29; IX, 6; XI, 27. Cf. Dan. VII, 14 : καὶ ἐδόθη αὐτῷ ἐξουσία... καὶ ἡ ἐξουσία αὐτοῦ ἐξουσία αἰώνιος (LXX). Le ms. Θ, 1353 de Sod. avec *syrpal.* ajoutent après γῆς : καθως απεσταλκεν με ο πατηρ καγω αποστελλω υμας, d'après Jo. XX, 21.

19) οὖν qui est sûrement authentique montre clairement, — ce qui résulte déjà du contexte, — que la mission des Apôtres dérive du pouvoir du Christ. Elle sera donc universelle comme ce pouvoir; cf. XXIV, 14. On comprend très bien que la restriction aux brebis d'Israël (Mt. X, 5 s.) ait été levée en ce moment. Mais Klost. et McNeile objectent que si Jésus avait prononcé aussi clairement sa volonté dernière, l'attitude des apôtres envers les Gentils serait inexplicable; et l'on cite Act. X. — Cependant l'accession des Gentils faisait partie des principales prophéties, surtout d'Isaïe, aussi clairement qu'ici. La difficulté de Act. X était de savoir si on devait aller les chercher et les recevoir comme Gentils encore impurs, ou les relever d'abord de leur impureté par la circoncision. — μαθητεύω est l'instruction religieuse après laquelle on est disposé à demander l'initiation; ce verbe (à l'aoriste) commande les deux actions qui suivent; baptiser et instruire pratiquement. — M. Conybeare (*ZnTW* II, p. 275 ss.) a cité des textes d'Eusèbe ainsi conçus : ...ἔθνη ἐν τῷ ὀνόματί μου διδάσκοντες κ. τ. λ. Mais Eusèbe lui-même *c. Marcell.* I, 1; *Théol. eccl.* III, 5; *Ep. ad Caes.* (citée par Socr. *Hist. eccl.* I, 8) a la formule complète qui est celle de tous les mss. et de toutes les versions (aucune divergence sur ce point dans Soden). Il faut donc reconnaître qu'Eusèbe a abrégé dans certains cas, pour ne mettre en relief que la prédication au nom du Christ, mais que la formule trinitaire du baptême est bien dans Mt.; cf. Justin, I Apol., 61 : ἐπ'ὀνόματος γὰρ τοῦ πατρὸς τῶν ὅλων καὶ δεσπότου θεοῦ καὶ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ χριστοῦ καὶ πνεύματος ἁγίου τὸ ἐν τῷ ὕδατι τότε λουτρὸν ποιοῦνται, et *Didachè*, VII, 1; Tert. *de Bapt.* XIII; de *Praescr.* VIII, XX, Ir. lat. III, XVII, 1 si bien que l'adhésion à la boutade de Conybeare est un vrai défi à la

eux qui avaient douté. [18]Et Jésus, s'approchant, leur parla, disant : « Toute puissance m'a été donnée dans le ciel et sur la terre. [19]Allez donc, enseignez toutes les nations, les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit, [20]leur apprenant à pratiquer tout ce que je vous ai commandé. Et voici que je suis avec vous en tout temps jusqu'à la consommation du siècle. »

critique textuelle. — De plus, Mt. n'a pas hésité à attribuer au Christ cet ordre du baptême, confirmé en cela par Mc. XVI, 16. Si Lc. (XXIV, 47) n'en a pas parlé, ce n'est pas une raison pour supposer que Mt. l'a remanié de son autorité propre (contre *McNeile*). D'où serait venu, sinon du Christ, un précepte aussi rigoureusement et universellement pratiqué, et pourquoi ne l'aurait-il pas intimé au moment assigné par Mt.? Paul ne se croyait pas appelé par le Christ pour baptiser, mais il supposait bien que d'autres avaient été destinés par le Christ pour cet office (I Cor. I, 17).

— εἰς τὸ ὄνομα (HEITMÜLLER, *Im Namen Jesu,* 1903) indique plutôt la consécration à, et ἐπὶ τῷ ὀνόματι (Act. II, 38) l'appartenance effective et l'influence du nom, mais les deux expressions supposent bien l'emploi du nom, ici celui du Père, du Fils et du Saint-Esprit. Celui qui après un premier enseignement est devenu disciple confesse le Père, le Fils et le Saint-Esprit, et s'initie à leur culte par une véritable union, agréée par eux du fait que leur nom est prononcé.

20) Après le baptême, l'enseignement pratique. Jésus-Christ établit en quelques mots une institution fondamentale, ignorée de l'antiquité jusqu'alors, la prédication à la fois religieuse et morale des préceptes. Ces préceptes sont ceux du Christ, puisqu'il a promulgué de nouveau la loi morale sous une forme plus parfaite. Ce devoir incombe aux chefs de la hiérarchie, tandis que chez les Juifs, il n'avait été rempli que de temps en temps par les prophètes, et très imparfaitement par les scribes, commentateurs de la Loi. Aussi le Christ promet-il à ses apôtres une assistance spéciale. Elle est nommée une présence, c'est-à-dire spirituelle, car ces paroles ne peuvent signifier qu'un adieu. La consommation du temps ne peut signifier, surtout après πάσας τὰς ἡμέρας, qu'un avenir indéterminé et plutôt lointain.

Ces dernières paroles du Seigneur sont consolantes, surtout pour nous qui pouvons constater l'accomplissement miraculeux de tout ce petit discours. Les mots pressés sont chargés de sens : les Apôtres reçoivent une mission qui s'étend à toutes les nations; elle tient en trois offices, qui n'ont jamais cessé d'être remplis. L'affirmation de la puissance accordée au ressuscité se vérifie par l'assistance qu'il a donnée, ou plutôt par cette présence dont tous les fidèles sont pénétrés.

NOTANDA ET ADDENDA

I. — *Vues générales.*

Depuis 1923, ont paru deux commentaires de saint Matthieu qui méritent d'être signalés à des titres divers. Nous avons essayé de les caractériser dans la *Revue biblique* (1).

Notons aussi la réédition du commentaire d'E. Klostermann, complètement refondue.

Quelques points particuliers, peu nombreux, ont fait l'objet d'études spéciales; nous les signalerons plus loin. Mais on s'intéresse surtout à la composition des évangiles, particulièrement en ce qui concerne saint Matthieu (2). Nous voudrions préciser le mouvement actuel d'après les vues exprimées par M. Bacon et le R. P. Huby.

*
* *

Parmi les critiques indépendants, nous croyons discerner un retour vers la tradition, telle que nous l'avons comprise, si du moins l'opinion générale est bien exprimée par deux articles de M. Bacon dans *The Journal of biblical Literature* (3).

On sait que M. Bacon est tout à fait indépendant et l'un des critiques néotestamentaires les plus remarquables par la persévérance et la vigueur incisive de ses recherches. Assurément il continue à nier résolument que la première source évangélique ait eu rien de commun avec l'apôtre saint Matthieu, mais voyons cependant si l'opinion contraire ne serait pas la conclusion logique de ses études.

Avec le plus grand nombre des critiques, même en Allemagne, Bacon refuse absolument de trouver dans Papias une allusion à un recueil de sentences qui

(1) Durand (le R. P. Alfred) S. J. *Verbum salutis.* I, *Évangile selon saint Matthieu* traduit et commenté. Beauchesne 1924; cf. *RB.*, 1924, p. 628 s. Oskar Holtzmann. *Das Neue Testament, nach dem Stuttgarter griechischen Text übersetzt und erklärt..*, Töpelmann, 1925, *Matthäus*, p. 78-220; cf. *RB.*, 1926, p. 445 ss.

(2) Maurice Goguel, *Introduction au Nouveau Testament* (1923), t. I, p. 212-273. Henri Delafosse, *Rapports de Matthieu et de Luc*, dans la *Revue de l'histoire des religions*, XC, 1924, p. 1-38.

(3) *The Q section on John the Baptist and the Shemoneh Esreh* (1926, p. 23-56), et *The Redaction of Matthew*, 12 (1927, p. 20-49).

n'aurait rien contenu d'autre (1), car Papias a parlé de l'évangile grec que nous possédons sous le nom de saint Matthieu (Mt.). Seulement, une fois ce préjugé reconnu faux, il entend bien s'en affranchir dans ses déductions. Et tandis que Harnack, revenu sur tant de points à la tradition ancienne, est resté figé dans la notion d'une source de Mt. et de Lc. qui n'aurait contenu que des sentences, tout en retenant le sigle Q pour ce substratum de sentences qu'on retrouve dans Mt. et Lc., Bacon estime que dans sa totalité cette source, désormais nommée S, contenait bien autre chose que des sentences. Il est persuadé qu'elle était traduite en grec quand Lc. et Mt. en ont fait usage, et qu'elle ne contenait pas seulement des *logia* ou sentences, mais encore des histoires, et même une christologie. Après avoir étudié la composition dù ch. xi de Mt., il prononce sans respect humain : « Si par un *évangile* nous entendons un essai de montrer par l'histoire de la vie et du ministère de Jésus qu'il était l'agent de Dieu pour accomplir la rédemption prédite par les prophètes, alors certainement S était un *évangile* dans toute la force du mot (2). »

C'est bien ce que nous prétendons! Mais pourquoi cette source que Bacon nomme pré-canonique ne serait-elle pas le premier évangile araméen, reproduit en substance dans le Mt. grec? — Bacon est très persuadé que si le document S était apostolique, il n'aurait pas disparu sans laisser de traces. — Mais nous prétendons bien qu'il n'a pas disparu, puisque nous le possédons dans une traduction grecque. Pourquoi ne pas l'y reconnaître? On nous en donne deux raisons : Si S eût été l'œuvre de l'apôtre Matthieu, on ne pourrait s'expliquer comment Marc l'a tellement négligé, ni qu'il ait été subordonné à Marc par les deux derniers synoptiques (3). — Nous avons essayé de répondre à la première difficulté qui n'est pas nouvelle, en montrant comment Marc pouvait estimer son œuvre utile dans un milieu différent de celui de Matthieu, que d'ailleurs il n'a peut-être pas connu dans son entier (4). Quant à la seconde raison, d'abord elle ne prouve rien du chef de Luc. S'il a suivi Mc. de préférence à Mt., c'est peut-être qu'il n'a pas connu intégralement ce dernier; c'est en tout cas parce qu'il voulait écrire une histoire, et que l'ordre de Mc. lui a paru plus conforme aux faits. Aujourd'hui encore, se demande Bacon, comment pourrait-on préférer l'ordre de Mt. qui est didactique à celui de Luc : « un écrivain soigneux dont le dessein est de construire une histoire plutôt qu'un abrégé des commandements (5), et qui reconnaît explicitement son intention de présenter son récit suivant l'ordre (καθεξῆς) »? Quant à Mt. lui-même, comment Bacon pourrait-il prouver qu'il a suivi Mc., alors que son ordre est tellement différent, et surtout dans l'hypothèse où Mc. dépend de la source primitive? Ce critique mordant, indépendant des opinions régnantes acceptées sans contrôle, continue cependant à traiter comme un axiome que Mt. a abrégé Mc. C'est bien ce qu'il faut dire si Mt. s'est servi de Mc. comme d'une

(1) Ici, p. xvii.
(2) *In the fullest sense; Journ. bibl. Lit.*, 1926, p. 55.
(3) *Op. l.*, 1926, p. 27.
(4) Ici, p. xli.
(5) *Journ. bib. Lit.*, 1927, p. 22 : *a compend of the* « *commandments* » ou *of the precepts* est la désignation assez outrée de Mt. sur laquelle insiste M. Bacon.

source, à la façon de Lc. Mais cela est en contradiction avec les résultats personnels auxquels Bacon est arrivé, et très logiquement. Il nous dit : « Car la description plus détaillée de la guérison du lépreux semble moins originale que la forme plus simple exhibée par les deux derniers synoptiques (1). » Et encore, ayant attribué à S, sa source précanonique, des mises en scène destinées à préfacer les discours : « Dans certains cas, les anecdotes étaient les mêmes que celles qui sont rapportées (avec un plus grand détail) par Marc (2). » — Donc S écrivait ses anecdotes dans un style plus serré que Marc, et alors c'est Marc qui a développé! Comment nous fera-t-on croire après cela que Mt. a très ordinairement abrégé les récits de Mc.? Il n'a fait sans doute que demeurer fidèle au génie de l'auteur araméen qu'il traduisait. Mais alors il ne faut plus dire que Mt. suivait Mc. en l'abrégeant. Tout système qui suppose la dépendance de Mc. par rapport à un évangile primitif s'interdit de prouver que Mt. ait suivi Mc. si ce n'est dans quelques remaniements du traducteur. Encore moins pourra-t-on dire que Mt. a subordonné S à Mc., alors qu'il s'en serait écarté si librement dans l'ordre des faits.

Le terrain ainsi déblayé de préjugés qui obstruent la voie, que l'on continue à chercher quel fût le premier évangile, en renonçant, en fait comme en droit, à y voir un recueil de sentences; nous sommes persuadé qu'on se convaincra que cet évangile si précieux n'est autre que le Matthieu araméen. Lorsque M. Bacon nous dit que « dans toute l'antiquité il n'y a pas la plus faible trace d'un soupçon de l'existence de S » (3), il oublie que lui-même a complètement transformé Q en S. L'antiquité a parfaitement ignoré S quand il était Q, c'est-à-dire un pur recueil de sentences, mais elle a parlé et nettement d'un évangile araméen, seulement elle l'a attribué à Matthieu. Quand M. Bacon ajoute qu'un écrit aussi autorisé ne se serait pas perdu, nous pensons comme lui, et nous l'invitons à le reconnaître sous la forme quelque peu différente qu'il a dans le Mt. grec canonique.

Vraiment, et quoi qu'on en pense, la critique, même d'apparence destructrice, fait en effet un travail utile en détruisant parfois ses propres idoles. Elle se place ainsi, sans s'en douter toujours, sur le bon chemin.

Au sujet de cette source mystérieuse, non point un recenseur, mais un ami, m'a reproché de m'être fait une situation trop facile. J'en ai nié l'existence en prenant pour type sa forme la plus réduite, celle que lui a donnée M. Harnack (4). Il n'y aurait donc rien de prouvé contre ceux qui lui attribuaient plus d'étendue.

En effet, mais toute la question roulait sur le Q des critiques ou pur recueil de *logia*, extrait par M. Harnack de la façon la plus logique. Si l'on se décide à dire : *exit Q*, en expulsant de la critique cette quantité inconnue à la tradition, si Q devient S avec M. Bacon, c'est-à-dire un évangile, nous n'avons aucune objection à faire; nous demandons seulement aux critiques indépendants

(1) *Op. l.*, 1926, p. 54.
(2) Même endroit.
(3) 1926, p. 27.
(4) Ici, p. CXXXIII.

de lui donner son vrai nom d'évangile de Matthieu, tandis que nous demandons aux traditionalistes la liberté d'user de la permission donnée implicitement par la Commission biblique (1), c'est-à-dire de reconnaître un certain usage de Mc. par le traducteur de l'évangile araméen. Cet usage est très difficile à déterminer, et il faut renoncer à la certitude, mais dans cette situation on se sent mieux à l'aise, et l'on peut résoudre certaines difficultés.

*
* *

Je pense que les auteurs sont peu sensibles aux comptes rendus bénévoles ou hostiles, témoignages de sympathie, d'indifférence, ou de réprobation, s'ils ne sont dans aucune mesure une discussion des opinions émises. Du moins je suis pour ma part très reconnaissant au R. P. Huby d'avoir bien voulu examiner d'assez près ce que j'ai écrit du problème synoptique (2). Sa sympathie tout à fait réconfortante m'a procuré encore une satisfaction plus haute, celle de constater qu'on pourrait arriver à un accord (3) que nous souhaitons tous.

Et d'abord je remercie le R. P. Huby d'avoir bien voulu rappeler que dès l'année 1896 (4) j'avais proposé non pas le premier, certes, mais du moins l'un des premiers parmi les catholiques, la dépendance de Lc. par rapport à Mc. Mais en même temps, je maintenais contre le système de la double source de Lc., à savoir Marc et de purs discours, ou Logia, l'identité substantielle du Matthieu grec avec un original araméen composé par l'apôtre saint Matthieu (5).

Le R. P. Huby a même pris soin de noter que si j'avais « employé le sigle Q, c'était pour la facilité d'une discussion *ad hominem* » (6).

Sur l'emploi par Lc. de l'évangile de Mc., le R. P. Huby ne semble pas avoir de difficulté. Ce résultat est de conséquence, et il ne lui paraît pas que M. Lévesque l'ait ébranlé. Dans mon souci de réserver toutes les explications plausibles, je ne répugnais pas à admettre que le traducteur grec du Matthieu araméen eût emprunté quelques nuances à Lc. Le R. P. fait observer que cette hypothèse « apporte au problème synoptique un accroissement de complexité, dont on ne voit pas la nécessité dans le système même du R. P. Lagrange » (7). — J'en conviens volontiers, ce n'était qu'un petit jour ouvert, qui n'est peut-être pas indispensable, mais qui peut être utile.

(1) Ici, p. XXXIV s.

(2) *Recherches de science religieuse*, *Autour de la question synoptique*, 1924, p. 78-93. — On voudra bien excuser ce qu'il y a ici de trop personnel; cette mise au point est le seul moyen de rendre sensible la marche des idées.

(3) La p. 93 résume le compte rendu et semble un exposé de ce que pense le R. P. Huby.

(4) *RB.*, 1896, *Les sources du troisième évangile.*

(5) « Quand il écrivait ces pages, il y a vingt-huit ans, le R. P. Lagrange indiquait les grandes avenues qu'il devrait suivre depuis lors, dans l'étude du problème synoptique. Ses travaux postérieurs lui ont donné l'occasion de préciser, de nuancer dans le détail les solutions qu'il proposait en 1896; il n'apparaît pas qu'ils en aient modifié les points essentiels » (P. 80).

(6) P. 89 n. 20.

(7) P. 85.

Mais il faut expliquer certains rapports très étroits entre Lc. et Mt., et j'ai cru devoir écrire que : « le mieux est peut-être de supposer que Lc. n'a pas eu sous les yeux notre Matthieu canonique, mais qu'il en a connu au moins des extraits en grec comprenant les discours dans leur ordre actuel et tels qu'ils sont, sauf quelques retouches dans le texte de Matthieu. » Le R. P. Huby préférerait une solution moins stricte, en supposant des sources écrites indépendantes, présentant entre elles tout à la fois nombre de différences accidentelles, parce qu'adaptées à divers milieux, et d'étroites affinités, parce qu'issues d'une même catéchèse primitive et fixant des parties plus ou moins considérables de la prédication apostolique ». (1) On crée ainsi des documents intermédiaires entre la catéchèse araméenne de saint Matthieu avec ses traductions et l'évangéliste Lc., afin d'éviter d'attribuer à Luc une méthode de morcelage et de remaniements, incompatible avec son tact littéraire. — Cette fois c'est peut-être à mon tour de dire que l'on complique le problème sans nécessité. Autre chose est l'admiration pour un bel ensemble didactique, autre chose l'intransigeance du goût pour l'histoire, qui prétend mettre chaque chose à sa place — autant qu'il paraît convenable ou possible — selon la suite des temps. J'ai essayé de montrer qu'en fait Luc a connu l'ordre de Matthieu. C'est sur ce point précis qu'il faudrait être fixé. On peut ajouter une raison générale, qui n'a aucun poids pour la critique indépendante, mais qui n'est pas sans force quand on respecte la tradition.

Le premier évangile est surtout l'évangile des discours : c'est sa marque distinctive. Si ces discours n'existaient pas à peu près tels quels, en quoi consistait l'original araméen? Faudra-t-il le concevoir comme un amas de matériaux dispersés? Ou bien, s'ils existaient, pourquoi d'autres auraient-ils fait ce qu'on ne veut pas attribuer à Luc, et pourquoi Luc aurait-il préféré ces démolisseurs à l'architecte apostolique?

D'ailleurs c'est là en somme un point secondaire. J'ai admis sans difficulté dans le commentaire de Mt., et cela n'a pas échappé au R. P., que d'autres ont pu fixer leurs souvenirs par écrit (2), que Matthieu lui-même a pu écrire de très bonne heure un récit de la Passion apte à servir de source à Mc., et les traducteurs du Matthieu araméen étaient libres de l'adapter de diverses manières. L'essentiel est l'accord sur le seul point du système qui soit hypothétique, l'emploi par Luc de traductions incomplètes du Matthieu araméen.

Même entente sur le rôle prépondérant de Pierre dans la catéchèse primitive. Mais je ne voudrais pas qu'on prît pour l'expression de ma pensée cette phrase du R. P. Huby : « Quant au choix des épisodes, « il faut remonter à Pierre » dont l'action a dû être prépondérante, *quand les Douze ont fixé les grandes lignes de la catéchèse primitive* (3). » — La première partie rend bien ma pensée, comme en font foi les guillemets, mais je ne crois pas avoir écrit jamais rien de semblable à ce que j'ai souligné (4). Si cela m'est arrivé — hélas! j'ai tant écrit que j'aurais

(1) P. 88.
(2) Ici, p. XLI.
(3) P. 91.
(4) Peut-être la pensée personnelle du R. P. s'est-elle glissée dans son analyse, ainsi qu'il arrive dans les recensions.

bien des choses à rétracter —, il y a longtemps que je regarde comme un mythe une catéchèse arrêtée par les Douze. En effet, plus je réfléchis sur toute cette hypothèse nécessaire de la catéchèse primitive, moins je suis porté à y voir l'*œuvre* fixée par une collectivité. Les collectivités — disciplinées — sont très agissantes; elles sont indispensables pour la propagation des doctrines; mais ordinairement elles reçoivent le mot d'ordre d'un seul. A propos de la première prédication évangélique, le fait qu'un seul ait donné le signal et fixé le thème de l'évangélisation relative à Jésus n'est point une hypothèse : nous savons par les Actes que ce fut le rôle de Pierre. Il avait toujours été le compagnon le plus fidèle, le témoin le plus clairvoyant, et vraiment le directeur des caravanes. C'était à lui de raconter l'évangile. Son influence ne fut pas seulement prépondérante. Elle fut hors de pair, même après que Paul eût apporté son contingent magnifique de conceptions profondes. Car Paul n'était pas en état ni dans la disposition de s'occuper des faits évangéliques sous leur forme d'histoire. D'autres parlèrent, d'autres écrivirent jusqu'au jour où saint Jean répandit parmi ses disciples le trésor de ses propres souvenirs. On dirait, d'après la note finale de son évangile, telle qu'elle est glosée par le Canon de Muratori, qu'il répugna longtemps à leur donner une très large publicité. La catéchèse primitive fut donc celle de Pierre (1). Matthieu lui-même, quoique apôtre et témoin oculaire de bien des faits, s'il eut sans doute à compléter la catéchèse, ne voulut pas substituer une autre suite de récits à ceux que Pierre avait coutume de raconter. Il ne fut pas le diseur, étant cependant l'écrivain, et comme tel il *composa* un évangile qui porta la marque de son esprit, moins dans le choix des faits que dans l'interprétation qu'il en donna, dans sa manière de les grouper pour aboutir au résultat qu'il voulait : établir contre les Juifs que Jésus était le Messie attendu, et quelle loi nouvelle il avait apportée au monde en perfectionnant l'ancienne législation.

Pendant que Matthieu ordonnait ainsi les paroles sacrées de Jésus, avec une ossature de faits qui consacraient son autorité, Pierre continuait à Rome à prêcher l'évangile surtout comme il l'avait vu. Et Marc nous a donné ce *fac simile* de la vie de l'Homme-Dieu parmi ses disciples. Qui oserait dire que cette œuvre était inutile, et ne sommes-nous pas très heureux de la posséder même après avoir lu le premier évangile?

Cependant l'évangile araméen, écrit pour les orientaux, n'en avait pas moins une immense portée pour les gentils convertis. Il fut donc traduit plus d'une fois, surtout peut-être pour cette partie des discours qui était son caractère particulier, et utilisé par Luc sous cette forme. Enfin une traduction définitive, inspirée par l'Esprit-Saint, devint notre premier évangile canonique, tenant à Marc à la fois par le fonds de la catéchèse de Pierre, et par quelques retouches du traducteur. Rien n'empêche de supposer tout un arrière-plan d'écrits inconnus, mais leur contenu nous échappe, et s'il est nécessaire de les supposer variés pour expliquer les parties propres à Luc, ce n'est point, tant s'en faut, un argument en faveur d'une catéchèse officiellement arrêtée par les Douze. Luc lui-même nous renvoie plutôt à des témoignages divers, parmi lesquels on croit reconnaître une tradition remontant à Marie, l'auguste mère de Jésus.

(1) Cf. *RB.*, 1926, p. 441.

Nous ne prétendons pas qu'on trouvera dans ces quelques mots une solution suffisante de la question synoptique, mais c'est tout ce que nous avons à en dire.

II. — *Notes de détail.*

P. XVI, à propos de la date de Papias. Dom Chapman (*John the Presbyter*, p. 97), me paraît avoir bien montré que Philippe de Sidè a dû mal comprendre le texte cité par Eusèbe (*H. E.*, IV, 3, 1-2). Quadratus parlait de personnes guéries ou ressuscitées par le Sauveur qui avaient vécu jusqu'à son temps à lui, aux jours de sa jeunesse, et on l'a entendu du temps où il a écrit, sous Hadrien. C'est une raison de plus de douter de l'exactitude de Philippe quand il prétend reproduire Papias.

Mt., I, 18. Je ne suis plus aussi sûr que la vraie leçon soit γέννησις. Il y a bien une opposition entre ce v. et le v. 1, mais le contraste peut jouer sur le même mot γένεσις, entendu de deux manières. Au v. 1 : voici d'abord le livret d'*origine*, qui passe par Joseph. Au v. 18 : mais voici maintenant la véritable origine de Jésus, et comment il a pu être rattaché à Joseph sans avoir été engendré par lui. — Au fond l'intention est la même.

I, 19. M. James A. Montgomery (*Some aramaisms in the Gospels and Acts*, dans *Journal of bibl. Lit.*, 1927, p. 69) traduit δίκαιος « un homme doux » (*a kind man*), parce que la racine צדק a quelquefois abouti à ce sens. — Mais c'est un mot grec qu'il faut traduire.

II, 23 M. W. Caspari (Ναζωραῖος Mt. 2 23, *nach alttestamentlichen Voraussetzungen* dans la *ZnTW.*, 1922, p. 122-127) rattache ce passage à Is., XI, 1, de la façon la plus vague.

Mais le Rev. Harold Smith (Ναζωραῖος κληθήσεται, dans *The Journal of theological Studies*, oct. 1926, p. 60) y voit une allusion au mot נזיר dans Gen. XLIX, 26 et Dt. XXXIII, 16. — On voudra bien trouver une nouvelle discussion de ce terme dans un article sur la gnose mandéenne et la tradition évangélique (*Revue biblique*, 1927-1928).

III, 11. La divergence entre Mt. et Mc. I, 7 n'existerait pas s'il était vrai que Mt. a abrégé en un mot les quatre mots de Mc., comment disent MM. (sub. v° βαστάζειν). Le sens de βαστάζειν serait « enlever », *take off*, ici enlever la chaussure, déchausser. Mais, si dans les papyrus ce verbe a le sens d' « emporter », aucun exemple n'autorise à lui donner le sens de détacher, d'ôter quelque chose qui est adhérent. Nous maintenons donc le sens de « porter ».

III, 17. M. Burkitt (*Ev. da-Mepharreshe*, p. 267) préfère la leçon σύ au lieu de οὗτος, avec Irénée, Hilaire, Augustin, D, *a*, *syrsin* et *cur*, et de plus un papyrus presque contemporain d'Irénée. Mais s'il est de plus en plus avéré que les leçons dites occidentales se trouvent dans de très anciens papyrus, cela indique bien l'origine égyptienne de D, mais cela ne rend pas ses leçons intrinsèquement meilleures.

Mt. V, VI, VII, le sermon sur la montagne. Voir : H. J. Vogels, *Synoptische Studien zur Bergpredigt*, dans la *Bonner Zeitschrift*, 1924, p. 123-136.

Henry Beach Carré, *Matthew 5, 1 and related passages*, dans *J. of Bibl. Lit.*, 1923, p. 39 ss. Jésus se retire avec ses disciples, c'est donc à eux qu'il s'adresse,

par une adaptation de Mc. III, 13. L'indication du lieu n'a rien d'historique, et il est peu probable que ce lieu ait été une montagne ou une plaine; l'auteur songerait plutôt à une synagogue ou au lac. — On voit la fantaisie.

Horace Marriott, *The Sermon of the Mount*, London, 1925. Connu seulement d'après un compte rendu de *J. theol. Stud.*, oct. 1925, p. 72 ss. La part de la source dite Q est réduite à 54 versets au lieu de 107 dans le Matthieu grec. Les parallèles et affinités seraient tirés de très loin et sans discernement.

Chester M. McCown : *The Beatitudes in the Light of ancient ideals* dans *Journ. of. bibl. Lit.*, 1927, p. 50 ss. Il s'agit surtout de la première béatitude, *beati pauperes spiritu*. L'auteur rappelle l'instinct de justice sociale consacré en Mésopotamie et en Égypte par des textes officiels, qui fut cultivé par les prophètes et les apocalypses, puis promulgué par Jésus comme une solennelle manifestation du vieil esprit de justice : « Dieu ne favorise pas les pauvres parce qu'ils sont pieux, mais parce qu'il aime la justice » (p. 59). — Il n'est peut-être pas très logique après cela de considérer τῷ πνεύματι de Mt. comme nécessaire pour la raison que πτωχός ne suffirait pas. Refusant d'admettre l'existence d'un parti religieux des pauvres, l'auteur ne voit dans les textes que des explosions du vieil esprit de justice sociale.

Mt. v, 18. Sur la perpétuité de la loi on peut voir Philon (*de vita Mosis* II, 814). Regardant les lois de Moïse comme marquées du sceau de la nature elle-même, il affirme qu' « elles demeurent stables du jour où elles ont été écrites jusqu'à maintenant, et on espère (ἐλπίς) qu'elles demeureront dans tout le siècle à venir comme des choses immortelles, tant qu'existeront le soleil et la lune et tout le ciel et le monde, ἕως ἂν ἥλιος καὶ σελήνη καὶ ὁ σύμπας οὐρανός τε καὶ κόσμος ᾖ. Comparez Josèphe, *Ant.* III, 223 (*Niese*) et *contra Apionem* II, 277 : ὁ γοῦν νόμος ἡμῖν ἀθάνατος.

A la p. 78 l. 4 j'ai considéré ce v. 18 comme une addition, et de fait Lc. en place ailleurs l'équivalent (Lc. XVI, 17). Il faut d'ailleurs reconnaître que les quelques mots que Mt. y a en plus le rendent parfaitement apte à figurer ici comme une autre formule du v. 17; la seconde, plus obscure doit être expliquée par la première dans le sens du développement, comme il est dit au commentaire.

v, 22. P. Schulthess (dans un article publié après sa mort : *Zur Sprache der Evangelien*, dans *ZnTW*, 1922, p. 241) voit dans le mot μωρέ l'hébreu מרה, « rebelle ». A la leçon ρακα il préfère ραχα qu'il rapproche de רך, en hébreu et en araméen « faible », c'est-à-dire faible d'esprit. La leçon ρακα se serait produite par assimilation avec βάκος « haillon ». Tout cela est plus que conjectural : μωρός est un mot grec dont le sens convient assez bien; ραχα n'est guère appuyé et le mot sémitique signifierait plutôt fin, léger, tendre, que faible d'esprit. Si βάκος a pu aider à supplanter ραχα, il a pu de même contribuer à transformer un araméen *réqa* en *raqa*.

v, 38. Le talion est pour Eschyle (*Choéphores*, 312-314) une tradition antique :

« Ἀντὶ δὲ πληγῆς φονίας φονίαν
πληγὴν τινέτω· δράσαντι παθεῖν »
τριγέρων μῦθος τάδε φωνεῖ.

VII, 6. M. Félix Perles (*Zur Erklärung von* Mt. 7 6 dans *ZnTW*, 1926, p. 163 s.) suppose pour la première partie du verset un araméen qu'il eût fallu traduire : « Ne suspendez pas d'anneaux aux chiens, et ne placez pas vos perles au groin

des pourceaux », et rappelle Prov. xi, 22, où l'anneau d'or au groin d'un pourceau est l'image d'une femme belle, mais dépourvue d'esprit. Le traducteur grec se serait donc trompé sur le sens de quatre mots, et il aurait ajouté la deuxième partie du verset comme une glose rendue nécessaire par le sens qu'avait pris la première partie. Cette conjecture est des plus ingénieuses. Pour obtenir le texte araméen il suffirait de prendre la traduction syriaque, en changeant קדם (ἔμπροσθεν) en באפי « au groin », ou plutôt « aux groins ». En bonne règle il eut mieux valu conjecturer על אפי, « placer sur » et non « placer dans », comme ont fait Onkelos et le pseudo-Jonathan à Gen., xxiv, 47. De toute façon le même texte peut aboutir à deux traductions. Celle de M. Perles est très séduisante à cause du parallélisme, mais ainsi réduit le *logion* devient une énigme indéchiffrable : « Ne faites pas une chose choquante et absurde ». — Mais laquelle? A supposer que N.-S. se soit exprimé d'une manière aussi obscure, il a dû mettre sur la voie d'une explication. C'est ce qu'a fait Mt. à sa manière en introduisant dans l'image l'objet de la comparaison, c'est-à-dire les choses saintes. De toute façon la glose était primitive, étant nécessaire pour indiquer comment une imprudence aussi déplacée pouvait devenir fatale non seulement à l'objet précieux mais aussi à ceux qui l'ont si mal employé. Et dès lors aussi la forme donnée par Mt. au premier demi-verset s'imposait. Pourquoi ces animaux auraient-ils été si furieux qu'on les ait parés de si beaux ornements, puisqu'ils se sont laissé faire? Mais ils ont cru qu'on allait satisfaire leur appétit, et leur déception a excité leur colère : telle est bien l'impression produite sur des esprits grossiers et des cœurs corrompus par le simple énoncé des vérités spirituelles quand ils ne songeaient qu'aux intérêts du temps. Nous ne saurions renoncer à cette leçon harmonieuse. D'ailleurs il serait injuste de traiter Mt. tantôt comme un traducteur tellement servile qu'il est suspect de n'avoir pas compris en traduisant mot pour mot, tantôt comme un arrangeur qui prend avec son texte telle liberté qu'il lui plaît.

viii, 19. M. S. Luria de Leningrad — ce certificat d'origine n'est peut-être pas sans intérêt — intitule *Zur Quelle von Mt. 8 19* (*ZnTW*, 1926, p. 282 ss.) une nouvelle explication de la parole : « le Fils de l'homme n'a pas où reposer sa tête », qui se trouve aussi dans Lc. ix, 20. D'après M. Luria, Jésus avait fort bien de quoi se loger. Il a voulu dire que dans l'état social contraire à la nature où l'on vivait, les hommes, les gens en général, étaient sans abri. Le passage de Plutarque sur lequel l'auteur s'appuie est cité sur Lc. ix, 20, où l'on a fait remarquer que Jésus allait entreprendre une série de missions dans lesquelles son gîte n'était pas assuré.

viii, 22. M. Perles revient sur ce passage (*Noch einmal Mt. 8 22 Lc. 9 60* dans *ZnTW*, 1926, p. 286). Comprenant que τοὺς ἑαυτῶν νεκρούς gêne sa restitution déjà citée sur Lc. ix, 60, il change דולהון qui représente ἑαυτῶν en דילוינון : (laisse les morts au fossoyeur) « *afin qu'il les conduise au cimetière* », le paël לַוֵּי ayant ce sens spécial. On se demande toujours s'il est à propos de remplacer une parole difficile, mais renfermant un sens profond, par une expression anodine. D'ailleurs ce n'est pas le fossoyeur qui conduit le convoi des morts : il les attend.

xiii, 52. M. Hoh (*Der christliche* γραμματεύς (Mt. 13, 52) dans *Biblische Zeitschrift*, xvii, 256 ss.) explique ce passage à peu près comme nous, en insistant davantage

sur l'allusion à l'Ancien Testament dans ses rapports avec le nouveau christianisme.

XXI, 41. Montgomery (*Some aramaisms in the Gospels and Acts*, dans *Journ. of Bibl. Lit.* 1927 p. 69. κακοὺς κακῶς pour בּוּשׁ, בּוֹשׁ.

XXIII, 36. Le R. P. Antoine Malvy (*Cette génération ne passera pas*, dans *Recherches de science religieuse*, 1924, p. 539 ss.) rapproche ce texte de Lc. XI, 51 comme un exemple de la liberté que pouvaient prendre les évangélistes en donnant une place différente à certaines paroles du Christ.

XXV, 9. Le R. P. Paul Joüon (*Notes de philologie évangélique* dans *Recherches de science religieuse*, 1925, p. 438) regarde μή ποτε comme un aramaïsme et traduit : « Il se pourrait que cela ne suffise pas », en lisant οὐκ ἀρκέσει au lieu de οὐ μὴ ἀρκέσῃ. — Conséquence fatale, car οὐκ ἀρκέσει n'est qu'une leçon latine enregistrée par D.

XXVI, 43, Au lieu de καταβαρυνόμενοι (Mc.), Mt. écrit plus élégamment le parfait βεβαρημένοι, cf. PLAT. *Symp.* 203 B βεβαρημένος ἠδέν.

TABLES

TABLE DE L'INTRODUCTION

Pages

CHAPITRE I^er^. — LA TRADITION VI

§ 1^er^. — **Les textes** VII

A. *Textes anciens qui font allusion au premier évangile, sans nommer son auteur* ..... id.

a. Les Pères apostoliques ..... id.

b. Les apologistes IX

B. *Textes sur la langue dans laquelle le premier évangile, celui de saint Matthieu, a été composé* XI

§ 2. — **Conclusions** XV

CHAPITRE II. — LE PLAN ET L'ESPRIT DU PREMIER ÉVANGILE; LES DESTINATAIRES. XX

§ 1^er^. — **Les péricopes** ..... id.

§ 2. — **Le plan** XXIV

§ 3. — **Le but et les destinataires** XXIX

CHAPITRE III. — CRITIQUE LITTÉRAIRE XXXII

§ 1^er^. — **Saint Matthieu et saint Marc** ..... id.

A. *Vue d'ensemble* ..... id.

I. — État de la question ..... id.

II. — Solution proposée XXXV

B. *Rapports de Mt. et de Mc. pour le contenu et l'ordre des péricopes.* XLIII

I. — Passages qui sont en plus dans Mc XLIII

II. — L'ordre de Mt. et celui de Mc XLIV

C. *Les Doublets* XLIX

D. *Le style du premier évangile dans ses rapports avec Marc* LVIII

I. — Les prétendues abréviations de Mt LIX

II. — Développements de Mt LXIII

III. — Changements relatifs à la personne de Jésus LXIV

IV. — Changements relatifs aux Apôtres LXVI

V. — Esprit logique et clarté LXIX

VI. — Expressions LXX

VII. — Différences dans les faits LXXVI

§ 2. — **La langue** LXXVIII
A. *Le caractère sémitique de l'évangile selon saint Matthieu, surtout par comparaison avec Marc* ..... id.
I. Le style LXXX
A) L'*inclusio* sémitique LXXXI
B) Le schématisme LXXXII
C) Groupements selon certains nombres LXXXIV
D) Le premier évangile et les usages Juifs ou les idées juives LXXXVI
II. — L'emploi des parties des discours est empreint de sémitisme LXXXVIII
1. — Tournures plus ou moins hébraïques ..... id.
2. — Tournures de Mt. qui peuvent et quelquefois doivent s'expliquer par l'araméen XC
III. — Le lexique XCIX
A. — *Expressions favorites* ..... id.
B. — *Le grec du premier évangile* CXII
C. — *Latinismes* CXVII
§ 3. — **Les citations de l'Ancien Testament** CXVII
I. — Les faits CXVIII
II. — Conclusions CXXII
§ 4. — **L'unité organique du premier évangile** CXXIV
I. — Analogies grecques ..... id.
II. — Analogies juives CXXVII
III. — Conditions du christianisme naissant CXXIX
IV. — La source Q de Harnack CXXXIII
V. — Compléments exigés CXLII
VI. — Les premières sources écrites CXLVI

CHAPITRE IV. — LE TÉMOIGNAGE DU PREMIER ÉVANGILE CL
§ 1er. — **Le témoignage doctrinal** ..... id.
I. — Conceptions de Mt. sur la Loi et sur le royaume de Dieu CLI
A) Le premier évangile n'est pas judéo-chrétien ..... id.
B) Le royaume des cieux CLVI
II. — Authenticité de la conception de Matthieu CLXVIII
§ 2. — **Le témoignage du premier évangile sur les faits** CLXXII

CHAPITRE V. — LA VULGATE CLXXIX

INDEX POUR LE COMMENTAIRE ET L'INTRODUCTION [1]

Abréviations (prétendues) de Mt. par rapport à Mc., LIX.
Adultère de la femme, 101, 103.
— de la fiancée, 11.
Allégories dans les paraboles, 273, *passim*.
Amour des ennemis, 114 s.
Anniversaires des naissances, 287.
Apôtres, LXVII ss. — Mission, 196.
— Noms, 194 s. — Pouvoir, 355.
Araba, 46.
Araméen original, LXXIX. — Son contenu, CLII. — Additions ou remaniements d'après Mc., CXLVI.
Aristide, IX.
Asaph, 271.
Athénagore, IX.
Aveuglement des Juifs, 260.
Azymes (fête des), 495.

Baptême au nom de la Trinité, 544.
Barnabé (Épître de), VIII.
Béatitudes, 80.
Blasphème, 244 s.
But de Mt., XXIX s.

Capharnaüm, 225.
Casuistique rabbinique, 444.
Catéchèse, CXXIX, CXLVI.
Chammaï, 369.
Chemoné-'esré, 124 s.
Christologie, 349.
Chrysostome, XIV.
Cieux, 127.
Citations de l'A. T. CXVII ss.
Citation implicite, 354.
Citations larges des évangélistes, 27.
Clefs (pouvoir des), 328.
Clément romain, VII.
Colombes, 55, 202.
Comètes favorables, 22 s.
Commission biblique, XXXIII ss.
Condamnation à mort, 511.
Connaissance, 136.
Conseils de perfection, 376.
Continence, 370 ss.
Contradiction apparente, 135.
Correction des autres, 145.
Correction fraternelle, 353.
Cyrille de Jérusalem, XIII.

Damnatio memoriae, 5.
Date de l'évangile de Mt., CLXVII, CLXXVI, 458.
Débiteurs, 359 s. — Parabole juive, 363.
Deductio in domum, 9.
Désert de Juda, 46.
Destinataires de l'évangile, XXXI.
Deux, chiffre propre à Mt., 174, 187.
Didachè, IX.
Didrachme, 341.
Différences entre Mc. et Mt., LXXVI.
Dîmes, 445.
Discours eschatologique, 454 s. — inaugural, 76 ss. — Discours groupés, 46, 50 etc.
Doublets (question des), XLIX ss.

Église, 324, 355.
Élie, 333, 337, 530.
Élus, 423.

(1) En marge des grands thèmes indiqués par les péricopes, p. XX-XXIV et la table de l'Introduction.

Emmanuel, 16.
Enfants, 34, 347.
Épiphane, XIII.
Étoile (des mages), 41.
Eucharistie, sacrement et sacrifice, 497 s.
Eunuques, 371.
Eusèbe, XII s.
Évangile selon les Hébreux, 358, 378, 451, 484; — des Nazaréens, 19; — de Pierre, 537.

Faux prophètes, 151.
Festin du royaume, 166.
Fiançailles chez les Juifs, 9.
Filet de pêche, 279.
Fils de Dieu, 297, 322.

Genres littéraires, des Grecs, CXXIV; — des Juifs, CXXVII.
Gloire (vaine), 119, 134.
Golgotha, 527.
Grammaire; aramaïsmes, 342 s., 441; — *casus pendens*, XCVII, 236, 265, 484; — coordination par la copule, 228; — copule multipliée, 219; — emploi de καὶ ἐγένετο... καί, LXXXIV, LXXXVIII; — καί sémitisant, XC, 469, 491, 494 501, 529; — construction périphrastique, XCI, 470; — datif instrumental, 52; — εἷς pour τις XCVIII; — esprit rude, 531; — gén. absolu irrégulier, 163, 164, 174, *passim*; — *inclusio*, 149, 300, 317, 351, 368, 372; — interjections, XCIX; — interrogation sémitisante, 183; — *nomen pendens*, 200; — paronomase, 417; — particules μέν... δέ, XC; — πᾶς, XCVII s.; — passif, XCIII; — prépositions, ἐν sémitisant, XCIX, 472, 481, 503; — pronoms, XCXI s., 138, 167; — sémitismes, 166, 288, 408, 418, 427, 443, 452 s., 463, 499; — sujet accentué, 531; — temps des verbes, XCIII : futur, 146; imparfait, XCIII; impératif, 100, 165; présent historique, XCII; — terminaison en ιανος, 427; — tournure hébraïque, 524; talmudique, 432 etc.; — verbe de mouvement (explétif), XCV, 182.

Hadès, 325.
Hébreu ou araméen, XVII s.
Hermas sur la répudiation, 370.
Hérode, 25.
Hiéron, 457.
Hypocrisie, 138 s. etc.

Icho'dad, XIV.
Ignace d'Antioche, VIII.
Impôts, 343.
Inspiration, 42, *passim*.
Irénée, XI s.
Irrémissible (péché), 245.
Ivraie, 266 s.

Jean-Baptiste (sa mort), 289.
Jéchonias, 5 s.
Jérôme, XIV s.
Jésus, sa Personne, LXIV; — sa présence mystique, 356, 545.
Jésus-Barabbas (?), 520.
Jeûne, 133.
Judéo-chrétien (prétendu caractère de Mt.), CII ss., 308, 418.
Juifs (usages, idées), LXXXVI s.; (jurisprudence), 302 ss.
Justes, 261.
Justin, X.

Latinismes, CXVII.
Lévirat, 428.
Libellum repudii, 12.
Lieu de la composition de Mt., CLXXVI.
Loi de Moïse, 74 ss., 302.
Lunatique, 339.

Mages, 20; dans l'iconographie, 20, 30, 43.
Maison (la), LXXVI s.
Maison de Joseph à Bethléem, 29.
Marcion, 57, 67, 93.
Mariage chez les Juifs, 9; — cérémonies, 475.
Maṭarieh, 32.
Matthieu (le nom de), 180.
Messie; juge, 485; non attendu, 471; pacifique, 85; doux, 398, etc.
Météores, 28.
Miel sauvage (végétal?), 48 s.
Moïse sauvé, 40.

Nazareth, 37 ss.
Noms des lieux et des personnes, CLXXII.

Ordre comparé de Mc. et de Mt., XLIV ss.
Origène, XII.
Œuvres, 154, 158, 332.
Ovide, cité, 445.

Oxyrhynque, paroles de Jésus, 89, 141, 142, 148, 207, 357, 383, 442.

Pantène, XII, XV s.
Papias, XI, XVI ss.
Papyrus d'Éléphantine, LXXXVIII s., XCI, XCII, CXI; — du Fayoûm, 499.
Paraboles (journée des), 253; — leur but, 262 ss.; — paraboles rabbiniques, 385 s., 424, 475.
Parascève, 535.
Parousie, 477.
Passereaux, 209.
Père céleste, CIV s., 127.
Perle (des gnostiques), 278.
Pierre d'angle, 417 s.
Pierre (sa primauté), 324 ss.
Pilate (se lave les mains), 523.
Pinacle du Temple, 61.
Plan de l'évangile, XXIV-XXIX.
Platon (origine divine), 44.
Préséance, 345.
Prière, 148; des Juifs, 124 s.; dans le secret, 121.
Procula, femme de Pilate, 521.
Prodiges païens, 295, 532.
Prophètes du N. T., 215.
Prosélytisme, 442.
Providence, 139.
Pureté morale, 85, 304, 447.

Qaddich, 126.

Rachel (tombeau de), 35.
Récompense des justes, 84, 87.
Régénération, 347, 380 s.
Règne des cieux, CLVI ss. *passim*.
Répudiation, 104, 366.
Réquisition, 113.
Révélation d'après le Poimandrès, 227.
Riches, 378.
Royaume des cieux, CLVI ss. *passim*.

Sabbat, dispense, 233 s.
Sadducéens, 301.
Sagesse (prêchée), 226 s.
Sainteté, 128.
Salaire, 199.
Sanctum canibus, 146.
Sanhédrin, 25 etc.
Sauterelles, 48.
Scandale, 331.
Scarioth (*sanctus*), 533.
Séjour en Égypte, traditions, 32.
Sens typique, 33.
Serments, 109, 443.
Signes du temps, 315 s.
Source Q, CXXXII ss.
Style de Mt., CXIII; — chiffres, LXXXIV, 161; — développements, LXIII; — esprit logique, LXIX; — expressions favorites, LXXI ss. — grec : ἐν et εἰς, CXV; emploi de καί, CXIV; mots composés, CXVI; mots peu élégants, CXVI s.; paronomase (?), LXXXIII; mots rares, LXXIV; — transitions, 184.
Syrie, 72.

Table du Soleil, 292.
Talion, 111.
Témoignage de Mt., CLXVIII ss.
Temple de Panéas, 322.
Ténèbres extérieures, 167 etc.
Tentation, 130 s.
Tephillah, 124 s.
Tertullien, XI.
Testimonia, CXXIII, 241.
Tiridate, 21.
Tombeaux blanchis, 448; — ouverts, 532; — des Prophètes, 449.
Traduction (cas de), CXII s.
Trésor, 277.

Vœux, 302 s., 443.
Voies (les deux), 150 s.
Volonté de Dieu, 129.
Vulgate, CLXXIX ss.

Zacharie, fils de Baris, 452.

INDEX DES MOTS GRECS EXPLIQUÉS

Ἀγγαρεύω 113
ἁγία πόλις(ἡ) . . . . . 60 s.
ἁγιάζω . . . . . 127 s.
αἰτία 370
ἀκέραιος 202
ἀκμή 306
ἀκοή 72, 285
ἀκριβόω 27
ἅμα 386
ἀμήν LXXXIX
ἄμμος 158
ἀμφιέννυμι 140
ἀνά 388
ἀναγινώσκω C
ἀνατολή 23
ἀναφέρω 334
ἀναχωρέω C
ἄνθρωπος CXI
ἄξιος . . . . . 212 s.
ἀπάντησις 477
ἁπλοῦς 136
ἀποδίδωμι C
ἀποκρίνομαι . . . . . CXI, 539
ἀπομνημονεύματα . . . . . X, CXXVI
ἀποστάσιον 104
ἀποφθέγματα CXXV
ἀργύρια C
ἀρκετός 206
ἄρτι C
ἀσπάζω 200
ἄστρον . . . . . 21 s.
αὐλή 505
αὐλίζομαι 404
ἀφανίζω 133
ἀφέωνται 178

Βάλλω . . . . . 164 s.
βαριωνᾶς 323
βασιλεία τῶν οὐρανῶν . . . . CI, 46 s.
βαττα *ou* βαττολογέω 123
βδέλυγμα 461
βεβηλόω 233
βιάζομαι 222
βρέχω 117
βροχή 157
βρῶσις 135

Γαμίζω 471
γάμος 420
γενέθλιος 287
γενέσια 287
γενηθήτω CI
γεννάω 1
γνώμη CXXV

Δειγματίζω 12
δέχομαι 215, 222
δέω 328
διὰ τοῦτο 280
διακρίνομαι 407
διασαφέω 274
διετής 33
δίκαιος 11
δικαιοσύνη . . . . . CI, 54
διυλίζω 447
δοκέω 51
δόξαι CXXVII
δοῦλος 359
δύναμις 286
δῶρον CII

Εἰρηνοποιός 85
εἰς. 251
εἴς pour τις 170, 185
ἐκβάλλω 193
ἐλί. 530
ἐνταφιάζω 493
ἐπιγινώσκω 228
ἐπιούσιος . . . . . 129 s.
ἐπιφώσκω 538
ἐρεύγομαι 272
ἐρωτάω. 309
εὐαγγέλιον. 72
εὐθέως. . . . . 466 s.
εὑρίσκω 213

Ἡμέρα κρίσεως. CII

Θερισμός 192
θησαυρός 30

Ἴδιος 177
ἰδού CII
Ἴλεως. 331
ἱμάτιον 113
ἵνα. 15, 59
ἵνα τί 178
ἵστημι 494

Καμμύω. 261
καύσων 389
κληρονομέω 83
κοπιάω 229
κόφινος 313
κρίνω 144, 382
κτάομαι. 198
κυλλός 311

Λεγόμενος CIII
λεμά 530
ληνός. 414
λίνον. 239
λύω. 95, 328

Μαγαδάν 314
μαθητεύω 281
μαλακία. 72

μέλι ἄγριον 48
μεριμνάω 139
μεταβαίνω . . . . . CIII, 235
μίλιον 113
μνηστεύω 9
μυστήρια 258
μωρός . . . . . CIII, 88

Ναζαρά . . . . . 38 s.
Ναζαρέθ(τ) . . . . . id.
Ναζαρηνός . . . . . id.
Ναζωραῖος . . . . . id.
ναί. 309
νυμφών. 423

Οἱ δέ. 543
ὀλιγοπιστία 340
ὀλιγόπιστος CIII
ὀμνύω CIV
ὁμοιόω CIV
ὁμολογέω. 156, 287
ὄναρ 13
ὄνομα 545
ὄριον. 33
ὃς δή. 266
οὐ μή 405
ὀψέ 538
ὀφία 168

Ἡλιγενεσία . . . . . 380 s.
παραδειγματίζω. 12
παρακούω 355
παραλαμβάνω 13
παράπτωμα 132
παρουσία . . . . . CIV, 459
πατὴρ ὁ οὐράνιος CV
πειράζω. 59
πενθέω 83
Πέτρος 324
πήγανον. 446
πῆχυς 139
πλεῖστος (ὁ) 224
πληρόω. . . . . CVI, 93
πονηρός 131, 137
πορνεία. 105
πρόβατον CVII
πρός. CVII

προσέρχομαι . . . . . CVII, 258
προσκυνέω . . . . . CVII, 24, etc.
προσλαμβάνομαι 330
προσφέρω CVIII
πτωχός 83

Ῥαπίζω 509

Σαγήνη 279
σαλπίζω 120
σαπρός . . . . . CVIII, 153
σάτον 270
σεληνιάζω 73
Σίμων 322
σκανδαλίζομαι CVIII
σκύλλω 192
σπυρίς 313
συμβούλιον . . . . . CVIII, 512
συμφέρει CVIII
συντελέια CVIII
σφόδρα CIX
σχολάζω 251

Ταπεινός 230
τάφος CIX
τέλειος 48
τηρέω CIX
τότε CIX

Ὑπάγω 62
ὑποκριτής CX
υἱός 166

Φαίνομαι CX
Φαρισαῖοι . . . . . 50 s.
φιλέω 213
φρόνιμος 202
φυτεία 305

Χρεία CXXV

INDEX DES MOTS (OU GROUPES) HÉBREUX (H) ET ARAMÉENS (A)

cvii . . . . . ד a.
3 . . . . . דוד h.
cxii . . . . . די a.
130 . . . . . דומא a.
civ . . . . . דמא a.
civ . . . . . דמה h.
163 . . . . . דכא a.
451 . . . . . דם נקי h.

401 . . . . . הושענא h.
51 . . . . . היה טוב h.
51 . . . . . היה כ h.
300 . . . . . הלך h.
288 . . . . . הנה h.

cviii . . . . . ואלי a.
cviii . . . . . ולא a.

268 . . . . . זון h.
268 . . . . . זוגא a.

cii . . . . . חד a.
130 . . . . . חזבא a.
cxi . . . . . חזא a.
272 . . . . . חידה h.
450 . . . . . חכם h.
72 . . . . . חלי h.
331 . . . . . חלילו h.
233 . . . . . חלל h.
84 . . . . . חנון h.
cx . . . . . חנף h.
cx . . . . . חנפא a.
331 . . . . . חס a.
ciii . . . . . חסירא a.
515 . . . . . חקל דמא a.
51 . . . . . חשב h. a.

403 . . . . . אבניא a.
cx . . . . . אדין a.
349 . . . . . אוי h.
c . . . . . אזל a.
539 . . . . . אחר שבת h.
cx . . . . . אחריתא a.
26 . . . . . אלוף h.
26 . . . . . אלף h.
39 . . . . . אמורא a.
15 . . . . . אמר h.
240 . . . . . אמת h.
236 . . . . . אמת המים h.
443 . . . . . אסור a.
93 . . . . . אסף h.
328 . . . . . אסר h.
9 . . . . . ארש h.
82 . . . . . אשרי h.

288 . . . . . באש a.
123 . . . . . בטלתא a.
218 . . . . . ביד h. a.
417 . . . . . ביש a.
cviii . . . . . בישא a.
403 . . . . . בניא a.
442 . . . . . בני גיהנם h.
51 . . . . . בסם a.
9 . . . . . בעל h.
367 . . . . . ברא h.

cvii . . . . . גחון a.
529 . . . . . גלל h.
447 . . . . . גמלא a.
12 . . . . . גרש h.
414 . . . . . גת h.

423 . . . . . h. משתה
423 . . . . . a. משתו
180 . . . . . h. מתי

272 . . . . . h. נבע
398 . . . . . h. נדשע
CIX 47 . . . . . a. נטר
CVIII . . . . . syr. נסב מלכא
51 . . . . . h. נעם
446 . . . . . a. נענא
247 . . . . . a. נפק
240 . . . . . h. נצה
240 . . . . . a. נצחא
CIX . . . . . h. נצר
37 . . . . . a. נאצריאוא
37 . . . . . a. נצוריא
37 . . . . . a. נצריא
37 . . . . . h. נצרת (נוצרי)
524 . . . . . h. נקי
169 . . . . . h. נשא

270 . . . . . h. סאה
270 . . . . . a. סאתא
169 . . . . . h. סבל
210 . . . . . a. סגי
CVII . . . . . a. סגיד
CIX . . . . . a. סופא דעלמא
CIII . . . . . a. סכלא
334 . . . . . a. סלק
372 . . . . . h. סריס אדם
372 . . . . . h. סריס חמה

286 . . . . . h. עבד
389 . . . . . a. עבד
286, 223 . . . . . a. עבדא
CIII . . . . . a. עבר
324 . . . . . h. עדה
324 . . . . . a. עדתא
306 . . . . . a. עד כען
404 . . . . . h. עז
447 . . . . . h. עוקר
280 . . . . . a. על־דנה
463 . . . . . a. עלמא
XCII. CXI. 249 . . . . . a. h. עמה
83 . . . . . h. ענו
83, 398. . . . . h. ענו
47 . . . . . h. ערבה

447 . . . . . h. טפל

428 . . . . . h. יבם
CIV . . . . . a. ידא
CIV . . . . . h. ידה
19 . . . . . h. יהודה
323 . . . . . h. יוחנן
CII . . . . . a. יומא דדינא
323 . . . . . a. יונא
323 . . . . . h. יונה
1 . . . . . h. ילד
414 . . . . . h. יקב
447 . . . . . h. יקיר
83 . . . . . h. ירש
239 . . . . . h. ישא(ישאג)
17, 14 . . . . . h. ישוע
17 . . . . . h. ישע

324 . . . . . a. כאפא(כיפא)
207 . . . . . a. כדי
239 . . . . . h. כהה
49 . . . . . h. ככר הירדן
157 . . . . . a. כל־די
446 . . . . . h. כמן
324 . . . . . a. כנישתא
362 . . . . . a. כנתא
CI . . . . . a. כען(מכען)
CVIII . . . . . h. כשל
39 . . . . . a. כתובא

296 . . . . . a. למה
296 . . . . . h. למה זה
215 . . . . . h. לשם

145 . . . . . h. מדד
145 . . . . . h. מדה
381 . . . . . a. מולדא
30 . . . . . h. מור
443 . . . . . h. מותר
133 . . . . . h. מכה
83 . . . . . a. מכוכא
47 . . . . . h. מלכות שמים
47 . . . . . a. מלכותא דשמיא
441 . . . . . a. מלפנא
527 . . . . . a. מרא
527 . . . . . h. מרה
CXI, 10 . . . . . h. מצא
450 . . . . . h. משפט

431 . . . . . רב h. a.
258 . . . . . רז a.
84 . . . . . רחום h.
165 . . . . . רמא a.
115 . . . . . רע h.
239 . . . . . רצה h.

civ . . . . . שבע a.
446 . . . . . שברא a.
446 . . . . . שבתא a.
200 . . . . . שלח h. a.
cxi . . . . . שלח יד h. a.
c . . . . . שלם a.
c . . . . . שנא a.
115 . . . . . שנאת חנם h.
51 . . . . . שפיר a.
494 . . . . . שקל h.
328 . . . . . שרא a.

432 . . . . . תוה h.
238 . . . . . תמך h.
cviii . . . . . תקל a.

446 . . . . . פוגם h.
290 . . . . . פנה h.
c . . . . . פרק a.
51 . . . . . פרש h.
50 s. . . . . פרשיא a.

119 s. . . . . צדקה a.

cix . . . . . קברא a.
389 . . . . . קדום h.
60 . . . . . קדש h.
15 . . . . . קום h.
447 . . . . . קלמא a.
cix . . . . . קץ היומים h.
cii . . . . . קצר רוח h.
c . . . . . קרא h. a.
cii . . . . . קרא [מתקרא] a.
476 . . . . . קראת h.
cii . . . . . קרב a.
163 . . . . . קרבן a.
cii . . . . . קרבנא a.

418 . . . . . ראש פנה h.

TABLE GÉNÉRALE DES MATIÈRES

	Pages
Avant-propos	I
Bibliographie	III
Introduction	VI-CLXXXVIII
Texte, traduction et commentaire	1-545
Notanda et addenda	547
Table de l'introduction	557
Index pour le commentaire et l'introduction	559
Index des mots grecs expliqués	563
Index des mots hébreux et araméens	567

ST. DEINIOL'S LIBRARY
HAWARDEN.

TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET Cie. — PARIS. — 1927.